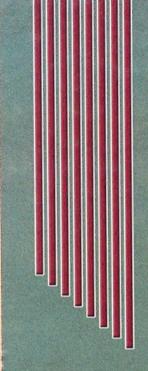
ئىتىرىنىڭ ئېرىينىڭ ،مىغادرچىزال

مُعْجَدَ الأَخْوَلُوجِياً والأَخْرَبُولُوجِياً والأَخْرَبُولُوجِياً

> عَهُ كَاوُلَان مُصْبِّ بَالْحُهُ الْعَبِّسَةُ





جميع المعتوى للطبعة العربية ممعوطة المؤسسة البامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مبد" بيروت - لبنان

مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت \_ الدمرا \_ شارع اميل احد \_ بناية سلاء \_ ح. بم. 113/6311 تلفون 791123 (01) بيروت \_ لبنان بريد المتروني majdpub@terra.net.lb

# خَمْتَ إِشْرَافَ بَيَارِبِونِتُ ، مَيْشَال إِيْزَارُ

# مُعْجَدًا الأشتولوجيا والأشتربولوجيا

ترجَهَهَ وَاشِرَان مَصْهَبَاحٌ ٱلصَّهَمَدُ



### هذا المعجم هن ترجمة له:

# SOUS LA DIRECTION DE PIERRE BONTE, MICHEL IZARD

d MARION ABÉLÈS, PHILIPPE DESCOLA JEAN-PIERRE DIGARD, CATHERINE DUBY JEAN-CLAUDE GALEY, JEAN JAMIN GÉRARD LENGLUD

# DICTIONNAIRE DE L'ETHNOLOGIE ET DE L'ANTHROPOLOGIE



## أهو إهداء ؟

ليكن إذن السائرين بجد وصدق على دروب العلم بالإنسان وبغاية وجوده السامية في هذا العالم...

ولكن ليكن أيضا تنويها باربع خريجات واعدات في ميدان الترجمة: علا الحاج، ريما منصور، ايمان جبق وغنى القادري؛

وبثلاثة طلاب دكتوراه في اللغة الفرنسية وأدابها: مايا حنا وملك الحلبى وفادي خضر؛

وشكرا على جهود متفاوتة ولكن مخلصة بذلوها في إنجاز هذه الترجمة...

وليُسمح لي بشكر إضافي لمايا حنا وملك الحلبي على عشقهما للترجمة وتحملهما الطوعي لصعوباتها.

# مقدمة المترجم

مسن "الإهسداء" أود أن أبدأ هذه المقدمة لأشير إلى تعاون رائد نستج عسنه إنجاز هذا المعجم، تعاون تجسد خلال زيارة قامت بها إلى لبسنان الدكستورة إنعسام بيوض مديرة المعهد العالي العربي للترجمة. كانست الزيارة في خريف 2004، أي بعيد أشهر قليلة من قيام سعادة الأميسن العسام لجامعة الدول العربية، الدكتور عمرو موسى، بافتتاح المعهد رسميا في الجزائر العاصمة. وكانت الترجمة حينها قد قطعت أشسواطا بعسيدة مما أتاح للسيدة المديرة الإطلاع عليها والمبادرة على الفسور إلى اقتراح أن يصدر هذا العمل الموسوعي، الذي تعرف جيدا أهميسته فسي نصه الفرنسي الأصلي، بتعاون بين المؤسستين، وهكذا كان.

لقد رغبت أن أبدا المقدمة بتسجيل هذه الخطوة الرائدة في المسبادرة إلى المتعاون بين معهد جامعي عال تابع لجامعة الدول العربية ومستخذ مركسز إقامة في الجزائر وبين دار نشر ودراسات لبنانية، لكون هذا التعاون يجسد توجها نحو إظهار أهمية الترجمة ودورها في نقل العلوم وتلاقح الأفكار وحوار الحضارات وإثراء المعرفة والإنماء الثقافي والفكري والاجتماعي، ثم نحو دعم هذا كله ودعم الناشر والمسترجم، كما يجسد أهمية التفاعل والتكامل بين مؤسسات إنتاج المعارف، العامة منها والخاصة.

فليسمح لي مرة أخرى بتوجيه التحية والشكر للمعهد العالي العربي المترجمة، ولجامعة الدول العربية، وللمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ثم أتحدث قليلاً عن هذا الكتاب.

يطرح هذا المعجم، بدءا بعنوانه، إحدى الإشكاليات الأساسية التي تثيرها السترجمة: كيف ننقل إلى العربية أسماء العلوم، خاصة الحديثة منها؟ لقد رست أشرعة كثيرة على شاطئ التسميات النهائية، بينما لم تزل أخرى نتارجح بين تغريب وتشريق بانتظار ربابنة يصلون بها إلى بر أمان التسمية وأمانتها العلمية. فلم يعد أحد يجادل اليوم في ملاءمة "علم النفس" أو "علم الاجتماع" أو "المعلوماتية" رغم حنين البعض إلى الحديث، بين وأخر، عن بعد "سيكولوجي" أو خلفية "سوسيولوجية" أو ما يشبه ذلك من عودة الليل الأنتروبولوجيا" أو الانتروبولوجيا" أو "الانتروبولوجيا" أو "الانتروبولوجيا" أو "الانتروبولوجيا" أو الكلمة العربية الملائمة أصعب منالا، أو أعصى على الفهم، أو مفتقدة للدقة العلمية أو المفيومية.

أود أن أشبير هنا السى إعجابي بمصطلح "الإناسة" الذي يقترحه البعض كمقابل "للأنتروبولوجيا" والذي يحاول هؤلاء أو غيرهم أن ينسجوا على منواله مصطلحي "سلالة" و"عبر اقة" ليكونا مقابلين على التوالي لكل من "الإثنولوجيا" و"الإثنوغرافيا". كما تجدر الإشبارة إلى المحاولة الأكثر جدية التي تقدّم العلوم الثلاثة المذكورة على أنها "علم الإنسان" أو "علم الأنام" - تعبير رائع الجمال! - و"علم السلالات" و"علم الأعراق".

جميعها محاولات جادة، نقول، تتم عن حرص على الدقة العلمية واللغوية من جهة، وعن قدرة اللغة على تمثل كافة المفاهيم وابتداع التعبيرات الملائمة لها من جهة أخرى. ولكنني أرى أن من واجبنا، ومن حق اللغة والعلم، وحق القارئ الحالي والمستقبلي، أن نعمد إلى مزيد من التفكير والتمحيص بمصطلحاتنا، وأن نخضعها للمزيد من المناقشة والتامل قبل اعتمادها بصورة نهائية.

سوف نعمد إلى مناقشة مقتضبة للمصطلحات الثلاثة انطلاقا من صعيدين: المتعريف وملاءمة المصطلح للتعبير عنه، واللغة من حيث الدلالة وعملية الاشتقاق أو اللناء.

ن نطلق في مقاربة الشق الأول من التعريفات التي اعتمدتها هيئة تحرير المعجم الدي نحسن بصدده والتي خصصت لها الجزء الأكبر من "التمهيد". يتم التذكير هنا بأن "الانتروبولوجيها هي علم عن الإنسان ، أي علم لا يُترجم فيه بالضرورة ازدياد المعارف التراكمي والمؤكد إلى تقدم ملموس للمعرفة". ثم يضاف في نفس المقطع: "ليست الانتروبولوجها علما متصالحا مع ذاته ولن تتوصل إلى أن تكون كذلك طالما بقيت ملتزمة بطموحها الكبير: تقديم صورة، وبحركة واحدة، عن تنوع الأعمال الثقافية وعن وحدة الفكر البشري".

ليست الأنتروبولوجيا إذن "علم الإنسان"، بل هي علم "عنه"، وكأنها بذلك تندر ج في خانسة العلوم الإنسانية وتتخذ لنفسها مكانا بينها. وهي علم ينشأ من نقيضين ويتغذى منهما ويعسيش مسراوحا بيسنهما: أعماق التواضع والواقعية – تلمس "معارف" لا تؤدي بالضسرورة السي امتلك "معرفة" موثوقة -؛ وأعالي قمم الطموح: تقديم صورة الحركة الافقية – التزامنية والتعاقبية – المتواصلة الدوران حول عمودية المحور المستقطب: "وحدة الفكر البشرى".

يقودنا ذلك إلى التساؤل عن حقيقة هذا العلم، عن ماهيته وميادينه و غاياته. يتراءى في أذهاننا الجواب وتمتثل أمام ناظرينا الصورة... ولكن عدم القدرة على إيجاد العبارة الملائمة يقف حائلا بين ما نرى وماذا نسميه. ولا يمكن أن تكون اللغة هي العاجزة هنا، بل يكون الأمر عائدا إلى عدم الوضوح، أو عدم اليقين، أو عدم امتلاك نواصبي اللغة. فهل يمكننا انطلاقا من ذلك اعتماد تسمية "علم الإنسان"؟ قد يكون "علم الانام" أقرب إلى الواقع هنا بفعل الإطار المزدوج الذي تنطوي عليه كلمة "الأنام" تخصيصا وتعميما لتجعل المعنى يراوح بين تضييق وتوسيع ويشير إلى النتوع المفضى إلى الوحدة، أو إلى محور الوحدة الدي يدور حوله النتوع. ولكن ذلك لا يعني اعتماد التسمية الأخيرة، فالمسألة بحاجة للمزيد من النقاش والتأمل. مما يوصلنا إلى الشق الثاني.

لا أدعي بأنني لغوي أو السني متخصص، ولكنني سوف أحاول، على خلفية النقد الأدبي الدني أمارسه انطلاقا من علوم إنسانية عديدة من بينها الانتروبولوجيا، الاعتماد على التعريف بالأنتروبولوجيا وشقيقتيها وصولا إلى دراسة مطابقة التسميات للمعطيات. تقسول هيئة تحرير "المعجم" في "التمهيد": "دل الإثنوغرافيا على مرحلة جمع المعطيات التسي يتغذى منها مشروع الدراسة الإحادية. وتبدأ مع الإثنولوجيا الخطوات الأولى نحو الخلاصة التي يمكن توسيعها في اتجاهات متعددة : جغرافية أو تاريخية أو منظوماتية. أما الأنتروبولوجيا فهي تقوم، عبر المقارنة والتعميم والانتقال إلى ميدان النظرية، بوضع نتائج البحث الإثنولوجي في خدمة "معرفة عامة بالإنسان".

نقارن تلك التعريفات بتسميات "علم الأعراق" و"علم السلالات" و"علم الإنسان" فنجد عدم تلاؤم صارخ قد يكون عائدا، كليا أوجزئيا، إلى تعريفات قديمة للعلوم الثلاثة أو مفاهسيم مغلوطة عنها. أضف أن الاثنين الأولين قابلان لمناقشة مماثلة لما سبق أن فعلناه بخصوص الثالث. يقودنا ذلك إلى التسميات "النشاطية" أو "المهنية" - "عراقة" و"بلالة" و"اناسسة" - التي أسمح لنفسي بمناقشتها، لا لشيء سوى مساعلة الذات والمهتمين والمتخصصين وحث الجميع على ضرورة - إيجاد المصطلح الملائم واستخراجه، علميا ومغهوميا ودلاليا، من لغتنا القادرة بطواعيتها وعبقريتها.

إنسى الاحظ أن اللغة العربية تستخدم على العموم وزن "فعالة" للدلالة على المهنة السيدوية (حسياكة، خياطة، حدادة، نجارة، خزافة، الخ.)؛ وإذا ما دخل تحت نفس الوزن نشساط فكري أو ذهني أو تخبيلي، مثل طبابة أو عرافة، جاء ذلك ليدل على ممارسة تطبيقية وليس على علم بحد ذاته. فالطبابة شيء والطب شيء أخر، وكذلك الأمر ما بين التأريخ والمتاريخ مثلا. هذا في العموميات؛ أما في خصوصيات التسميات الثلاثة المذكورة سابقا، وحتى إذا ما سلمنا بصحة وملاعمة بنائها اللغوي وبعدم صوابية ملاحظتنا السالفة،

فإنسنا سنعتمد أساسا على لسان العرب لنستعرض على التوالي مصدر واشتقاق كل واحدة منها:

يفترض بالطبع أن تكون "العراقة" مبنية على "العرق". ولكن ابن منظور يذكر تحت هذا العنوان أن "العرق" (بالضم) هو "المطر الغزير" أو "العظم بغير لحم". و"العراقة" النطفة من الماء" أو "نزع اللحم عن العظم". ومع أنه لا يذكر شيئا عن العراقة (بالكسر)، إلا أنه يسهب في الحديث عن العراق الذي تتراوح معانيه ما بين "الطبابة" و"ما يحيط بالظفر من لحم" وكفاف الأذن وما بين الريف والبحر وفناء الدار وشاطئ الماء على المستداد نهسر أو بحر، ضمن هذه المروحة الواسعة من المعاني، يصبح ارتباط "العراقة" بالعرق أبعد ما يكون في سلسلة الدلالة اللغوية حيث تسبقه كل المعاني الأخرى.

أما تحت مادة "سلل"، فيجري الحديث دائما عن السلالة " بمعانيها المختلفة دون أن يسرد ذكرها بالكسر أبدا. وإذا ما بنيناها على هذا الوزن - "فعالة" - ألا نحصل على اسم مهنة تعني تصنيع السلال؟ لا بد أن الجرأة مطلوبة في عمليات الاشتقاق أو البناء على المسئل بغية ابتداع مفردات جديدة أو تجاوز المعنى الأول لكلمة ما ورفدها بأبعاد جديدة. وقد تكون "السلالة"، بمعنى علم دراسة السلالات البشرية قد بنيت انطلاقا من توجه كهذا. ولكن هل يتوافق ذلك مع "الإثنولوجيا" بتعريفها الذي سبق ذكره؟

قد نقول أشياء مشابهة عن "الإناسة" ومعانيها واشتقاقها. وقد نصل إلى نتيجة أكثر أو أقل إقسناعا. ولكن يبقى المهم هنا، بعيدا عن الإنكار القاطع أو الاعتماد النهائي لهذه التسمية أو تلك، هو طرح التساؤلات المناسبة عن ملاءمة التسميات وإحاطتها الشاملة والتقصيلية بالعلم المعني لثلا نصيب هذا الأخير بتشويه أو انحراف ينتج عن زيادة أو نقصان يلحق بتعريفه أو تعريفاته الأساسية.

وبانستظار التوصل إلى الإجابات المناسبة، فإنني لا أرى أن اللغة العربية قد تجد حسرجاً في اعتماد التسميات الأجنبية الثلاثة كما هي، خاصة وأنه قد سبق لها، كما لجميع لغات العالم الحية، أن استقبلت واستوعبت وتمثلت كلمات قادمة من لغات الشرق والغرب القديمة والحديثة، مما رفدها بعناصر غنى وتنوع جديدة. نعود لنكرر أن لا مانع من ذلك "بانستظار ..." أن نقسوم كمترجمين ولغويين ومتخصصين بواجبنا تجاه القارئ والمعرفة واللغسة، وأن نركز بصسورة خاصة على هذه الأخيرة لكون كل معرفة تبدأ منها وتمر عسبرها، وهسذا ما يتطلب الغوص في أمداء عبقريتها لتفعيل حراكها الداخلي، بل حراك مداركنا ومعارفنا.

نعود السى الأنتروبولوجيا لنواكب سريعا هذا العلم الضارب الجذور في التاريخ وصولا السى هوميروس والكتابات الإغريقية، والمنتظر حتى أواسط القرن التاسع عشر لكي يتخذ اسما ومكانة وميدان عمل، والذي ما زال حتى اليوم يعمل على صياغة طرائقه ومسناهجه وتوجهاته. لقد نشأ هذا العلم موصوما، ليس عن ظلم كبير، بغاية استعمارية أو تبشسيرية، أي لدراسة شعوب مستعمرة أو يراد استعمارها أو تبشيرها. ولكنه لم يلبث أن تجاوز ذلك وأخذ يرسخ دعائمه ثم ينمو ويتشعب ويتفرع، مقيما صلات وعلاقات مع العديد من العلوم الأخرى، إلى أن أوشك اليوم وهذا ما سوف يظهر بوضوح وتفصيل في هذا المعجم حلى الإحاطة بمختلف مظاهر الحياة اليومية والاجتماعية والفكرية

والخيالسية والفنية. هكذا أصبحنا نتحدث عن العلاقة بين الفلسفة والأنتروبولوجيا، أو بين هذه الأخيرة وكل من التاريخ وعلم النفس... والعمارة؛ أو عن أنتروبولوجيا اقتصادية أو قانونية أو سياسية أو دينية أو ريفية أو مدينية، إلخ.، أو عن "إثنولوجيا الموسيقى".

لقد شننا من هذا الاستعراض السريع، الذي قد يشوبه منهجيا استباقه لبعض معطيات المعجم، تسليط ضوء جديد على الأبعاد المترامية التي بلغتها الأنتروبولوجيا والتسي تلقي علينا تبعات إضافية في اختيار التسمية المحيطة بكل تلك الأبعاد. كما شئنا، وخاصسة من خلل المسئل الأخير ("إثنولوجيا الموسيقي") تقديم نموذج عن اختلاط التسمينين، أو تماهيهما: فما يطلق عليه اسم "أنتروبولوجيا" هنا قد يسمى "إثنولوجيا" هناك، وبالعكس؛ وهذا ما كان سائدا على الخصوص مع بدايات ترسخ العلمين، مع الإشارة إلى أن الأنتروبولوجيا الألمانية قد اختارت تقسيم نفسها إلى فرعين كد "علم الشعب"، الخاص بالأخرين، وهذا ما يمثل تعقيدا إضافيا على بالشميات.

وعلى الصعيد العملي، استدعى ترامي أفاق هذا العلم الاستعانة بمائتين وثمانية وثمانية وثمانيت وثمانية وثمانيسن باحثا الإنجاز هذا المعجم، وقد عملوا تحت إشراف تسعة منهم شكلوا هيئته الإدارية ضمن توجهات ثلاثة كبرى نستعرض فيما يلي خطوطها العريضة، مع الإشارة إلى أن مخططها العام يرد في نهاية الكتاب، ولكننا نرى هنا ضرورة عرضه في المقدمة بسبب الفهارس التي أضفناها في نهاية النسخة العربية.

تتمثل تلك التوجهات بثلاثة عناوين:

المسيدان الذي تتم مقاربته من خلال سبعة أبواب: 1) تاريخ العلم ومأسسته حيث تستعرض الانتروبولوجيا التطبيقية و الجمعيات الانتروبولوجية وأصول العلم ونشأته وتوجهاته الأساسية (القانونية والاقتصادية والفولكلورية والسياسية والدينية والمدينية)؛ ما المياديسن الملحقة كالانتروبولوجيا البيولوجية والمعرفية والثقافية والالسنية وعلم الاثار وعلاقة الانتروبولوجيا بالأدب والتاريخ والبيئة والسكان والفلسفة والإحاثة والاستشراق ونظسرية الستطور؛ 3) المناهج، من تحديد المدى الثقافي واللغوي إلى الخرائط والسينما الاثنوغرافي والنمط والدراسة الاحادية؛ 4) المفاهيم الرئيسية التي يقسوم علميها العلم كالمنتقافة والتثاقف والحضارة والأعطية والتبادل والاثنية والهوية والإيديولوجيا والتصورات والمجتمع والبنية والبقاء والتراث والقيمة؛ 5) النظريات، من الأنتروبولوجيا التحليلية إلى النشوئية والوظيفية والانتشارية والبنيوية، مرورا بالثقافوية والاستبداد الشسرقي والدراسات النسوية؛ 6) الانتروبولوجيات الوطنية الأكثر شهرة في مختلف مناطق العالم وخاصة في أوروبا وأميركا وأسيا؛ 7) الانتروبولوجيون، حيث يتم مختلف مناطق العالم وخاصة في أوروبا وأميركا وأسيا؛ 7) الانتروبولوجيون، حيث يتم استعراض حياة وأعمال خمس وتسعين رائدا لا يتجاوز تاريخ ميلاد أحدثهم عام 1930.

11- الحقول الإقليمية: وهي سنة يقابل كل منها إحدى القارات الخمس بينما يهتم السادس بالمناطق المشتركة أي المجتمعات الرعوية والصيادين- القطافين والعالم المتوسطي والمجتمعات الرعوية والهندو- أوروبية والمحيط الهندي وشمال المحيط الهادئ.

ااا- الموضوعات: وتشمل بدورها سبعة عناوين هي على التوالي: 1) ببنات، تقنيات، مجتمعات؛ 2) معارف، تعبيرات، ممارسات؛ 3) المعرفة ؛ 4) التنظيم الاجتماعي؛ 5) قانون، سياسة؛ 6) تصور الشخص (الإنسان)؛ 7) تصور العالم، الدين.

كما فعلنا في الفقرة السابقة ، لن نعمد هنا إلى التفصيل بسبب وضوح التسميات أو لا، واتساع مروحة الموضوعات المذكورة وتعددها وتتوعها ثانيا، مما سيثقل المادة هنا دون حاجة ماسة أو فائدة كبيرة. فليس من الصعب مثلا إدراج مادة "زراعة" أو "صيد" أو "لباس" تحت البند الأول، أو "تابة" أو "رياضة" تحت الثاني، أو "استعمار" و"امبر اطورية" و"قليم" تحت الخامس، وهكذا.

لمن ننستظر بالطبع أن يكون المعجم مبنيا على هذا المخطط الثلاثي الذي قدّمناه كخلفية لما بنى عليه المؤلفون وإطار لما قد يبني عليه الباحثون أو قد يستأنس به القراء، فهذا المعجم يعتمد ككل عمل مماثل نظاما أبجديا؛ ولقد احتوت طبعته الأجنبية الأخيرة (2002) التي ترجمنا عنها إضافات على طبعته الأولى (1991) جاءت بصورة ملحق؛ أما نحن فقمنا بدمج القسمين ضمن تسلسل أبجدي واحد، تسهيلا للقراءة والمتابعة.

وفي كل هذا وذاك، بذلنا كل جهد ممكن لكي تأتي الترجمة أمينة للنص بمادته العلمية ومستواه الأكاديمي المبسط قدر المستطاع ليكون في متناول الجمهور الأعرض من القراء. ولكناء كما في كل ترجمة نقوم بها والتي كان من أحدثها كتاب يحمل نفس العنوان وصدر عن نفس الدار (١) كنا نحمل هما لا يقل عن الأول: ألا نتجاوز خيانة النص الأصلي لنقع في فخ خيانة لغتنا فنقدم بها نصا لا ينتمي إلى جوهرها وعبقريتها، إنها دائما مهمة صعبة وشائكة، ولكنها تستحق الجهد طالما كان همنا هو على الأقل - نقل العلوم والمعارف.

لا شك أننا نجد أنفسنا من حين لأخر أمام مصطلح غير نهائي أو بحاجة للمزيد من البحث والضبط وهذا ما بدأنا به هذه المقدمة - مما يجعل أمرا يكاد يستعصي علينا. ولكننا أقدمنا في مواضع أخرى على البناء على المثل فاعتمدنا مثلا "الإستفراق" أو "الاستمراك" بناء على وزن "الاستشراق"، أو عمدنا إلى التمييز بين أنتروبولوجيا "أفريقية" و "أفريقانية" و "استفراقية" ، إلخ. هناك بالتأكيد أمثلة أخرى، ولكنني أود الإشارة إلى اعتماد الواو الزائدة في كلمات مثل "اجتماعوي" و"إثنوي" و "تقافوي". والقصد واضح هنا: تمييزها عن النعت الأصلى؛ وسوف يختلط الأمر كثيرا إذا لم نميز، مثلا، بين منهج "ثقافوي" (cultural) ونهج "ثقافي (culturcl)، وهكذا .

تبقى علينا الإشارة إلى مشكلتين لا تختصان بهذا الكتاب تحديدا، بل تلازمان كل ترجمة:

تتمثل الأولى في أسماء العلم وكيفية نقلها إلى العربية التي تعتمد الباء مثلاً مقابل " b" و "p" ، والفاء مقابل " T " و " v "، ويصعب التمييز فيها بين "ou" و "u" و "ou" و "o. النا أن نرسم الكلمة بالعربية وأن نترك للمتلقي مهمة قراءتها مستعينا إما بالمامه بلغة أو بثقافته أو بسجيته. هذا بصورة عامة، وبما يخص أسماء البلدان

<sup>(1)</sup> لِتُنولوجيا، أنتروبولوجيا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 2004.

و الأماكين والشيعوب والقيائل في هذا المعجم؛ أما بخصوص أسماء الأعلام، وخاصة المؤلفين منهم، فإن أصولها الأجنبية مائلة في اللائحة الموجودة بعد " التمهيد".

وتتمــثل الثانسية فــي أسماء المصادر والمراجع. فلقد كان علينا،عند ورودها في المـنص، إمــا تــركها كمــا هي، وهذا ما سيثقل النص العربي بكمية كبرى من المراجع الأجنبية وبمختلف اللغات الأوروبية ويشكل قطيعة أو عانقا بين القارئ وجزالة النص وحسب الفهــم؛ وإما وضع الترجمة مقابل العنوان الأصلي وهذا ما كان سيشكل ثقلا من نوع آخر إذ سوف يزيد عشرات الصفحات على حجم كتاب لا يحتمل أكثر من ذلك؛ وإما ترجمتها مع العلم بأن غالبيتها العظمى لم تترجم إلى العربية وذلك ما فضلنا اعتماده، خاصــة مع وجود ثبت بالمراجع الأجنبية في آخر كل مادة، وهذا ما حافظنا عليه تسهيلا لمهمة الباحثين والمهتمين وحفاظا على القيمة الكاملة للمعجم بكامل أبعاده.

يبقى أن نشير هنا إلى أن كل اسم مرجع – أو مجرد سنة إصداره – وارد في أية مادة هو موجود في ثبت المراجع الأجنبية الملحق بها، والعكس ليس صحيحا، أي أن ثبت المراجع يحتوي دائما على عناوين إضافية لم ترد في النص.

ملاحظات رأينا ضرورة إيرادها، مع الأمل بتحقق الفائدة، والمتعة أيضا.

مصباح الصمد

أول تموز / يوليو 2005

#### تمهيد

ان محاولة عرض خلاصة، مهما كان شكلها، عما حققه أحد العلوم، أو تقديم بيان بالمسائل التي لم يتوصل الى حسمها، لا تستدعي تبريرا خاصا يصاغ بعبارات تنتمي الى مسيدان المصادفات، مع أن الخلاصة ستكون مؤقتة على الدوام، والبيان متحركا متغيرا. والإقدام على ذلك مشروع في كل لحظة من تاريخ كل علم. فإذا كان العلم فتيًا، من المفيد استعراض طهريقة تشكله والتوجهات التي يتخذها عمله والغايات المعرفية التي ينشد بلوغها. وإذا كان علما ناضحا، فمن المهم تقييم الدرب الذي قطعه، حتى وإن لم يهدف بلا إلى تحديد مهامة المستقبلية. وفي مطلق الأحوال تبقى صعوبة تحديد عمر معرفة معادلة لتعييه اللحظية المناسبة لإعادة نظر أحد العلوم بذاته. هل يجب اعتبار الأنتر وبولوجيا علمها شهرا نشها في القرن التاسع عشر، أم أنها وريثة تراث يمتذ إلى هيرودوتس، أو حتى مسيرة فكرية نشأت مع البشرية ولا تختفي إلا باختفائها؟

يبقى أننا عندما فكرنا بمشروع معجم الاثنولوجيا والأنتروبولوجيا، انطلقنا في ذلك من شعور عام ب حاجة. فالملاحظ أن مظاهر " الواقع الراهن" تتكاثر، سواء في فرنسا أو في السبلان الأنجلو سكسونية. لم يعد علماء الأنتروبولوجيا يختفون بالأنتروبولوجيا البحستة، بل أصبحوا يتساءلون عن الظروف التي تتم فيها أبحاثهم، وعن منهجية طرائقهم البحسرفة الأنتروبولوجية، وقد يكون ذلك ناتجا عن اتخاذ بعض المسافة عن المفاهيم الشمولية المعسرفة الأنتروبولوجية، فالنظريات العامة تبعث على الطمانينة: أمام ما يسمى أحيانا تقجسر علمهم، هناك شيء من الحيرة لدى الباحثين. يجهد البعض منهم في البحث عن فلسفة وضعية جديدة؛ بينما يحاول البعض الأخر التشديد على ذاتية المسيرة الاثنولوجية ونسعية تأويلاتها، ويستدعي عدم اليقين الحالي عودة إلى الينابيع: هكذا ينحو تاريخ العلم لأن يصسبح مسيدان بحث قائما بذاته. يجب الاعتقاد بأن شعورنا كان متقاسما لكون هذا المؤلف عصلا مشتركا لمائتين وثلاثين مؤلفا ينتمون إلى عدة بلدان وعدة أجبال وعدة المارس.

يجب التذكير أيضا، تجنبا لحالة الارتياح التي غالبا ما ترافق ارساء وضع لما تحقق، بأن الأنتروبولوجيا هي علم عن الإنسان، أي علم لا يُترجم فيه بالضرورة ازدياد المعارف التراكمي والمؤكد الى تقدم ملموس للمعرفة. وما هذا التذكير بتعبير عن رأي قد يستأرجح ما بيسن الستفاؤل والتشاؤم، بل هو عرض لحقيقة واقع كل تفكير في الإنسان والمجستمع، حبتى وإن انستظم في واحد من العلوم، وإذا كان هناك اليوم اصرار على المعايير الصيارمة لعلوم الإنسان، فإننا نستطيع القول إن الأنتروبولوجيا تجهد للالتزام بذلك، وإنها تقدم بالأحرى صورة جيدة بين أخواتها في ميادين المنهجية واجتراح المفاهيم وتقديسم الفرضيات والبراهين، وحتى تشكيل "الانماط" وانتاج "النظريات"، المحلية على الأقل، ولنقل باختصار، في ميدان السجلات العلمية. ليست الانتروبولوجيا علما متصالحا

مع ذاته ولمن تتوصل الى أن تكون كذلك طالما بقيت ملتزمة بطموحها الكبير: تقديم صورة، وبحركة واحدة، عن تنوع الأعمال الثقافية وعن وحدة الفكر البشري.

مادة الأنتروبولوجيا موجودة هنا على صورة "معجم". ان تقديم عرض تخطيطي ومنيجي، أي ما يجب أن يتصف به كتاب ذو طموح معقول، كان يفترض أن تكون مسائل المفيوم الأساسية محلولة. ولكن إذا سلمنا بأنه ما من ميدان لفعل الإنسان إلا كان عرضة للبحث الانتروبولوجي، وبأن كل ثقافة تعطي رؤيتها الخاصة لهذا الفعل حسب عبقريستها الذاتية الخاضعة في نفس الوقت لإكراهات معرفية وعملائية عالمية، فإننا نجد أنفسنا بصدورة مشروعة أمام اختيار بين مسيرتين متعارضة مساوئهما ولكنها قالبة للمقارنسة: إما الاكتفاء بعرض اصطلاحي للمعرفة الأنتروبولوجية سبكون مهدا ببتر تجديداتها المتواصلة، وإما اللجوء إلى احصاء ذي هنف شمولي لموضوعات وتنوعات وتنوعات هذه المعرفة، مخاطرين هذه المرة بتفكيك تناغمها النسبي.

ان المسؤولين عن إعداد هذا المعجم- ويمكن القول كل زملائهم الذين شاركوا في النجازه أيضا- يؤيدون وجهة نظر كلود ليفي- ستروس (التي يردها الى مارسيل موس) والتسي تعتبر الانتروبولوجيا "عالم معرفة متميز" أكثر مما هي "مصدر معرفة خاص". فلكسي تعرض الأنتروبولوجيا أمام جمهور واسع، كان من المناسب إذن، على الأقل، قول مسا هسي تجعل الأخريسن يعرفونه وكيفية تعريفها به. لقد اخترنا عرض الوسائل التي تعمل عليها. وهي وسائل ترتبط الى قيم للأمور التي تعمل عليها. وهي وسائل ترتبط الى حد كبير بتشكيل منظومة مفاهيم يعمل أي معجم بطبيعة الحال على تكويفها.

والأنتروبولوجيا تتصف أولا، مثل كل علم، بـ" لغة" خاصة بها، هذا ان لم تكن محصورة فيها، إلى المفردات العامة للغة، ولكنها عندما تذخل ميدان هذا العلم تكتسب معنى تقنيا محددا يمنحها استقلالا العامة للغة، ولكنها عندما تذخل ميدان هذا العلم تكتسب معنى تقنيا محددا يمنحها استقلالا ذاتيا وتاريخا. والميل الظاهر أحيانا لدى بعض جماعات الأنتروبولوجيين إلى التوافق على مشروعية خياراتهم اللغوية أو على المعنى الذي يعطونه للكلمات، لا يجب أن ينسينا واقع أن كسل الأنتروبولوجيين بيستخدمون المفردات ذاتها، وأنهم يتوافقون جميعا على أن تلك المفردات تنتمي إلى جهاز وظيفي مزدوج؛ وصفي ومفهومي. بتلك الأداة التحليلية يتصدى الأنتروبولوجيون للواقع الاجتماعي وينظمون معارفهم ويحددون توجهات تفكيرهم، كما الأنتروبولوجيون للواقع الاجتماعي وينظمون معارفهم من الخارج . يتيح شكل المعجم تجاوز يقومون، عبر لغتهم الخاصة، بتعريف علمهم من الخارج . يتيح شكل المعجم تجاوز وتوجهات العراءة، ويدخل نظاما اعتباطيا على الفوضى الظاهرية لمحتويات العلم فيحدد وتوجهات العلم فيحدد

يجدر الستوقف قلسيلا عند عنوان هذا الكتاب الذي يجمع بين كلمتي التنولوجيا وانتروبولوجيا. لقد استخدمت كلمة " التولوجيا" فترة طويلة في فرنسا كمنافسة لكلمة "التنوغوافسيا"، أي للدلالة على دراسات المجتمعات التي كانت تدعى "بدائية" والتي كان يعسنى بها شعوب الامبراطوريات الاستعمارية الغربية السابقة. وفي الوقت نفسه كانت الانتروبولوجييا" مقتصدرة على دراسة المواصفات الجسدية للإنسان (إذ لم يتحدد ميدان "الانتروبولوجيا المجتمعات والثقافات، وللانتروبولوجيا المجتمعات والثقافات، وللانتروبولوجيا ما يسمى الأعراق، ولقد بقي ذلك الوضع قائما إلى ما بعد الحرب العالمية

الثانسية. فسي خمسينيات القرن العشرين، أدخل ليفي- ستروس إلى فرنسا استخدام كلمة "أنتروبولوجيبا" التسى كانت سائدة منذ نهاية القرن السابق في البلدان الأنجلو-سكسونية. أصحبحت كلمعتا النوغرافيا والنولوجيا تدلان منذ ذلك الحين على مراحل ثلاثة، مستقلة ومستكاملة، لمسيرة واحدة. تدل الاثنوغرافيا على مرحلة جمع المعطيات التي يتغذى منها مشروع الدراسية الأحادية. وتبدأ مع الاثنولوجيا الخطوات الأولى نحو الخلاصة التي يمكن توسيعها في اتجاهات متعددة: جغرافية أو تاريخية أو منظوماتية، أما الأنتروبولوجيا فهي تقوم، عبر المقارنة والتعميم والانتقال الي ميدان النظرية، بوضع نتائج البحث الاثنولوجي في خدمة "معرفة عامة بالإنسان". لا تنطوي تلك المصطلحات بالطبع علي وجود مسيرة تحليلية ملزمة حكما بالانتقال من الخاص الي العام، فالمعروف أنه لا يمكن تشبيد بناء خاص إلا انطلاقا من فئات عامة. يضاف إلى ذلك أنه يمكن أن تنقلب المسبيرة التسى عرضناها لتسلك وجهة أخرى يؤدى فيها توسع النظرية الى إعادة النظر بالمشروع الأحادي، وحتى بمنهجية الدراسة الميدانية. لدينا في النهاية إذِن ثلاث طرائق لما يصطلح على تسميته بالمقاربة الأنتروبولوجية، والثلاثة متلاصقة بإحكام في منطق العمل الفكرى. وهكذا فابنا عندما وضعنا جنبا البي جنب عبارتي ابْتولوجيا وأنتروبولوجيا كنا نهذف الى تبيان حرص العلم على الشمولية، وإلى عرض مراحله التاريخية أيضاً. بذكرنا هذا الاهتمام المزدوج بكل ما تدين به الأنتر وبولوجيا الفرنسية لعلم الاجتماع، وذلك ما عرفته وجسدته مدرسة دوركهايم.

ان نكهة المصدنّف الأبجدي التي ينطوي عليها شكل هذا المعجم تُغلُف توزيع المصحطلات على عدد من المجموعات التي تقابل كل منها واحدا من المداخل، وسوف يجد القارئ في هذا المعجم المداخل التالية:

- المفاهيم التي يستخدمها علماء الأنتروبولوجيا؛
- مواضيع وميادين بحث ومناهج وفروع الأنتروبولوجيا؛
- إشكاليات التلاقى المتولدة عن النقاء الأنتروبولوجيا مع علوم أخرى؛
- الستوجهات ذات المسنحى السنظري التسي يمكسن الستعرف السيها في ميدان الأنتروبولوجيا والتي يمكن أن ترتبط بها تيارات بحث أو حتى مدارس؛
  - التاريخ العام للأنتروبولوجيا وتطور الأنتروبولوجيات القومية؛
- الوجدوه الأساسية في تاريخ الأنتروبولوجيا، علما بأن الخيار الذي اعتمد يقضي بعدم عرض حياة وأعمال مؤلفين ولدوا بعد 1930؛
  - المناطق الكبرى في العالم التي شكلت اطار عرضنا للمجتمعات والثقافات.

يسبقحق هذا المدخل الأخير بعض التوضيح. إن المواد التي يعمل من خلالها الخطاب الأنتروبولوجي، وسوف يستمر في ذلك، هي في غالبيتها در اسات إحادية مركزة على در اسة مجتمعات وثقافات خاصة. وذلك ما يجعل من حق القارئ توقّعه أن يجد هنا مداخل تعسرض الدر اسات عن تلك المجتمعات (أو الثقافات)، أي المواد البحثية التي الكسسبت من التميز والشهرة ما جعلها تشكل "حالات نموذجية" في مسيرة الأنتروبولوجيا.

لقت خطرت، من جبة أخرى، فكرة وضع مناخل الثنية، ولكن تم استبعاد ذلك بسرعة. ومع العلم بأن الاثنيات المتمنزة - بالمعنى الذي تم عرضه - موجودة بأعداد كبيرة، إلا أننا السم المستقطع الحصول سوى على عينة اعتباطية بالضرورة، ولم نستطع تجنب التكرار بشانها. هذا ما يفعنا إلى تفضيل خيار الحديث عن مجتمعات قمنا بتصنيفها ضمن اطار مجموعات مناطقية كبرى يتم التعريف بها، حسب الحالة، من خلفيات طبيعية أو ثقافية أو تتاريخية.

ومنهما تكن الصعوبات المائلة في مسيرة تشت أن تكون تاريخية وموسوعية ونقدية في أن معا، فنحن فخورون بأننا قدمنا للقارئ خلاصة أنتروبولوجية ذات نوعية لا تذعي الكمال، ولكنها ذات مفهوم جديد كليا يجعله متأكدا وهو يتنقل بين هذه الصفحات من أنه سيلتقي بها مع الإخر ومع ذاته.

#### أسماء المؤلفين

BERNUS Suzanne (f)

ABÉLES Marc, CARS, Paris ABELES Marion, CARS, Paris ADLER Alfred, EPHE, I section, Paris AGIER Michel, IRD, Marsoille ALKIRE William W., Université de Victoria, ALLIO Florella, Contre d'Etudes français na la Orine contemporaine, Taipei, Taiwan ALUZE Jean-Paul, Noumin, Nouvelle-Calidonis ALVAREZ-PEREYRE Frank CWRS Straibourg ANTHEAUME Benoît, IRD, Paris ANTONGINI Giovanna, Rome, Italie ARCHETTI Eduardo P., Université d'Oslo, Norvège AROM Simha, CARS, Paris ATRAN Scott, CNRS Peris AUDOUZE Françoise, CARS, Meudon AUGUSTINS Georges, Université Paris X - Nonterre, Nauterra BALFET Hélène, CARS, Paris BARE Jean-François, IRD, Bordenux BARNARD Alan, Université d'Edirabourg, Geaude-Beetagne BARRAU Jacques (†) BAUDELOT Christian, Université de Nantes BAUDEZ Claude-François, CARS, Paris BECQUEUN Pierre, CARS, Paris BECQUEMONT Daniel, Université de Lille 111, BEDOUCHA Geneviève, CMRS, Paris BEILLEVAIRE Patrick, CARS, Paris BELMONT Nicole, EHESS, Paris BENOIST Jean, Université Aix-Marsaille III, Aixen-Provence BENSA Alban, EHESS, Paris BERNAND Carmen, Université Paris X - Nautere, Nauane BERNARDI Bernardo, Rome, Italia

BIDOU Patrice, CARS, Paris BINDI Letizia, Rome, Italia BLANC-PAMARD Chantal, CYRS, Paris BLOCH Maurice, London School of Economics and Political Sciences, Londras, Orande-Bretague BONNEMAISON Job! (†) BONNET Doris, URD, Paris BONNIOL Jean-Luc, Universit Air-Marsille III, Aix-en-Procesca BONTE Pierre, CARS, Paris BORGEAUD Pierre, Université de Genère, Suisse BORGES PEREIRA Joan Baptista, Université de São Paulo, Brisil BOUJU Jacky, Université de Provence, Aix-en-Provence - Marseille BOULENTER Georges, CARS, Paris BOURGEOT André, CNRS, Paris BOYER Pascal, CARS, Lyon BOYER Véronique, CARS-IRD, Musés Gorlei, Belon, Brisil BRETON Alain, CNRS, Nations BRETON Roland, Universial de Yamerdi, Cameroun BRETON Stephane, EHESS, Paris BRIL Blandine, EHESS, Poris BRISEBARRE Anne-Marie, CARS, Paris BROMBERGER Christian, Université de Provence, Aix-on-Provence - Marseille BUCHER Bernadette, Université Fordram, Nav York Elets Unis BURRIDGE Kennelm, Université de Colombia britannique, Vencouver, Canada CADOLET Anne, COLS, Paris CAILLET Laurence, Université Paris X - Nanterre, CALAME-GRIAULE Geneviève, CARS, Paris CARDONA Giorgio (†)

CARNEIRO DA CUNHA Maria, Università de São DURAND Jean-Yves, Université du Minho, Braga, Paulo, Bresil Portugal CARTRY Michel, EPHE, & section, Paris ECHARD Nicole (†) CASARIS Dominique, CARS, Paris FAVRET-SAADA Jeanne, EPHF, 5 without CELESTINO Olinda, CVRS, Paris CENTIJVRES Pierre, Université de Neuchâtel, Sieuse FEST Harvey H., Université McMaster, Hamilton, Canada CHAPMAN Anne, CARS, Paris PIELOUX Michèle, GARS, Paris CHARACHIDZE Georges, 184100, Paris PRIEDBERG Claudine, MNHV, Paris CHARUTY Giordana, CARS, Paris GABORTEAU Marc, CNRS, Poris CHAUMEII. Jean-Pierre, CARS, Paris GALATY John, Université McGill, Montréal, CHAUVEAU Jean-Pierre, IRD. Montpellier Canada CHEVALLIER-SCHWARTZ Morique, CNRS, Paris GALEY Jean-Claude, EHESS, Paris CHIVA Isac, EHLSS, Paris GALINIER Jacques, CVRS, Nantore CHRÉTIEN Jean-Fierre, CARS, Paris GARANGER Iosé, Université Parts 1 - Parthéon-Sen-CLAVERIE Elisabeth, CMRS. Paris bonne, Paris CLIFFORD James, Université de Californie, Santa GARCIA RUIZ Jesus, CARS, Paru Cruz Etats Unis GAUCHAN Joseph, Université de Michigan, Dear-COUN Gilles, Paris born, Flats-Unis COLLET Serge, Université de Hambourg, Allemagne GEISTDOERFER Aliene, CNRS, Pans CONDOMINAS Georges, EllES, Paris GELLNER Ernst (†) CONTE Edouard, CNRS, Paris GLOWCZEWSKI Barbara, CVRS, Paris COPANS Jean, Université de Picardia - Jules Verne, GODELIER Maurice, EHESS, Paris Amien GOKALP Alun, CVRS, Brillin COPET-ROUGIER Elisabeth (†) GOSSIAUX Jean-François, EHESS, Paris COQUET Michele, CNRS, Paris GOUDINEAU Yves, IRD, Singapour, Malmire CORREA Marisa, Université de Campinas, Brisil GUEDON Marie-Françoise, Université d'Ottate, CRESSWELL Robert, CVRS, Paris Canada CROGNIER Emile, CVRS, Aix-en-Promua GUERMONPREZ Jean-François, CARS, Parus DARNELL Regna, Université de Western Ontario, GUGGENTIEIM Scott, Banque mondiale, Washingion, D.C., Essis-Unis London, Canada GUILLE-ESCURET Georges, CARS, Paris DAVIS John, Université d'Oxford, Grande-Brotagne GLTILERMOZ Alexandre, CARS, Paris DELAPORTE YVCS, CARS, Paris DELUZ Arianc, CNRS, Paris HAMAYON Roberte, EPIIE, 5' section, Paris HANDMAN Marie-Elisabeth, EHESS, Paris DESCOLA Philippe, EHESS, Paris HANN Christopher, Wusenschaftskolleg zu Berlin, DESVEAUX Emmanuel, EHESS, Paris Berlin, Allemagne DEVISCH Renaat, Université catholique de Louvain, Belgague HARTOG François, EHESS, Paris HASTEROK Rupert, EHESS, Paris DIAS Nelia, Université nouvelle de Lisbonne, Portugul HERFITER Françoise, Collège de France, Paris DI BELLA Maria Pia, CARS, Paris HERRENSCHMIDT Olivier, Université Paris X-DIBIE Pascal, Université Ports 171, Paris Nations, Nations DIEU Michel (t) HERRENSCHMIUT Clarisse, CVRS, Paris DIGARD Jean-Pierre, CVRS, Poru HIERNAUX Jean (†) DOUAIRE-MARSAUDON Françoise, CARS, Mar-HOUSEMAN Michael, EPHE, 5' section, Paris DOZON Jean-Pierre, ORSTOM, Paris HUBERT Annie, CARS, Bordeaux DRESCH Paul, Université d'Oxford, Oxford, Grande-INGOLD Turn, Université d'Abendeen, Counde-Brewene Bretarne DREYFUS Simone, EHESS, Paris IRWIN Geoffrey L. Université d'Auchland, Nouvelle-Zilande DUPUIS Annie, CVRS, Paris IZARD Michel, CARS, Paris DURAND Jean-Louis, CARS, Paris

JAMARD Jean-Luc, CNRS, Paris JAMIN Jean, EHESS, Paris

JESPERS Philippe, Université libre de Bruxelles, Bruxelles, Belgique

JEUDY-BALLINI Monique, CVRS, Paris

JUILLERAT Bernard, CNRS, Paris

KEESING Roger (†)

KLOOS Peter, Université de Leyde, Pays-Bas

KRAUSKOPIF Gisèle, CVRS, Nanterre

KUPER Adarn, Université Brunel, Uxbridge, Grande-Bretagne

I ALLEMAND Suzanne, CNRS, Clemont-Ferrand

LAMAISON Pierre, CVRS, Paris

IANDABURU Jon, CNRS, Paris

**1EACH Edmund R. (†)** 

LEAVIIT John, Université McCell, Montréal, Canada

LEGROS Dominique, Université Concordia, Muntreal, Canada

LE MOAL Guy, GNRS, Paris

LEMOINE Jacques, CNRS, Paris

LEMONNIER Pierre, CARS, Paris

LENCLUD Gérard, CARS, Peru

LEVINE Daniel, MNIN, Paris

LEVI-STRAUSS Claude, de l'Academie française, Collège de France, Paris

LIBERSKI Danouta, CARS, Peris

LIENHARIT Godfrey (†)

LINDBERG Christer, Université de Lund, Lund, Suide

LIVE Yusion, Paris

LLOBERA Joseph R., Université de Londres, Grande-Breugne

LOVEJOY Paul E., Université de York, North York,

LOWY Michel, CARS, Paris

MACDONALD Charles, CVRS, Muscille

MAHE Alain, EHESS, Paris

MAHIAS Marie-Claude, CARS, Paris

MALAMOUD Charles, EPHE, 5' section, Parts

MARCHAL Jean-Yves, IRD, Paris

MARKOVITS Francine, Université Paris X - Nanterre, Nanterre

MARY Alain, CNRS, Marseille

MATHIEU Nicole-Claude, EHESS, Paris

MAUZE Marie, CVRS, Paris

MEHLASSOUX Claude, CARS, Paris

MELHUUS Marit, Université d'Oslo, Oslo, Norvège

MENGET Patrick, EPHE, 5' section, Paris

MERCIER Jacques, CNRS, Natione

MEUNIER Jacques, Paris

MEUR Gisèle de, Université libre de Bruxelles, Belgique

MEYER Fernand, CARS, Paris

MOISSEEFF Marika, CARS, Paris

MOUNTE-FORAVANTI Antoinette, CVRS, Paris

MONINO Yves, CMS, Paris

MONOU-BECQUELIN Aurore, CNRS, Nantene

MOORE John H., Université d'Oklahoma, Norman, Etats Unis

MULLER Jean-Claude, Université de Montréal, Canada

MYERS Fred, Université de New York, Etats-Unis

OLIVEN Ruben George, Université de Porto Alegre, Porto Alegre, Brésil

OLIVIER DE SARDAN Joan-Pierre, CARS, Mossille

OPPTIZ Michael, Université libre de Berlin, Allemagne

ORTIGUES Edmond, Paris

PARKIN David, School of Oriental and African Studies, Londres, Grande-Bretague

PAULME Denise (†)

PAUWELS Simonne, CARS, Paris

PEETERS Alice, MYHN, Paris

PELRAS Christian, CARS, Paris

PERRIN Michel, CNRS, Paris

PERROIS Luuis, IRD, Paris

PETREQUIN Fierre, CARS, Besançon

PIAULT Marc Henri, CNRS, Paris

PINA-CABRAL Joan de, Université nouvelle de Lisbonne, Portugal

PINGAUI) Marie-Claude, CARS, Paris

PUPONIC Alexandre, CARS, Paris

PORQUERES i GENE Enric, EIIESS, Paris

POUILIAN Jean, Paris

PRADELLES DE LATOUR Charles-Henry, CARS, Paris

PRAT i CAROS Joan, Université de Barcelone à Torragone, Espagne

PRICE Richard, Université de Minnesota, Minneapolis, Etats-Unis

PRICE Sally, Université de Minnesota, Minneapolis, Etats-Unis

PULMAN Bertrand, Université Paris V - René Descaries, Paris

QUESNEL André, IRD, Paris

RABAIN-JAMIN Jacqueline, CVRS, Paris

RABINOW Paul, Université de Californie, Berkeley, Etats-Unis

RACINE Luc, Université de Montréal, Canada

RAULIN Anne, Université Paris V - Rant-Descartes, Paris

RAZON Jean-Patrick, Pans

RENARD-CASEVITZ France-Marie, GARS, Paris

REVEL Nicole, CNRS, Paris

RIESMAN Paul (†)

RIGOULET David, Paris

RIVIÈRE Claude, Université Paris V-René-Descartes, Paris

RIMERE Gilles, EHESS, Paris

ROBINEAU Claude, IRD, Paris

RUPP-EISENREICH Britta, EHESS, Paris

SAIGNES Thierry (†)

SALES Anne DE, CARS, Nature

SARASWA'II Baidyanath N., North-Fastern Hill University, Shillong, Inde

SCHIPPERS Thomas K., Université de Nice-Sophia Antipolis, Nice

SCHMITT Jean-Claude, EHESS, Paris

SCHMITZ Jean, GARS, And

SCUBLA Lucien, CVRS, Paris

SEGALEN Martine, CVKS, Paris

SEVERI Carlo, CARS, Paris

SIGAUD Lygia, Université fédérale de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brésil

SINDZINGRE Nicole, CVRS, Paris

SISSA Giulia, CNRS, Ports

SKALNIK Peter, Université Charles, Frague, République tchèque

SMITH Pierre, CARS, Paris

SPERBER Dan, CARS, Paris

SPINI Tito, Rome, Italie

STAHL Paul-Henri, EIIESS, Paris

STOCKOWSKI Wiktor, EHESS, Paris

STOLLER Paul, Université de West Chester, West Chester, Pennsylvanie, Etats-Unis

SUGITA Kurumi, CARS, 1300

SURRALES i CALONGE Alexandre, Paris

TAYLOR Anne Christine, CARS, Paris

TCHERKEZOFF Serge, EIIESS, Marielle

TERRADAS SABORIT Ignasi, Université de Barce-

TESTART Alain, CVRS. Paris

THERRIEN Michèle, INALCO, Paris

TOFIN Gérard, CNRS, Paris

TORNAY Serge, Université Paris X - Nantere, Nantere

TOUMARKINE Alexandre, Université Galata-Saray, Istamboul, Turquie

TREMBLAY Marc-Addlard, Université Laval, Sainte-Foy, Canada

TRIAUD Jean-Louis, Université de Provence, Aixen-Provence - Morseille

VALERI Valerio (†)

VANDERMEERSCH Bernard, Université Bordemix I, Tolence

VERDON Michel, Université de Montréal, Canada

VIDAL Denis, IRD, Paris

VIENNE Bernard, IRD, Paris

VILLE Jean-Luc, CNRS, Paris

VINCENT Odile, Mission du Patrimoine ethnologique, Ministère de la Culture, Paris

VIROILE Marie, CARS, Paris

VITEBSKY Piers, Université de Cambridge, Grande-Bretagne

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, Musés national, Rio de Janeiro, Brésil

WACHTEL Nathan, Collège de France, Paris

WENDLING Thierry, Paris

WHITEHEAD Neil L., University du Wisconsin,

Madison, Wisconnia, Flats-Unis

WILLIAMS Patrick, CARS, Paris

XANTHAKOU Margarita, CARS, Paris

ZEMPLEM András, CARS, Nanterre

ZONABEND Françoise, EHESS, Paris

Les entrées signées « AD. » sont publiées sous la responsabilité du comité éditorial.

Les traductions de l'anglais ont été réalisées par Anne Gottman, Noal Mellott et Aurélie Troy, la traduction du portugais est duc à Marie-Christine Figueiredo-Biton.



URSS (CEI)
Les anthropologies

الاتحاد السوفياتي الانتروبولوجيات الروسيّة والسوفياتية

نشات الإثنوغرافيا- محافظة على اصطلاحها حتى يومنا هذا- في روسيا عام 1845 مع تأسيس الجمعية الروسية للجغر افيا في سان بطرسبورغ التي كان قسم الإثنوغرافيا فيها مصدر عمل هام لجمع المواد، أولا عن الشعوب غير السلافية للإمسير اطورية، ولاحقا عن شعوب روسيا وبيلاروسيا وأوكر انيا. لا تزال سان بطرسبورغ (لينبنغراد) أبرز مركز للبحث ولعالم المناحف الروسي، ثم السوفياتي. استندت أعمال هذه الفترة الرائدة بشكل خاص على الأداب والفنون الشعبية. عام 1860، تأسست في موسكو جمعية أصدقاء العلوم الطبيعية متضمنة شعبة إثنوغرافيا وأنتروبولوجيا طبيعية، فابعنت الإثنوغرافيا عن الفولكلور مقرّبة إياها من العلوم المنهجية. نحو هذه الحقبة، بدأ الفكر الألماني يمارس على الأنتروبولوجيا الروسية تأثير ا ظل مستمرا لفسترة طويلة. سيطرت النشوئية في نهاية القرن التاسع عشر بعمق على الأنتروبولوجيا والتاريخ، واستمرت تغذى، بعد ثورة 1917 لكن من زاوية ماركسية-تحليلا للمجتمعات المعنية عملا على استطلاع "مراحل" يميز تعاقبها تاريخ البشرية. لازمست الانتشارية تطور الأبحاث الإثنوغرافية عن أسيا الروسية التي فضلت دراسة الـثقافة الماديـة والنشاطات الاقتصادية والديانة (لا سيما الشامانية) على تحليل الأنظمة الاجتماعية. ولقد عرف الاهتمام بالثقافة المادية ازدهارا كبيرا مع إنشاء المتاحف الإثنوغرافية الأولى. يعتبر الإثنولوجيون الروس كوارثين لتقليد قديم يهوى الاطلاع على المجتمعات "القديمة" للإمبراطورية، كما أنهم لا يزالون هواة متنورين إلى حد كبير سائرين في خطى المستكشفين والرحالة الذين سبقوهم.

إلا أن ما أتوا به يستحق الذكر. في سنوات 1870- 1880 حمل الغاء القنانة وبروز تيار شعبي يعتزم توحيد الشعوب السلافية الإنتولوجيين إلى الاهتمام بالعالم الريفي وإلى العمل بشكل خاص على العائلة والجماعة الفلاحية التقليدية التي تعتبر كمؤسسة "بدائية" ودائمة في أن للمجتمع الروسي. ساهمت أعمال من. كوفالفسكي بشكل خاص في رسم ملامح خصوصية روسية استند إليها لينين.

هكذا اقترحت باكرا جدا نظرتان لميدان البحوث موضوع الإثنوغرافيا، متعارضتان ومتكاملتان في أن، كما يظهره جيدا تقسيم العمل العلمي الذي ساد بعد 1917: بهذا الخصوص، لم تشكل الثورة أية قطيعة في تاريخ الأنتروبولوجيا الروسية.

يرى البعض أن الإثنوغرافيا تميل إلى دراسة تجريبية للثقافات "البدائية" ولبقايا مسمات قديمة في المجتمعات الحديثة. أدخل س.م. شيروكوغوروف عام 1923 فكرة الإثنية ليس فقط للدلالة على ما تصوره الثقافة بل أيضا على ما قد يسمّى بالشأن الإثني أو اليوية الاثنية، فأخذت تمثل مادة إلهام أعمال عديدة حتى يومنا هذا (أ.ف. بروملي). يعتبر أخرون الإثنوغرافيا كعلم تطور الحضارات؛ باستثناء أعمال ب. فلايميرشوف مسئلا عين "الإقطاعية "المغولية، لم يوضح الإثنوغرافيون هذا التصور بل المستشرقون ومؤرخو القرون الماضية باعتبارهم ورثة تراث عريق في البحث، توحد هذان التياران في مسيرة تاريخانية ساهم فيها الأول بالتشديد على التكوين الإثني فيما نوم الثاني بالخصوصيات المحلية للتشكيلات الاقتصادية والاجتماعية (فكرة المجتمعات "الشرقية").

بعد 1917، عرفست الإنتوغرافيا ازدهارا كبيرا، في الوقت الذي سُخُرت فيه لا سيما مسع الألسنية لخدمة أهداف الدولة الاشتراكية التي أكملت وطورت أهداف النظام السابق في ما يتعلق بإدراج الشعوب الأسيوية "البدائية" أو البدوية في المجمل الذي يسيطر عليها الروس. احترمت السياسة الجديدة لاحتواء تلك الشعوب قاعدتها الأرضية وهويتها الألسنية والثقافية، وجزءا من نمط معيشتها. وتتابع جمع الموادير افقه عمل التنوغرافيا تطبيقية: دعم علمي من قبل الإدارة، إنتاج وثائق تربوية، إنشاء مراكز ثقافية وتعاونيات متخصصة في تطور النشاطات "التقليدية"، الخ. في بداية العشرينات، أو كل السي ف. ج. بوغور از إنجاز برنامج هام للبحث المكثف يتوقع إرسال عشرات الإثنوغرافيات المنتوعرافيات المختصة، مثل معهد المسار أكاديمية علوم الاتحاد السوفياتي ومختلف المؤسسات المختصة، مثل معهد شعوب الشمال؛ تأسيس مجلة التوغرافيا عام 1926 التي أصبحت الإثنوغرافيا السوفياتية عام 1931.

كذلك خصنت الماركسية الرسمية الإنتوغرافيا بمهمة "نظرية" لكونها علما مساعدا للستاريخ مثل الانتروبولوجيا المادية والالسنية، وتنطوي هذه المهمة على إظهار شكليات تطسور المجتمعات، بينما استدت الأطر الفكرية التي فرضت على العلم إلى كتاب أنجلز أصسل العائلة والملكية الخاصة والدولة الذي وضع أساسات "النظرية" الماركسية في الأنتروبولوجيا، ابستاء من العثرينات انتشرت الإنتوغرافيا السوفياتية أكثر فأكثر على هامش الانتروبولوجيات الوطنية الأخرى.

ولا تنفصل "السجالات" العلمية التي تجريها عن الإطار العقائدي الذي حددته السلطة عبر الحلقات الأكاديمية أو بشكل مباشر، والذي كان عرضة لمتغيرات مرتبطة بالمعطيات السياسية، نجد مثالا جيدا عن طبيعة وأبعاد تلك السجالات في المناقشات حسول وجود نمط إنتاجي "أسيوي" لا يمكن تقييم تطوره في نهاية العشرينات وبداية الثلاثيات دون الأخذ بعين الاعتبار للصعوبات الاستراتيجية التي كابدها الاتحاد السوفياتي والكومنترن في تعريف خطة عمل تجاه الغرب الوطني الصيني والحزب الشيوعي الصيني والحزب الشيوعي الصيني، في هذا السياق العام نفسه فصل ستالين عام 1950 الجدل حول العلاقات بين اللغة والثقافة.

هكذا قطعت الأنتروبولوجيا السوفياتية عن البحوث العالمية وعن أبرز التيارات الفكرية التي عبرتها لتتابع بعد الحرب العالمية الثانية في كلام خشبي، السجالات القديمة

عينها التي تحجب التنوع المتزايد لوجهات النظر، كما لاحظه م. فورتس (جلنر، 1980). السنكمل العمل الإثنوغرافي داخل أراضي الاتحاد السوفياتي بعد أن أوقفته الحرب، وظهر في نشر دراسات إحادية وملخصات إقليمية مقارنة وأطالس ثقافية تكثف، في ما يخص أسيا السوفياتية، اهتماماً جديدا بدراسة أشكال النتظيم الاقتصادي والاجتماعي، كما بدراسة الأشكال المعاصرة للشأن الإثني، وخروجا من الحقبة "الفولكلورية" للثلاثينات والأربعينات، كذلك أولى الأخصائيون السوفيات اهتماما جديدا، ابتداء من السبتينات، بمجتمعات العالم الثالث، داخل معاهد مختصة تعاونت فيها الإثنوغرافيا معلوم أخرى.

أشرف بروملي عام 1977 على تحديد "الوضع الراهن" للإنتوغرافيا السوفياتية التمي ظهررت كعلم لا يسزال برزح بعمق تحت إشكاليات العقسود السالفة. إلا أن ل. دروبيزهيفا قدم أبحاثا مكرسة للمجتمع السوفياتي المعاصر تعارضت تحت اسم "السوسيولوجيا الإثنية "التاريخية"، لكنها نمت عسن إرادة تغيير تجلت كذلك في النتائج التي توصلت اليها الأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية الغربية: فهي تساهم مثلا في نشوء الدراسات عن المجتمعات الرعوية البدوية الأسيوية (أ.م.كازانوف).

انعكس هذا الانفتاح بشكل مؤسسي، كما تشهد عليه محاضرة بورغ وارتنشتاين (1976)، حيث تواجهت مناهج ونتائج الإنتوغرافيا السوفيائية والانتروبولوجيا الغربية (جلنر، 1980). كذلك جدد سوفيائيون وأميركبون، عام 1977، علاقات انقطعت لفترة طويلة دون أن يسندثر أشر تعاونهم الذي ولا من بعثة جيزوب لشمال الهادئ (1900–1900) التسي نظمها ف. بواس وشارك فسيها بوغوراز وجوكلمون وستنبرغ الذين يعتبرون من بين أبرز أسماء الأنتروبولوجيا الروسية لمطلع القرن العشرين. وقام علماء أشار وألسنيون وأنتروبولوجيون متخصصون بأبحاث بين سيبيريا الشرقية والإسكا أفضت السي تجهيز معرض "ملتقى القارات" (واشنطن، 1988؛ سياتل، 1989) الذي قدم لمحسة "مؤثرة" عن غنى المجموعات السوفياتية (لاسيما متاحف سان بطرسبورغ) والذي أظهر فيرسه الوافر استمرارية وحيوية البحث الإثنوغرافي في الاتحاد السوفياتي.

منذ قرن ونصف، جمع الإثنو غرافيون الروس ومن ثم السوفيات كمية "ضخمة" من معطيات شكلت مادة العديد من الدراسات الإحادية والمؤلفات النظرية.

وإذا ما اسمتمرت هذه الأنتروبولوجيا بالانفتاح على المواجهات الخارجية وتوصمات إلى اكتساب استقلالية فكرية حقيقية، فلا شك أنها لن تتوان عن أن تحتل سريعا مكانة مميزة داخل الحلقات الأنتروبولوجية العالمية.

ب. بونت، م. ایزار، ج. انکلود

Bromley V. Yu., 1070, "Problems of primitive society in Soviet Ethnology", in S. Diamond (ed), Toward a Marxist anthropology, La Haye-Paris-New York, Mouton. DUNN S.P., 1982, The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production. Londres. Routledge et Kegan Paul.- Ethnography and Related Sciences, 1977, Moscou, USSR Academy of Sciences.- GELLNER E. (ed.), 1980, Soviet and Western Anthropology, Londres, Duckworth,- Recherches

internationales à la lumière du marxisme, 1967, 57- 58, Premières sociétés de classes et mode de production asiatique.

#### Méthode ethnographique

اثنوغرافي (منهج)

#### 1-البعث الميداني الإثنوغرافي

غالباً ما كانت تستعمل عبارتا "إثنولوجيا" و"إثنوغرافيا" في فرنسا، حتى الحرب العالمية الثانية، بلا تمييز، إشارة إلى واحد من العلوم الإنسانية كان يميل حصريا إلى دراسية المجتمعات " البدائية". وعندما كان يتم التمييز بينهما، كان من المتفق عليه اعتبار مهمــة الإثنوغرافـيا جمع المواد التي تحللها الإثنولوجيا. هناك كتابان نشرا بعد الحرب، متولدين عن اختبار فكرى طويل، ليعطيا الإثنوغرافيا وضعيتها : كتبيب الإثنوغرافيا ل.م. مـوس (1947) ومسنهج الإنتوغرافيا ل. م غريول (1957). وعندما قام ك. ليفي -ستروس (1958)، بنقل عبارة "أنتروبولوجيا" من الولايات المتحدة إلى فرنسا في الخمسينات، فرض على الإثنوغرافيا مهمة جمع المعطيات، وعلى الإثنولوجيا مهمة تحضير مادتها على صعيد المجتمعات الخاصة، وعلى الإنتروبولوجيا مهمة إجراء التحليل المقارن للمجتمعات والثقافات، وتغذية التأمل النظري. هكذا تتدخل الإثنو غرافيا في المسرحلة الأولى من العمل الأنتروبولوجي، المرحلة " الميدانية"، بحيث أنه عندما نستكلم عسن " مسنهج اثنوغرافسي"، نقصد مجمل المناهج التجريبية - أو الطرائق - التي بواسطتها يقيم الإثنولوجي في حالة البحث الميداني العلاقة ذات المردود العلمي الأكثر بينه وبين ميدانه. بهذا الخصوص يصبح التحدث عن "منهج ابتوغرافي" بالمفرد مخادعا بعسض الشيء: إن تنوع المجتمعات وحالات البحث الميداني من جهة، وأهمية شخصية الباحث في إقامة علاقت بالمبيدان من جهة أخرى، يمنعان إمكانية ذكر وجود -وملاءمــة- نُوع من منهجية إجمالية تكون مسيرتها قابلة للتعريف الدقيق، مع أن ذلك لا يتناقض مع كون جمع بعض المعلومات يتطلب بوضوح اعتماد منهج بالغ الدقة، وحتى مشقر أحياناً. في السياق الغامض للمنهج الإثنوغرافي، يمكننا إذا فصل "تقنيات للبحث الميدانسي": فإجراء مسح للأراضي، وجمع أنساب أو اصطلاحات القرابة، ودراسة نظام زراعيى، ولا ناخذ هنا إلا بعض الأمثلة، هي نشاطات ميدانية خاضعة لاستعمال بعض من هذه التقنبات.

ينبغي التفتيش عن خصوصية الاستطلاع الإثنوغرافي ضمن سياق البحث الميداني الذي يمنح الفرادة لما يصطلح على تسميته اليوم "المقاربة الأنتروبولوجية" للظواهير الاجتماعية والثقافية. ضمن مفهوم البحث الميداني الإثنوغرافي، هناك فكرة البحث الميداني المباشر الذي يقوم به الإثنولوجي في سياق علاقة معاشة في "ميدان"، أي في مجيتمع يقبل الباحث أن ينغمس فيه، أحيانا خلال أشهر عديدة، وحتى سنوات عديدة أيضا، جاعلا من نفسه شاهدا بقدر ما هو باحث ميداني.

#### الميسدان

يشير الإثنولوجيون بكلمة "ميدان" إلى حيث يتوجهون لمراقبة حياة مجتمع وجمع معلومات عنها يقدّمها المعنيون أنفسهم بصورة مباشرة. إن العمل الإثنوغرافي بامتياز هيو العمل الميدانية. غالبا ما ذكر الباحثون الخصائص المادية والأخلاقية لهذه الحالة، كما تشهد عليه مؤلفات مختلفة مثل يوميات بالمعنى الدقيق للكلمة ل.ب. مالينوفسكي (نشر بعد وفاته، 1967)، أفريقيا الشيح بالمعنى الدقيق الكلمة ل.ب. مالينوفسكي (نشر بعد وفاته، 1967)، أفريقيا الشيح ل،م.ليريس (1954) أو المداران الحزينان ل.ك.ليفي-ستروس (1955). نكتفي هنا، بدل أن نعدد الإثنولوجيين، بأن نشير إلى أنهم لم يدرسوا خلال وقت طويل إلا المجتمعات البعيدة، "البدائية"، "السبرية"، التي غالبا ما كانوا يصلون اليها بعد رجال الإدارة والمبشرين، إلا إذا صدف وصولهم اليها قبلهم. إن توسع الطريقة الأنتروبولوجية إلى المجتمعات الصناعية، اليوم، وشبه غياب الشعوب التي تعيش بعيدا عن "التقدم" قد أفر غا كلمة "ميدان" من جزء كبير من قيمتها الإيحانية، مع أن هذا الأمر لم يسيء إلى الملاعمة المنهجية لاستعمالها.

بالعودة إلى صيغة شائعة الاستعمال، نقول إن الميدان هو " مختبر" الإثنولوجي: فالمهمسة الأولى لهذا الأخير هي "العمل الميداني"، إلى حد أنّ "الميدان الأول" هو "المجال الاختـباري" الدي يحدد مصير مهمة. هكذا يتخذ الاختبار الميداني الأول طابعا تكريسيا بعيض الشيء، على الأقل قبل الانطلاق، أو لدى العودة؛ أما البقية، أي العمل هو نفسه، فإنه له م يفتأ يشكل موضوع تساؤلات الإثنولوجيين، أكانت هذه الأخيرة تختص بمرحلة حدوثه أو غائبية. إنّ أقبل منا يمكن قوله هو أنّ الميدان هو "المكان" حيث يضع الإثنولوجي قيد الاختبار نوعاً من الصراع الوجودي بين الضمير الصالح (ضمير العالم) والضمير السيء (ضمير الشهد غير الأمين): لقد قورنَت الحياة الميدانية بالخدمة العسكرية أو الفيتي الكشاف، وعمل البحث الميداني بالتصعلك أو التحقيق البوليسي. لنستمع إلى ك. ليفي - ستروس (1985) يتكلم بعد عودته من الغابة الأمازونية: " يجب أن تبكر مع طلوع الفجر، وتبقى مستيقظا حتى ينام أخر شخص، وأحيانا أن ترصد الرقاد؛ أن تجتهد في البقاء غير منظور مع كونك حاضرا أبدا؛ أن ترى كل شيء، تحفظ كــل شيء، تدون كل شيء، وتُبدي تطقلاً قد يكون مخزيا، وتستجدى المعلومات من غلام الشعث، وتبقى جاهزا دائما للاستفادة من لحظة بشاشة أو تغافل؛ أو أن تعرف جيدا أن تكبيت خلال بعض الأيام كل فضول وأن تقبع في الرصانة التي يفرضها تغير في مزاج القبيلة".

بديه ال يكون هناك حالات ميدانية بقدر ما هنالك من مجتمعات، ولكن أيضا من الإثنولوجيين في أي حال، لا توجد قاعدة أخرى لتدبير وجود الباحث في ميدانه غير قاعدة احترام أولنك الذين يستقبلونه، وليس دائماً بطيبة خاطر: إذا كان شرف الأنتروبولوجيا يكمن في رفضها الإدلاء ببعض التقييم عن المجتمعات أو الثقافات، فإن هذا الممثال الكبير لأدبيات هذا العلم يُطبَق أو لا على الميدان. وليس سهلا هذا الارتحال عين المذات، والطباع، والمديرات الثقافي. عندما أنجز الإثنولوجيون تصور "مُراقبة مشاركة" وهمية، تقوم وظيفتها على تذويب وجود المشاهد ضمن المشاهدين، كانوا

يقصدون هدم الصورة التي يقدمونها إلى "السكان الأصليين" أكثر من بناء صورة يقدمونها عن أنفسهم. إن "موضوعية " النظرة الأنتروبولوجية التي لا يمكن بلوغها تجد وضعيتها في مكان ما بين وهم الذوبان وطابع الوجود الدخيل غير القابل للإخفاء. أما بخصوص الضمير السيء الملازم للحالة الميدانية، فإنه يولد من شعور دائم بخيانة أولىنك الذين قد توصلنا إلى كسب ثقتهم، بما أننا لم نخبرهم عن "حقيقة" ما جننا نقوم به عصندهم، وأنسنا سنغادرهم يوما بلا رجوع. وإذا كان هناك انغماس، يجب أن يتحكم به، باسم أولوية جمع المعلومات، أو التعرض الدائم لخطر عدم التمكن يوما من المشاهدة وطرح الأسئلة. يدرك الإثنولوجيون جيدا مفارقة مسارة الزائر الغريب: إما ألا يفشي المسار شيئا، طبقاً لقانون سرية كل حالة مسارية، وتكون خطوته عندنذ معدومة المردود العلمسي، وإما أن يستكلم، فييخون أولىنك الذيان قد جعلوا منه فردا منهم. قليلون هم الإثنولوجيون الذيات الاختسيار قد تابعوا عملهم: وتبقى حالة الانتزوبولوجي الألماني كورت نبموانداخو استثنائية.

إن الشكليات الاعتيادية بعض الشيء للنشاط الميداني قد حددت تدريجيا على مدى تاريخ الأنتروبولوجيا. بعد زمن الإثنوغرافيات التوسعية التي تتميز بجمع موحد تقريبا للمعلومات بالقرب من عدة مجموعات سكانية على نفس الأرض و "الغزوات" المستعددة التوجهات عموما، تمّ التوصل إلى أبحاث ميدانية مكثقة طويلة الأمد، على مثال تلك التي أجراها ب مالينوفسكي في جزر تروبرياند. إن بعض الأنتروبولوجيين قد تركوا العمل الميداني باكرا من أجل عمل المكتب، ولم يكف أخرون عن "العودة ثانية" السي المسيدان، لكي يزيدوا من اختباراتهم؛ وأخيرا كرس أخرون أنفسهم بالكامل لدراسة مجستمع أو اثنيسن. هكذا، على غرار مالينوفسكي الذي سبق أن ذكرناه، نشأت علاقات متميزة بيس الثولوجييس و"مياديسنهم": إن ف بسواس هو رجل شعب كواكيونل، متميزة بيس الثولوجييس و"مياديسنهم": إن ف بسواس هو رجل شعب كواكيونل، وإ.ا.ايفانور وبينشارد رجل شعب نوير وشعب أزاند، ور فيرث رجل تيكوبيا، إلخ. وإن هذه العلاقة للإثنولوجي مع مجتمع أو "إثنية" هي في أساس النراسة الإحادية.

يطيب للإنتولوجيب السيوم القول أن هناك ميادين جديدة للاستكثاف، أولا في مجتمعاتهم الخاصة، في قسرى الغرب ومدنه؛ وفي الوقت نفسه أنهم يأسفون لكون المياديس "الأجنبية" تغلق ابوابيا أماميم، أو تصبح صعبة الوصول، بالأخص نظرا إلى المياديس "الأجنبية التشار الأبحاث تبطل ريبة أمم العالم الثالث الصغيرة تجاه الأنتروبولوجيا. إلا أن حقيقة انتشار الأبحاث تبطل السي حد كبير هذا التشخيص المضاعف: فبينما لا تزال الميادين "الجديدة" بعيدة جدا عن الوفاء بوعودها، يستمر السجال الأنتروبولوجي دائرا حول مصادره التقليدية، كما يبينه السستمرار الأبحاث الحالية عن المجتمعات الأوسترالية أو الهندية الأميركية الشمالية مثلا. أن أهمية القلق الساذج من إمكانيات "بلوغ الميدان" تكمن على الأقل في إزالة الهالة عن الجغر افسية السياسية، فردية بدرجة كبيرة، لكنها وللأسف تخضع أكثر فأكثر للاعتباطات المجنر افسية السياسية. إن اعتبار أن المشروع الفكري للانتروبولوجيا يضمحل مع انتهاء الميديس يعنسي التغاضي عن أن تقدم المعرفة لم يعد يعتمد على تكديس المعلومات عن المجسمعات "الأخرى، مسن حيث أن كمية المواد غير المستثمرة تبقى لامتناهية، وأن المنظرية الأنتروبولوجية لميا اعتقدنا أننا قد المنظرية الأنتروبولوجية لم عن من حيث أن كمية المواد غير المستثمرة تبقى لامتناهية، وأن حلناها.

#### البحث الميداني

إن الحالمة الميدانمية هي حالة تواصل: يُطلب بشدة من المبتدئين أن يعرفوا لغة المجمتمع المضميف أو لغة محلية للتفاهم بين الشعوب المجاورة- على الأقل للتمكن من مراقبة أقسوال المعنيين. وإن غانية الحالة الميدانية هي جمع المعلومات: إنّ هذا الأخير يجبب أن يمتم دون اسمتبعاد مسمبق لمبعض أنواع المعطيات أو جعل غاية التفتيش موضوعية، على الأقل في الفترة الأولى. فالبحث الميداني هو مشروع منهج فردى للعمال - لا يمكن أن يوجد "منهج بحث ميداني" عام بالمعنى الكامل للكلمة- لكنه أيضاً عملية تواصم وجدانسي منا بين الأشخاص، ومسألة حظ، وحدة " نظر " كذلك : إن المشاهدة المباشرة تعمل على مادة خام، غير متجانسة، بل متنافرة أيضا، لكن لا مثيل لنوعيستها؛ ويمثل دفتر اليوميات الميدانية أداة تكميلية غنية بمعطيات البحث الميداني بكل معمنى الكلممة، عمندما لا يوفس هذا الأخير كامل المعلومات المنتظرة: إذا كانت هناك مراقبة مشاركة بالفعل فإننا نجد النتيجة الكاملة لها في "وقائع" مثل لقد أكلنا الغابة (1957) ل.ج. كوندوميسناس. حتى وإن لم تكن المشاهدة صامتة بالكامل، بل تعتمد على العكيس على استدراج مدروس للكثير من " المخبرين"، فإن المشروع الإثنوغرافي غالبا ما يتكيف بصعوبة غير متوقعة: إن الانتقال إلى البحث المبداني المباشر هو ضروري عامية، حيتي وإن ليم يود ذلك إلا لتحضير تلك المفردات والمصطلحات والتسميات والبسيانات والستعدادات والمخططسات العديدة التي تؤلف كلها جزءا كبيرا من الأدوات. ومن أجل إعطاء طابع منهجي للبحث الميداني، وتجنَّب أن يواجه الباحث تعطيلًا مفاجنًا، تح باكرا جدا تحضير كتب إرشادات للبحث المبداني قريبة من البيانات التفصيلية عن معالجة المواضيع وطرح الأسئلة، التسى يعود تاريخها إلى فترة قديمة بقدر تاريخ الاستعمارات والإرساليات التبشيرية. إن المنموذج الحديث لهما يبقى ملاحظات واستفسارات عن الأنتروبولوجيا، كتيب شبه رسمي عن الأنتروبولوجيا البريطانية، - وقد لْشِــرَ تحت رعاية المعهد الملكي لأنتروبولوجيا- يعود تاريخ طبعته الأولى التي ما زالت تستعمل إلى عدام 1874 (ظهرت الطبعة السادسة عام 1951، مع مطابقة طبعة 1977 لسابقتها). يبدو أن ملاحظات واستفسارات، المتصور ككتاب مساعد للبحث أو كمعلومات بديهاية، قد ساعد بالأخص في إعطاء تصميم كلاسيكي للدراسة الإحادية الجامعية، بعد العودة من الميدان؛ إنّ دليل البحث الميداني لا يخدم إلا قليلا في الميدان، وقد لا يعود ذلك إلا لكون الإثنوغرافي هو الذي غالبًا ما يُقود مُعلِميه إلى حيثُ يريد أقل ممسا هسو العكس، إن كل بحث ميداني يتميز منذ بدايته بمسيرة خاصة به، مليئة بالتقدم السي الأمام، والعودة إلى الوراء، وعمليات النقاطع، والوقت المستقطع، ولحظات تسريع الوتيرة.

إنّ مُحاور الإثنولوجي هو "المخبر"، شخصية مركزية في البحث الميداني لا يمكن تجاوز ها، تشكل صلب موضوع التساؤلات بين الباحثين، لكن نادرا ما تسند إليه مرجعية المعلومة، بدون شك نظرا إلى الالتباس الذي يحيط بالعلاقة التي لا يتوانى الباحث عن إقامتها مع المخبر، وكل فرد من المجتمع المدروس هو مخبر بالقوة، من "الغلم الأشعث" إلى العجوز الذي نظنه، خطأ أحيانا، بئر معرفة. في الواقع، تُحل مسألة "اختيار" المخبير، التي تثير الكثير من الجدل، في أغلب الأحيان بغير علم الإثنولوجي وأحيانا خلف مسراده، ابنه من المشروع، لكن دون إثبات بالضرورة، اعتبار وجود

"أماكن" امتيازية " في كل مجتمع صالحة لأن تستخرج منها معلومة غنية ومؤكدة: يتجه تفكيرنا في البداية إلى المسنين، وأعيان الدولة، وذوي الاعتبار والسلطة الواضحة. ولكن إضافة السي أن التجارب تعلمنا أن الوقار لا يصنع المعرفة، فإن وجهاء الجماعات هم الذين تصبحب دائما إقامة علاقة تقنية الطابع معهم. فبداية الأمر، ليس الإثنولوجي من يختار مخبريه؛ في الواقع، يرى الباحث الميداني أولادا يأتون إليه، وراشدين هامشيين، قد يكونوا غريبي الأطوار، يكادون يملكون نفس السمة البسيكولوجية أينما كان: فضوليون، أذكياء، مهتمون- بالمعنيين- محتالون، ليسوا أهلا للأمانة، وأحيانا على علاقة بالسلطة. يجب ألا ندهش لدى قراءة هذه الصورة: إنها راسخة بقوة، وغالبا ما تناسب تماما أشخاصا عقد معهم إثنولوجيون صداقات مستدامة، وقد توصلوا إلى معرفة مسا جاء يفعله الغريب بينهم ومساعدوه بالنتيجة، واضعين تحت تصرفه حرية الكلام والإصماء التبي غالبًا ما تندر في المجتمعات، تقليدية كانت أم لا. مع ذلك، كلما تقدّم البحث الميداني، تحررت الكلمة، وتمكن الباحث من التوصل إلى إعطاء عمله إحدى هاتيــن الوجهتين: إمّا زيادة عدد محاوريه، وإما على العكس الاكتفاء بأقوال عدد صغير من المخبرين، أو مخبر واحد أحياناً. يتم الانتقال هنا من المخبر العرضى الذي تمكن من أن يصبح المرافق الملازم والمؤتمن على الأسرار، إلى المخبر المختص. ولسنا بعيدين هنا عن المخبر المحترف؛ إنه يتلقى أجره كما ينبغي، وهو حر أحيانا بتحديد سعره؛ ويمكن أن يكون مخبر الإثنولوجي السابق أو أن يصبح مُخبراً للإثنولوجي العتيد، هــذا إن لــم ينقل لاحقا شعلة العلم لأحد أبنائه: فهناك سلالات مخبرين حاكمة في بعض المجــتمعات. إذا كانت مسألة صدقية المعلومة مطروحة دائماً، فهي ليست أبدا حاسمة إلا عندما لا تقوم علاقة الإثنولوجي بميدانه إلا عبر مخبر أو اثنين على الأكثر. يبقى أن كل مجلمع يضم أناسا غزيري المعرفة، وأن هناك لقاءات تجعل البحث المبداني يتقدم بنجاح: لدينا جميعا معرفة بجماعات يمكن أن يرجع فيها علم الأنساب بشكل شبه كامل السي بعض النساء المتقدمات في السن، بالاستناد إلى نمط معلومات واحد فقط. لقد أعطى العجموز أوغوتيميلسي لغريول جوهر نظرة الدوغون إلى علم الكون (اله المياه، 1948) خــــلال محادثات امتدت طيلة ثلاثة وثلاثين بوما، ولكن كشفا كهذا لا يحصل في أي وقت كان: القد منح الدوغون (...) غريول، عبر صوت الصياد الأعمى العجوز، الفرصة لستجديد مسنظار بحسته الميداني كليا" (كالام- غريول، في غريول، 1966). كان غريول ومعاونوه قد عملوا في بلاد الدوغون منذ عام 1931، لكن العجوز لم يتكلم باسم ذويه إلا عام 1946، فيما كان الإثنولوجي الفرنسي يستأنف أبحاثه الميدانية التي كان قد قطعها قبل الحرب، ليست مغامرة غربول المستحقة الذكر فريدة رغم ذلك. بمعنى أن الإثنولوجـــى يكاد يكون هو الأخر عرضة للمراقبة والتقييم والاختبار، ولا يُستبعد أن يتم بحسثه الميدانك تحت مراقبة المجتمع برمته، الذي يمكن أن يكون له أسبابه، المستوجبة الاحترام دائمًا، في إخفاء المعلومة، جزئيا أو كليا، مؤقتا أو بشكل دائم. ليس هناك مجــتمع يكتم كل شيء ولا أخر يقول كل شيء، وإن الانطلاق بين ما يمكن أن يقال وما لا يجب قوطه قد يتغير كثيرا من مجتمع إلى أخر، لكن في حالة كهذه، إن المجتمع هو الذي يقرر دانما في النهاية. وبهذا الخصوص، لا شيء يحزن أكثر من روية اثنولوجيين يعللون الفشل الذريع لعملهم الميداني بالممارسات الغامضة التي ينظمها الممسكون بالسلطة الاعتيادية: فالكلُّمة لا تقال اعتباطا في أي مكان، ولا أي زمان، ولا كيفما كان ؛ يمكن أن يأسف الإثنولوجي لهذا الأمر، لكن ليس عليه أن يتذمر منه ولا يملك عموما الوسائل لشرحه. إن المراقبة الأولى الممارسة على الإثنولوجي هي النظرة التي تصييه. إن أبحاثا ميدانية طويلة المدى، ومثعرة في النهاية، قد بدأت في جو من الارتياب والرفض، وبكثير من السخرية أحيانا؛ وقد كان الإثنولوجي يجد نفسه عرضة لأفكر من نوع: "أنت تقوم بعمل يزعجنا" (دو دامبيار، 1966). هناك طريقة لمراقبة البحث الميدانسي لا تقل إرباكا عن السابقة مع أنها مريحة ظاهريا؛ إنها تقوم ليس على ابعداد الدخيل، بل على العكس على ترتيب مكان جيد له يحرص جيدا على أن يبقى فيه أن هذه الحالمة ليسبت بعيدة عن الوضع الذي يُفرض على الإثنولوجيين اليوم من قبل ممثلي مجتمعات اعتادت زيارة الباحثين، في أميركا الشمالية مثلا: بحجة موقف حساس حيال الأنتروبولوجيا، تقرض مهمة محددة على الإثنولوجي الذي لا يستقبل إلا إذا تعهد بإتمامها حصريا دون سواها. إنها هنا ضمن مجموعات متمرسة طويلا في الأنتروبولوجيا، تعرف ما يمكن تقبله أو رفضه في آن، وتصل إلى أن تصبح المكتشفة الإثنولوجية لذاتها. فمثلا، بعد أن كمان دون ك. تالاييزفا، الهندي الهوبي، مخبر الأنتروبولوجي الأميركسي ل.و. سايمونز، ألف كتاب زعيم الشمس (1942) من خلال الأنتروبولوجي وليضا بمساعدة من كان هو معاونا له.

م.ايزار

CASAGRANDE J.B. (ed.), 1960, In the company of man. Twenty portraits of anthropological informants, New York, Harper Torchbooks.- CRESSWELL R. et GODELLIER M. (éd.), 1976, Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques, Paris, Maspero.- FREILICH M. (ed.), 1970, Marginal natives. Anthropologists at work, New York, Harper et Row. – GOLDE P. (ed.), 1970, Women in the field, Chicago, Aldine.- Griaule M., 1957, méthode de l'ethnographie, Paris, PUF.-KAPLAN A., 1964, The conduct of inquiry, San Francisco, Chandler Publishing Company.- MAUSS M., 1947, Manuel d'ethnographie, Paris, Payot.- PELTO P. J. et G.H., 1970, Anthropological research. The structure of inquiry, Cambridge, Cambridge University Press.- Royal Anthropological Institute, 1951, Notes and queries on anthropology, 6e éd., Londres, Routledge et Kegan Paul. – SPINDLER L., 1970, Being an anthropologist, New York, Holt, Rinehard et Wilson.

#### 2- الوثيقة الإثنوغرافية

اهتمت الأنتروبولوجيا بقوننة عمليات الجمع والتصنيف واستخدام المواد الإثنوغرافية أكثر من تحديد الوضعية المعرفية للوثيقة الإثنوغرافية. يعود سبب ذلك على الأرجح إلى الامتداد شبه اللامتناهي لحقل تطبيق هذه الفكرة. في الواقع، إن الوثيقة الإثنوغرافية هي كل مصدر معلومات متوقر للمعرفة الإثنولوجية لمجتمع معين. عندما ينظر إلى الوثيقة الإثنوغرافية بهذا المعنى، يصبح من غير الممكن بالطبع تحديد نقطة بدايتها ونقطة انتهائها، ومن الوهم التفكير بتحديد نمطية لها. تتسع الفكرة رويدا رويدا؛ إنها لا تساعد فقط في وصف الشواهد المادية وغير المادية لثقافة ما بل كل ما يحمل بنظر الإثنولوجي، مباشرة أو غير مباشرة، أثرا خاصا لمجموعة بشرية يكون جديرا بلفت نظر الإثنولوجي بطريقة ما. إن إعادة تنظيم احتفال يقوم بها الأنتروبولوجي بصورة ذاتية ودفعة واحدة، أو التأملات التي توحي بها له حادثة ما من الحياة اليومية لمجتمع، وكذلك غرضا موضوعا في مكان، مصورًا أو موصوفا فقط في كتيب للبحث

الميداني، تؤلف كلها وثائق إثنوغرافية. وعلى نفس المنوال، فإن التعارض الذي أوضحه م.غرانت بين وثائق "أصلية" و "غير أصلية" أو معاد تأويلها، والذي ينطبق بشكل خاص جدا لكن غير حصري على التولوجيا المجتمعات الكتابية (اللجوء مثلا إلى رواية وقائع رحلة، أو كتابات المبشرين أو رجال الإدارة) يملك بعدا منهجيا أكثر مما هو معرفي. فإذا لم نتمكن من مقارنة النصوص العديدة باللغة المحلية التي جمعها حسب شكليات مختلفة ف. بواس وتلاميذه المقربون والتي كانت الأنتروبولوجيا الأميركية تتمنى أن تنافس بها "في القيمة الوثائقية مصادرنا عن أثينا بريكليس أو النهضة الإيطالية" (لووي، 1971)، مع شهادات مستهلكة كتلك التي استعملها المؤرخون الإثنيون لمجتمعات الأنديز أو المكسبك القديمة (استخدام سجلات الغزو لمعرفة الفترة ما قبل الإسبانية)، فإن ذلك لا يمنع هذه النصوص من أن تكتسب، على ضوء نقد المصادر ومحاولات حل التشفير، وضعية وثائق إثنوغرافية.

تملك الوشيقة الإثنوغرافية والوثيقة التاريخية تحديدا، طبيعة مزدوجة، كما أثبت المؤرخون بعد نقليد وضعي كان قد ساد مطولا في هذا العلم (مارو، 1954؛ دو سيرتو، 1975). تقوم هذه الطبيعة على وضعها "الوسيط بين الفكر الذي يدرس والحدث المدروس" (ف. سيمياند). ويوجد محتواها بمعزل عن المشاهدة التي تشكله كشهادة، لكنه لا يبلغ رسبة وثيقة إثنوغرافية إلا إذا استطاع الإثنولوجي أن يستعمله كمؤشر، أي أن يجعلمه مفهوما دالا في أن من خلال السؤال الذي يُطرح عليه. كما أن وجوده يسبق البحث الميداني، لكونمه يرتبط بشكل الحدث الذي يُسند إليه؛ فبوصفه وثيقة، "يخلقه" التساؤل المذي كانت قد فصلته عن التطبيق من أجل اعتماده كاداة معرفة.

إن الوثسيقة الإثنوغرافية هي حقيقة تحولها الوثانقية الإثنولوجية إلى إشارة. لذلك لا يمكن لعملية جمع الوثائق الإثنوغرافية أن تشكل مجرد مادة قوننة تقنية أو حتى منهجية فقط.

ك لينكلود

CERTEAU M. de, 1975, "L'écriture de l'histoire", Paris, Gallimard.-LOWIE R. H., 1937, The History of ethnological theory, New York, Holt, Rinehart et Winston (trad. fr. Histoire de l'ethnologie classique des origines à la Deuxième Guerre mondiale, Paris, Payot, 1971).- MARROU H.I., 1954, De la connaissance historique, Paris, le Seuil.

Ethnographie

إثنوغرافيا

خرائط إثنوغرافية

همناك ارتسباط وشبق بيسن علم الخرائط الانتولوجية- تصوير التوزيع المكاني للملامسح أو المياديسن الثقافية- وبين التيارات الفكرية الرئيسية التي سيطرت على ذلك العلسم فسي نهايسة القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين: الجغرافيا الانتروبولوجية

(ر.راتسزل) والستوجه الانتشساري والتاريخانسية المتجذرة بعمق في البلدان ذات اللغة الألمانسية (ل.فروبينسيوس وف. غرابنر وو.شميدت)، وفي سكندينافيا (آرن وكروهن)، والولايسات المستحدة (ج. وايسلر وأل كرويبر). ولقد استخدم منهج علم الخرائط، تبعا للتوجهات الخاصة بكل واحدة من تلك المدارس، وبدرجات متفاوتة، من أجل:

1- تحديد المناطق الاثنوغرافيسة (راتزل ethnographisches land) والدوائر الثقافية التي تضم الثقافية التي تضم غرابنر، 1911 (Kulturkoeisen) والميادين الثقافية التي تضم مركزا وهوامش (أعمال وايسلر، 1926)؛

2- الإحاطــة بظواهــر الانتشــار على المدى الطويل، باعتبار أن الأحداث هي عملــية إسقاط للمسيرة التاريخية (دراسات غرابنر عن أوستراليا وبولينيزيا وميلانيزيا، وإ. نوردنكيولد، 1919، عن أميركا الجنوبية، الخ.)؛

3- تحليل التوافق أو التباعد بين المنطقتين، الطبيعية والثقافية (كرويبر، 1939). على أشر هذه الانطلاقية القوية، تعرض علم خرائط الأحداث الثقافية، إضافة إلى النظريات الانتشارية التي كانت تشكل مرتكزا له، إلى الانتكاس (في الو لايات المتحدة ودول أوروب الغربية) وذلك بتأثير الوظيفية التي تدعو إلى القيام بتحاليل شمولية ذات سلم صبغير. بعدها أصبح رسم الخرائط الاثنولوجية يعتبر عقيما، بل مشبوها: فلقد اتهمت تلك التقنية بتحويل حقائق معقدة ومتحركة إلى جامدة، وبالارتكاز على مفهوم تجزينسي للثقافة. ومع ذلك فإن علم الخرائط الاثنولوجية قد عرف، ما بين 1920 ويومنا هذا، تطورا متناميا وملحوظا في بلدان أوروبا الشمالية والوسطى والشرقية، عبر إنجاز أطسالس وطنية (أطلس الغولكلور السويسري) ومناطقية (أطلس سلوفاكيا الاثنوغرافي) أو حيى قارية (الأطلس الاثنولوجي لأوروبا والبلدان المجاورة) ولقد أنجز هذا الأخير تحيى قارية (الأطلس الثقافية والعمودية (مدرسة فيينا، أو المدرسة الفناندية) أو بمدارس التقطيعات الثقافية العمودية (مدرسة فيينا، أو المدرسة الفناندية) أو بالمدرسة الانتشارية، أن تجمع كميات كبرى من المواد. ويعود ذلك إلى توافر جو ملائم مناما لنموها:

1- في فترات توكيد الهويات القومية أو المناطقية أو الرغبة في الانطلاق خارج الحدود (دور بولونيا السرائد في ميدان علم الخرائط الثقافية، أو المنطقة التي يغطيها أطلبس الستراث الشعبي الألمانيي، (1928-1938) الذي يغطي كافة البلدان والمناطق الناطقة بالألمانية)؛

2- لـدى الأمم ذات التراث العريق في علم الأثار والأرشفة (البلدان السكندينافية: أطلس الفولكلور السويدي)؛

3- في دول كان البحث العلمي فيها ممركزا ومخططا (دول أوروبا الشرقية التي أعطت أكاديمياتها العلمية دفعا قويا لتلك المشاريع الجماعية ذات النفس الطويل).

إن جمسيع تلك الأعمال الخرائطية الاثنولوجية عن أوروبا – والأعمال الأخرى، الأقسل انتشارا، والتي تدرس شعوبا غريبة (إيران، أو بعض البلدان الأفريقية، الخ.)- تعلسن ظاهريا عن نفس الأهداف (تجميع منهجى للمعطيات ثم دراسة توزعها) وترتكز

بشكل عام إلى نفس المبادئ: توزيع نقاط البحث الميداني ("الأماكن النموذجية") حسب مسح منهجي المنطقة المدروسة، وتحضير مجموعات الأسئلة، وتجميع متماثل المواد، ودراسية نماذجية المعطيات، ثم نقل ذلك الى الخرائط بصورة تحليلية، على شكل رموز موزعية على نقاط، في أغلب الأحيان (راجع "ويلاهابر" بهذا الخصوص)، ويلتقي جميع المؤلفين على اعتبار أن الأطلس أو الخيرايط ليس هدفا بحد ذاته، وإنما أداة، أو بالأحرى "نصف إنتاج علمي"، على حد قول براتانيتش (1978). ولكن ما الغاية من تلك الأداة ؟ هنا تتباين الأهداف بحيث أنه يمكننا التمييز ما بين أربع توجهات ليست بالضرورة منفصلة عن بعضها:

1- توجه فرائعسي يسرى في علم الخرائط الاثتولوجية وسيلة ناجعة (صعودا) لجمع وتوثيق وترقيم معطيات، ثم لعرض توزعها (نزولا)؛ ولا تهدف تلك الخرائط "ذات الحد الأدنسى" إلى أكثر من تقديم بيان، أو تقديم "أداة للقيام بعرض إجمالي" (م.ماجيه)؛

2- توجه مناطقي النزعة يعتبر علم الخرائط وسيلة يحدد من خلالها، عبر تنضيد عدة مجموعات من الملامح، مجموعات ثقافية كبرى أو صغرى ( "المسح المناطقي الاثنييي ليد. إ.ي بروملي، أو "المناطق الفولكلورية " لد أ. فان جينيب)، ويعين حدود العزل والتواصل فيما بينها؟

3- توجه متنبه لمستطور وانتشار الظواهر، وله رواد يبلغون به "الحدود الدنيا" أو "القصدوى"، حسب تعابير ج.ج.فوسكويل. يقتضي الأمر في الحالة الأولى تتنبع الانتشار الزمني لظاهرة خاصة (انتشار تقليد شجرة الميلاد انطلاقا من مناطق سويسرا الألمانية باتجاه مساطقها الفرنسية والإيطالية)؛ أما في الحالة الثانية فيتم إعادة تشكيل للأواليات التاريخية الثقافية المتنوعة التوجهات، عبر دراسة خرائط الانتشار الأفقي للأواليات التاريخية كهذه تتطلب منهجية مرنة، كما أنها غالبا ما تصطدم بتعقيدات: "التفاصيل التاريخية" التي قد تكذب المخططات الكبرى في الخرائط (انظر فوسكويل، 1982 – 1983)؛

4- توجه يتأسس على مقابلة مجموعة من الخرائط بهدف الكشف عن الروابط بين خصائص وملامح المؤسسات في مدى ثقافي معين؛ ولقد لعبت تلك الغرائط الإشكالية دورا مساعدا في العديد من البحوث الهامة (باران، 1937، وكليمان، 1948، وأعمال المؤرخين الانتولوجيين التي توصلت إلى الكشف عن تأثيرات متبادلة شديدة التعبير بين تقالميد انتقال الإرث، أو نماذج الجماعات المنزلية، أو أنماط السلطة في المجتمعات الأوروبية). ومع ذلك فإن علم الخرائط لا يعدو كونه وسيلة من بين أخريات تساهم في توضيح علاقات وروابط. وربما يكون من المعبر ملاحظة أن المشروع الانتوغرافي المذي أثمر عن التقاط الكثير من العلاقات المتبادلة على الصعيد العالمي، ليس لديه أطلس الانتوغرافي) الذي وضعه مردوك عام 1967 والذي يحتوي على بيانات معطيات عن 862 مجتمع).

في غمرة انتشار مدارس النقد الوظيفية، قام العديد من الكتاب بتحديد اطر علم الخرائط الانتولوجية: إن هذه الخرائط التي تجد نفسها سجينة مدى محدد باتجاهين لا

تسمح بتصوير المتغيرات الاجتماعية الحاصلة ضمن مجتمع ما، أو تصورها بشكل سيء، لكونها تمثل الأشكال دون أن تأخذ في الاعتبار نتوع الوظائف، الخ. ولكن الدقة التسي يتميز بها علم خرائط الأحداث الثقافية والقضايا التي يؤدي إلى إثارتها تجعل منه أداة تصويرية قوية.

يقول لووي بهذا الخصوص: "من الشائع التعامل بسخرية مع هذا المنهج الجاد. ولكنه يسبقى ذا فسائدة تصويرية لا مثيل لها". ونسجل هنا بعض نجاحاته الحديثة: لقد سهل استخدام الحاسوب إنتاج خرائط تصور جملة من العلاقات المتبادلة، كما أنتجت "خسرائط ذهنية" عديدة (غولدو ووايت، 1974) تعيد رسم الحدود التي يتخيلها الناس لمدى انسائهم، مما سمح بتقدير المسافة بين المدى المعاش والمتخيل من جهة، والأمداء التي تتشكل على قاعدة توزع الملامح الثقافية من جهة أخرى. كما نسجل أخيرا بأن علم الخسرائط الالتولوجية لا يقتصر على إنتاج الأطالس، بل يمكنه أيضا أن يشكل وسيلة ممتازة لدراسة مجتمع محلى (مثل التحليل الذي قام به جل. شامبار عام 1980 من خلال خريطته المصغرة عن قرية في أواسط الهند).

#### ك. برومبرغر

1949, Los Vascos, Etnologia, Biblioteca Vascongada de Amigos del Pais San Sebastian. 1957, Razas, pueblos y linajes, Madrid, Revista de Occidente. 1961, Las brujas y su mundo, Madrid, Revista de Occidente (trad. fr. Les sorcières et leur monde, Paris, Gallimard, 1972). 1962, Los judios en la Espana Moderna y Contemporanea, Madrid, Arion. 1965, El carnaval (Analisis historico- cultural), Madrid, Taurus (trad. fr. Le carnaval, Paris, Gallimard, 1979). 1967, Vidas magicas e Inquisicion, Madrid, Taurus. 1981, "Le charivari en Espagne", in J. le Goff et J. C. Schmitt (éd.), Le charivari, Paris- La Haye, Mouton: 75- 97.

CARREIRA A., CID J. A., GUTTIEREZ ESTEVE M. et RUBIO R. (eds), 1978, *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, CIS. – GREENWOOD D.J., 1971, "Julio Caro Baroja: sus obras e ideas", *Ethnica*, 2: 79-97.

#### Ethnomusicologie

اثنولوجيا الموسيقى (علم)

بالمعنى الواسع للكلمة، يحلل علم إنتولوجيا الموسيقى الظاهرة الموسيقية في كافة السنقافات، باستثناء الموسيقى العلمية الغربية. لقد عرف به جروجيه (1968) كعلم موسيقى الحضارات التي تشكل دراسته مجال الإنتولوجيا التقليدي. يغطي ميدان بحثه ثلاثية مجالات متمايزة لكن متكاملة: الموسيقى باعتبارها حدثا اجتماعيا (استخداماتها، وظائفها، تصدوراتها)، الآلات أو التركيبة الموسيقية (التصنيع، الدوزنة، العزف والاسستعمال)، المنهجية الموسيقية (الأصوات، الإيقاعات، الطبقات، الأنواع والأشكال). وعلى خلف علم الموسيقى، بمعنى الكلمة الدقيق، الذي يملك نصوص استناد جامدة وعلى خلف علم التوليفات - يستند على التولوجيا الموسيقى على وثائق مسجلة ومجمعة بأغلبيتها في سياقها الاجتماعي الثقافي للإنتاج. إن الطريقة والمنهج هما معكوسان هنا إذا : في علم سياقها الاجتماعي الثقافي للإنتاج. إن الطريقة والمنهج هما معكوسان هنا إذا : في علم

الموسسيقى، يعرف الباحث مسبقا النظرية التي تحمل أساس الموضوع المكتوب؛ في علم التولوجسيا الموسسيقى، يقسوم التحلسل المعمسق للموضوع المنقول أولا، ولوحده فقط، باستخراج السمات التي تميزه وباستخلاص المبادئ النظرية التي تقوده.

إن المشاكل التي تواجه علم التولوجيا الموسيقى تستدعي إذا تحضير وتشغيل أدوات منهجية ملائمة، و"مستحدثة" أحياناً. مثلاً، كيف يمكن التوصل إلى إظهار المعايير التي بموجبها يحدد أعضاء ثقافة ما هو - أو ماليس- معبراً موسيقياً داخلها؟ إن الاستعداد للإجابة عن هذا السؤال يسمح بإحراز خطوة مهمة نحو معرفة فهرس أو أسلوب موسيقى متعلقين بمجتمع ما، وحتى بمدى ثقافى أيضاً.

خلف عبارة "علم التولوجيا الموسيقى"، لم يكن لهذا العلم وجود إلا منذ أربعين سنة. وهو يعرف كذلك بتعابير " الإلتولوجيا الموسيقية" (سكافنر 1929) أو "الانتروبولوجيا الموسيقية" (ميريام 1964)، كما أنه يدين للتوسعات الجغرافية لبعثات الأبحاث الميدانية، ولتقنيات تسجيل المادة الصوتية ومعالجتها منذ 1945 بتكاثر أبحاثه وتنوعها، وكذلك بتجدد المسائل المرتبطة بوضعيته المعرفية. إن عدداً متزايداً من علماء التولوجيا الموسيقى قد استعان، وذلك لتوضيح بعض مظاهر تجاربهم، ببعض العلوم القريبة مئل الألسنية وعلم السمعيات، مما سمح بتمحيص تقنيات الوصف وإجراءات تحليل الظاهرة الموسيقية، ومستلزمات العمل تحليل الظاهرة الموسيقية، وكانت الظواهر النظرية والمنهجية، ومستلزمات العمل الموسيقى الإثنى قد اكثشفت وبحثت في الفترة الواقعة بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية الحرب العالمية الثانية. في تلك الحقبة برز هذا العلم الذي وجد في ج.ج. روسو و ج.ج.م، أميوت وو ججونز مبشرين به حتصت عنوان "علم الموسيقى المقارن". وبستحريض من رواد مثل ف.ج. فيتيس، أ.س. اليس، ج. أدلر بك. شتومف، تميز نشاط وبستحريض من رواد مثل ف.ج. فيتيس، أ.س. اليس، ج. أدلر بك. شتومف، تميز نشاط تلك الفترة بمشاريع جمع كبيرة وبظهور مدارس عديدة، منذ 1890، وبفضل اختراع آلة التسجيل، قام باحثون أميركيون وهنغاريون وروس بأولى التسجيلات الميدانية.

على منعطف القرن، تشكلت سجلات صوتية في فيينا، ثم في باريس وبرلين. بين الحربين، تنوعت عمليات الجمع، لا سيما في أميركا الشمالية وبولونيا و هنغاريا. إن مدرسة برلين، التي يمثلها بشكل خاص ج. كونست وم. كولينسكي وك. سيجر وم. هود-والتسى تمسيزت في البدء بالنظريات النشوئية لـ إ.فون هورنبوستل وك. ساكس، وكذلك بالدر اسبات التسي غالبا ما أنجزت انطلاقا من مواد مستعملة - مارست تأثيرا هاما في أوروب وأميركا الشمالية، من خلال مراجعها الفلسفية أو من خلال عمليات بحثها في فرنسا، رفع سكافنر علم ابْنُولُوجِيا الموسيقي إلى مستوى علم بمعنى الكلمة، وأسس عام 1929 قسم الإثنولوجيا الموسيقية لمتحف إثنوغرافيا تروكاديرو (الذي أصبح قسم علم إثنولوجـــيا الموســيقى لمتحف الإنسان). في الفترة نفسها، في أوروبا الشرقية، وحدّ ب. بارتوك وز .كودالي وك. برايلويو بشكل منهجي عمليات جمع وتحليل الأدوات الموسيقية والإشــغالات المنهجــية. لقــد أثر الأنتروبولوجي ف. بواس بدوره وبشكل مستمر ، على قسم واسع من المدرسة الأميركية (خصوصا ف. دنسمور، هـ.روبرتس. ج. هرتزوغ، د. ماك السنر، ب. نينل وأ. مبريام الذي أعطى اهتماما كبيرا للظاهرة الاجتماعية للموسيقي) من خلال تنوع نقاطه الهامة كما من خلال خياراته المنهجية، ومنذ عهد قريب، شهد علم اثتنولوجيا الموسيقي نشوء اهتمام متزايد لطريقة إدراكية للحدث الموسيقي ولمناهج تحليل من نوع دلالي. إن أولوية المشافهة هي التي عينت الخط الفاصل بين علم النولوجيا الموسيقى، أو الانتروبولوجيا الموسيقية، وعلم الموسيقى. يتعلق بهذا الأخير كل ما يخص دراسة أبعاد الموسيقى الغربية، التي تظهر كتابتها الخطية طابعا تدوينيا. إن الألحان "الأجنبية" و/أو الشبعبية وعمليات تدوينها ذات الهذف "الوصفي"، مثلت اهتمامات علم الموسيقى المقارن وورثته.

على الصعيد الشفهي، يفضل بعض الباحثين دراسة الوثائق الموسيقية فقط، وأخــرون مراقبة السياق الاجتماعي الثقافي ووصفه؛ ويعكف أخرون أيضا على توضيح الاتصال العضوي للنظامين. إنّ تنوع الأدوات المنهجية والمفهومية الكبير يتوافق مع تــنوع المواضيع. هكذا يمكن أن تُذرَسَ ألات الموسيقي من زاوية نشوئية كما من منظارً سوسسيولوجي وتقنسي. وكذلك ينم التعارض بين المنظار المقارن وذاك الذي يشدد على در اسة مجموعة إثنية عن مواقف مختلفة جذريا. كما يمكن للمنظار الذي يهتم بتصورات الموسيقي أن يؤدي إلى الاهتمام فقط بخطاب "الشعب المحلي" عن الوقائع الموسيقية أو السي در است هذا الخطاب في علاقته مع تطبيقاته. أما ذاك الذي يفضل العلاقة بين المعطيات الموسيقية والسياق الثقافي فإنه يجد نفسه في مواجهة مع خيارين متباعدين: إما ربط الأدوات التي تنتمي إلى نظامي الواقع بعد تحديد دقيق لكل منها، وإما المراوحة المتواصلة بين معطيات النظامين داخل إطار التحليل. إن اختيار أحد الأمرين سيكون ذا تأثــير علـــى طريقة جمع المعطيات. ولا يمكن أن يغنى البحث عن الخصوصيات، ولا العموميات المحتملة عن التساؤل حول العلاقات بين المواد التي تشكل موضوع أبحاث كهــذه، والأدوات التـــى تســتخدمها، ونمط التنظيم الداخلي للمعطّيات. قد تقود نظّرة إلى الماضىسي مهستمة بستاريخ الأفكسار السبي كشف خطوات واختيارات تصورية وعملية يتشاطرها علم إثنولوجيا الموسيقي جزئيا مع تفرعات أخرى لعلوم الإنسان.

ما هي شكليات اندراج ممارسة الموسيقي في إطارها الاجتماعي الثقافي وما هي العناصسر التي تشكل منهجية الموسيقي نفسها؟ قبل أن نتطرق لهذه النقاط، من المهم أن نذكــر بأن ألحان التراث الشفهي ما زالت موجودة: في عدة أقطار أوروبية، لا يزال لها جــنى أيامــنا هذه وجود خاص وحيّ. فضلا عن ذلك، ومن وجهة نظر تاريخية، إن هذه الألحسان المتناقلة من اللسان إلى الأذن من جيل إلى أخر، هي التي لقحت الموسيقي الغربية. إنّ الألحسان التراثمية، التم تستداولها من غابر العصور حضارات شديدة الاختلاف، هي متنوعة أيضا، سواء على صعيد الوظائف الجماعية أو الفردية التي توافقها، أو التصورات التي تشكل موضوعها، والآلات المصنوعة لها والمستخدمة فيها، أوالمواد والطرائق المتبعة فيها، أو الأشكال التي تتجلى من خلالها. يمكن أن يتم التركيز على الإيقاع. أو الصوت أو الجهاز الألى بشكل مستقل حسب الثقافات. قد لا يكون الوقب فيها إلا مجرد نقطة ارتكاز. وقد يكون فيها مركبا بطريقة متوالية. إن بعض المجــتمعات يؤرّخ لمنشأ الأعمال، وينسب لها مؤلفا حقيقيا أو أسطوريا، ويحدد الروابط، ويلجــاً إلى التوسع، ويتصرف تبعا لنظرية واضحة منقولة شفهيا أو عبر مباحث؛ بينما لا تعسترف مجتمعات أخرى لا بعمر ولا بمؤلف للأعمال، وتولى المكانة النافذة للارتجال، أو لمحبداً التغمير أو للمنتكرار المنتظم "للمادة الأولى" عينها، وتستند على نظرية قد لا تصاغ إلا بشكل جزئي، حتى أنها قد تكون مضمرة كليا أيضا. لكن وراء هذه التنوعات، ترتبط الألحان النراشية كلها بمنهجية ما. من أجل "تصنيع" الموسيقى، يبتكر كل مدى جغرافي عددا معينا من المكونات والطرائق.

يـتجلى تـناغم الموسيقى التراثية عبر ظاهرتين متكاملتين عرضية وجوهرية منتظمتين على مستويين: يختص المستوى الأكثر شيوعا، الاجتماعي والثقافي، بالوظيفة (الموسيقى الفلانية مرتبطة بالظرف الفلاني) وبالتصورات التي يشكلها عنها مستخدموها؛ ويخبص المستوى الثاني، التقني، الأدوات والمواد، ويرجع إلى بنية الموضوع نفسه، أي السي الموسيقى كنظام شكلي، والمجموعة التي تشمل هذين المظهرين تشكل شيؤرة.

في بعيض المثقافات، قليلون هم الذين يستطيعون استخدام الشيفرة، رغم كونها معروفة من الجميع: إنها مسألة الحصائيين معتبرين أو غير معتبرين كمحترفين. هكذا كان الأمر بالنسبة لألحان الهنود واليابان القديمة خصوصا. في ثقافات أخرى، ليست هـــذه الشـــيفرة مثل اللغة- معروفة من الجميع وحسب، بل يمكن أيضا أن تطبقها أغلبية الراشدين. و هكذا فيان كل فرد في المجتمعات التقليدية الفريقيا الوسطى- كما في الطوائمف الميهودية التما تحترم التقليد- هو موسيقى، أي يمكن أن يُستَدّعى للمشاركة بطريقة فعالمة تقريبا في العزف الموسيقي أو في نوع منه، بحيث أن لكل وظيفة علاقة مع قائمة موسيقية ليست مرتبطة إلا بها. وهكذا فعندما نعد قائمة بالظروف التي تتدخل خلالها الموسيقي في مجتمع أو في أخر، نقوم أيضا بتصنيف لها، بما أنها تبقى مرتبطة بوظـيفة أو بأخـرى، حتى من خلال تحديدها الرمزي أو المجازي فقط. أما بخصوص المنهجية الجوهرية، فإنها تخص من جهة شكليات توحيد المعايير التي تعتمدها ثقافة ما لتألسيف موسسيقاها، ومسن جهة أخرى شكليات استعمال التقنيات الآلية أو الصوتية التي تــنجزها مــن خلالها. وتعمل هذه المعايير سواء على الصعيد اللحني أو الإيقاعي، على ترتيب الارتفاعيات والمستاحات والاختسيار بين طريقة الإنشاد المنفرد وطريقة تعدد الأصوات. بعد ذلك تدخل طريقة استعمال هذه الوسائل، أي توزيع المواد الصوتية بين الأجسراس الصوتية المختلفة (بالدرجة الأولى بين الصوت والآلات) والمقامات العديدة التبي قد تنتج عن هذا التوزيع. يتضمن هذا الجزء من الشيفرة أيضا أنواع الطبقات المستعملة، وكذَّل في مسبادئ الستوزيع الزمني، وتشكيل البني الإيقاعية، وطبقة الصوت وامستزاجات الطبقات الصونية- المحددة مسبقا على الأغلب- وكذلك التركيبات العديدة الممكنة بين الخط (الخطوط) اللحني (اللحنية) والإيقاع (الإيقاعات). أخيرا، تنتمي إلى المنهجسية الموسسيقية الأشكال التي نستعين بها والطريقة التي تتوزع بها المادة الصوتية داخل هذه الأشكال، وهذا ما يحدد بنية الموسيقي.

إنّ تسنوع الطسرانق الموسيقية – التي لم يُدون بعضها بعد – والتي يواجهها علم التنولوجسيا الموسسيقى، السذي من جهته يستدعي تحديد أدوات جديدة للبحث، يؤدي إلى اعسادة النظر في عدة أفكار مسبقة عن الموسيقى. من البديهي إذا أن يلعب علم التولوجيا الموسيقى دورا نافذا، مثلما تتبأ سكافنر وأكثر، في تأليف علم موسيقى شامل.

س.اروم و ف. الفاريز – بيرير

AROM S., 1981, "New Perspectives for the Description of Orally Transmitted Music", The World of Music XXIII (2). - BLACKING J., 1973, How

musical is man?, Seattle, University of Washington Press (trad. fr.: Le Sens musical, Paris, Editions de Minuit, 1980).- BOILES C. et NATTIEZ J.-J., 1977, "Petite histoire critique de l'ethnomusicologie", Musique en Jeu 28.- BRAILOIU C.,1973, Problèmes d'ethnomusicologie, Genève, Minkoff Reprint.- HOOD M., 1971, The Ethnomusicologist, New York, McGraw- Hill.- LOMAX A., 1968, Folk Song Style and Culture, Washington, DC, American Association for the Advancement of Science. - MERRIAM A.P., 1964, The Anthropology of Music, Evanston, Northwestern University Press.- NETTL B., 1983, The Study of Ethnomusicology, Urbana- Chicago- Londres, University of Illinois Press.-ROUGET G., 1968, "L'ethnomusicologie", in J. Poirier (éd.), Ethnologie générale, Paris, Gallimard; 1980, La musique et la transe, Paris, Gallimard.-SACHS C., 1962, The Wellsprings of Music, La Haye, Martinus Nijhoff. -SCHAEFFNER A., 1929, "Des instruments de musique dans un musée d'ethnographie", Documents, 5: 248-254; 1936, Origine des instruments de musique. Introduction ethnologique à l'histoire de la musique instrumentale, Paris, Payot.

اثنویسة Ethnocentrisme

أدخل و.ج. سومر عام 1907 كلمة "إثنوية" أو "تمركز إثني". وهي تدل عموما على موقف جماعي يتمنل في "رفض [...] الأشكال الثقافية: الأخلاقية والدينية والاجتماعية والجمالية الأكثر ابتعاداً "عن تلك الخاصة بمجتمع ما. إن "بربرية" العالم اليوناني الروماني و "همجية" الحضارة الغربية هما وجهان ثابتان تاريخيا ومجازيان، إذا صحح التعبير، يعكسان رفض التعدد الثقافي هذا ورذل ما هو بالطبيعة غير مطابق لأنظمة المجتمع الذي يعتمده.

يبدو حكم قيم كهذا عموميا. فلدى كل مجموعة اجتماعية، تتوقف الإنسانية عند حدودها اللغوية والإثنية وحتى الطبقية أو الطائفية أيضا. غالبا ما تسمى الشعوب نفسها "البشرر"، " السناس الجيدين"، "الحقيقيين"، وهي فنات يجد الغريب نفسه بالطبيعة مستبعدا عنها. يمكن أن تولد الإثنوية التعصب التصاق أعمى وحصري بالقيم الخاصة وأن تاخذ أشكالا مفرطة، بل متطرفة (دينية، سياسية، ثقافية) تصل إلى حد نكران الثقافات الأخرى وتدميرها (إبادة قومية، إبادة أجناس بشرية)، وحتى أن تبرر مشاريعها بنظريات علمية خاطئة (عرقية). هناك شكل آخر للإثنوية، دقيق ومخفف أكثر، يتمثل في الاعتراف بالتعدد الثقافي عندما يكون متراتبا، إما منطقيا (عقلية ما قبل منطقية)، وإما تكوينيا (البدائية)، وإما أقدميا في النهاية وإسا تكوينيا المتجهة للاضمحلال").

إن وجهة السنظر هذه همي التي استعادتها العلوم الإنسانية المولودة في القرن التاسم عشر، والتسي تسريط التعدد الثقافي بمراحل ازدهار اجتماعي متشابه الشكل، ومشابه لأطوار الحياة. هذا ما قلل من أهمية التاريخ الإنساني وسيرورة الإنسان العاقل: إن "البدائييسن" الحالييسن ليسسوا أطفالا كبارا متأخرين عن الزمن ولا شهودا أحياء على

أزمنة ما قبل تاريخية مدعوين إلى أن يصبحوا راشدين، "ناضجين"، باندماجهم في حضارة غربية.

لقد أخذ هذا الظنّ الإثنوي مكان النظام العلمي الإثنوي كما لدى ل.هـ مور غان وإ.ب. تايلور وهـ.. سبنسر وج.ج. فرايـزر ول. ليفي بروهل، إلى حد أن أصبح، بانقلاب غريب، أحد المبادئ الأساسية للمنهج الإثنوي الذي يزعم أنه يمكن لكل ثقافة أن ثقهم وتحلل من قبل أي شخص غريب عنها.

ف. - م.رينار - كازيفيتش

HERSKOVITS M.J., 1939, Man and his Works, New York, A. Knopf (trad. fr.: Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris, Payot, 1967); 1952, Economic Anthropology, New York, A.Knopf. – JAULIN R., 1970, La Paix blanche, Paris, Le Seuil.- KLUCKHOHN C., 1949, Mirror for Man, New York, McGraw-Hill-LEVI. STRAUSS C., (1952) 1961, Race et Histoire, Paris, Gonthier.- MAQUET J., 1964, "Objectivity in Anthropology", Current Anthropology, 5: 47-55. – MERCIER P., 1966, Histoire de l'anthropologie, Paris.- MORGAN L.H., 1877, Ancient Society, New York, H. Holt (trad. fr.: La Société archaïque, Paris, Anthropos, 1971).

#### Ethnies minoritaires

الثنيات أقلية

# 1- المسائل الانتروبولوجية

تحشيا فكرتا الإنسية" و"الأقلية"، المرتبطتان ببعضهما البعض، على تصور فكرتسي المجموعة والعلاقة سويا. يمكن تعريف المجموعة حسب معايير موضوعية داخلية (الجماعة الأصلية، الثقافة، الديانة، روابط القرابة التي توحد أعضاءها فيما بينهم) أو خارجية (مسيرة تاريخية مشتركة، الوضع داخل المجتمع الكلي، الدور الاقتصادي، السخ،)، وحسب معايير ذاتية، يمكن أن تكون داخلية أيضا (شعور الانتماء، روابط التعاضد التي توحد الأعضاء، الخ،) أو خارجية (نظرة المجتمع المجاور إلى المجموعة)، إن ظواهنرية المجموعات المحددة على هذا المنوال تبين تنوعا شديدا للأوضاع. توجد أقليات أصبحت هكذا على أرضها الخاصة (هنود أميركا الشمالية)، وأخرى كانت في الأصل غريبة عين البلد المعني، أكانت مؤلفة من ذريات المهجرين (عبيد أميركا)، لاجئين أو منفيين (تعود أصولهم إلى جنوب شرق آسيا) أو منهاجريسن (العمال الأجانب في البلدان الصناعية).

سياس يمكن أن يشكل الاستيطان، التقليدي أحيانا (تجار في أفريقيا الشرقية والجنوبية الكراد المهدئ من الهند، لبنانيون وسوريون في أفريقيا الغربية، صينيون في المحيط الهادئ وجروب شرق أسيا) استجابة لوضع اقتصادي (اللبلد الأصلي و/أو للبلد المضيف) أو سياسي، تتماهى بعض الأقليات مع الأرض التي تشغلها، وليست " أقلية" إلا سياسيا (أكراد، سهراويس): هناك "أمّة" أو "جنسية"، لكن ليس دولة. في حالات الأخرى، تكون

العلاقـة بالأرض، على شكل دولة أم لا، مرتبطة بالوجود الأقليّ: من المتعارف عليه أن الألبانييـن يشكلون الأكثرية في ألبانيا، وفي إقليم كوسوفو، وأنهم يشكلون إحدى الأقليات اليوغوسـلافية. ينتسـب الشتات الأرمني إلى أرمينيا قديمة مقسمة سياسيا بين ثلاث دول وقـد حصدت جمهورية أرمينيا السوفياتية "إرثها اللغوي والثقافي"؛ ويرعى يهود الشتات علاقـة مضاعفة مع نفس الأرض على الدوام؛ أرض العبرانيين القديمة ودولة إسرائيل. الخـيرا توجـد أقلسيات مشتتة جدا، دون أساس أرضي مشترك (الغجر). يمكننا أن نجد داخـل نفس البلد أقليات من الأصل الذي ينتمي إليه أفراد المجتمع المسيطر أو من أصل مخـتلف: فـي اليابان، يتحدر شعب الأنيوس من أقدم فئة سكانية، بينما البوراكومين هم المبعدون عـن المجتمع الياباني، والكوريون هم عمال مهجرون. ولا تفرض المجموعة الأقلية وجودهـا بالتناقض مع المجموعات المعادلة لها، بل من خلال علاقتها بالمجتمع الكلي "الإثنية الأقلية" حاملة الكلـي الذي لا يثبت نفسه عبر طبيعة "إثنية". يعتبر المجتمع الكلي "الإثنية الأقلية" حاملة سمات بعيدة عن المعيار الذي تحاول تحديده مع اندماجها على الأغلب في الدولة الأمة.

يسؤدي فحسص نقدي لفكسرة الإنتسية إلى التشكيك في وجودها الفعلي (أمسيل ومبوكولو 1985): فهي قد لا تكون إلا فئة تحليل تسمح بإدراك حقيقة اجتماعية متحركة. بالمقسابل، إذا بدت فكرة الإنتية الأقلية وكأنها تملك تماسكا أكبر، فهذا يعني أن الحقيقة الاجتماعية النسي تشسير إليها هسي حصيلة ميزان قوى. إلا أن هذه الإشارة تبدو ليديولوجية: فهسي تميز المجموعة أكثر من العلاقة التي تشكل هذه المجموعة أحد أطرافها؛ وتمحو الاستناد إلى السيرورة التاريخية التي أنتجت الوضع الأقلي، بالتأكيد على المعايير الداخلية للتعريف. إن الإشارة هي بيان تخصيص: للمجموعة كاختلاف وللخيتلاف كظاهرة سمات ثابتة (يمكن فقط للفرد الواحد أن "يجتاز الخط" ويتحرر من وضعيته الأولية؛ هي أيضا بيان استبعاد، موجه نحو المجموعة الأقلية وشعور تعيشه هسي، فبينما يعمل هذا التحديد المضاعف بشكل كامل عندما يطبق على الذين نجدهم على هسامش المجتمع أو في استفله، إلا أنه يظهر غير مناسب عندما يستهدف أشخاصا يتوزعون بين كافة فئات السكان وإن كانوا من الأصل ذاته والثقافة ذاتها.

إن التسمية تمييزية، ولذلك تخلق المجموعات: "مكسيكيون مهاجرون" في الولايات المستحدة، "مغاربة" في فرنسا، "سكان أصليون" في أوستر اليا، دون الاهتمام بالطريقة التي يعبر بها من تشملهم عن هويتهم وإن المطالبات باسم الهوية الإثنية، المنبثقة من المجموعات الوطنية أو المناطقية أو الاجتماعية، بالاستجابة لهذا السياق، يمكن أن تعمل كذلك على تشكيل جماعة، خصوصا عبر تمييز سجلها الثقافي: وهكذا تجتهد في الغاء الفوارق الموجودة بين أعضائها.

تبيّن أمنلة عديدة أنه من الممكن حمل هوية إثنية والمشاركة في المجتمع الكلي معا، بفضل استراتيجيات معينة. يمكن أن نسجل قيم تنظيم الجماعة ونمطها في سياق المجتمع الكلي، بمقتضى شكليات متغيرة حسب الحالات، ومع شيء من النجاح.

إن مجموعات "الغجر" تستمر منذ ظهورها بإعادة تشكيل لامتناهية لثقافتها وشكل تنظيمها وإن الانغماس لا يعني بالضرورة الانحلال ويجب تقييم وضع أقلية بإثبات طبيعة العلاقات الموجودة بين الديناميكيات الداخلية الخاصة بالمجموعة الأقلية والضغوطات الصادرة عن المجتمع الكلى، إن تقييما كهذا هو أكثر من جردة بيانية

بأنماط الاثنيات الأقلية، وهو يدفعنا إلى إثبات سلسلة نسب كل كيان معتبر: هذه الخطوة الثانية تشكك بالدور الذي تلعبه الأكثريات، وهذا مالا تقعله الأولى.

ب. ويليامز

AMSELLE J.-L. et M'BOKOLO E. (éd.), 1985, Au coeur de l'ethnie, Paris, La Découverte. – Association Française des Anthropologues (AFA), 1987, Vers des sociétés pluriculturelles: étude comparative et situation en France, Actes du colloque de l'AFA, Paris. Editions de l'ORSTOM.- BARTH F. (ed.), 1969. Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference, Bergen- Oslo, Universitets Forlaget, Londres, George Allen et Unwin.-Groupement pour les droits des minorités, 1985, Les minorités à l'âge de l'Etat-Nation, Paris, Librairie Arthème, Fayard.- MUGA D., 1984, "Academic subcultural theory and the problematic of ethnicity: a tentative critique", The Journal of Ethnic Studies, 12(1): 1-51. – PARK R. E., 1964, Race and Culture, Glencoe, III., The Free Press. – VAN DEN BERGHE P. (ed.), 1972, Intergroup relations: sociological perspectives, New York-Londres, Basic Books.

# 2- المسائل القانونية والسياسية

لا توجد النيات أقلية في ذاتها، فهي ليست كذلك إلا بالنسبة إلى مجموعات أخرى تستواجد معها داخل كلية تحكمها القوانين عينها (دولة). إن هذا التواجد هو على الأغلب سبب صبعوبات الإثبات والوجود: تعاني الإثنيات الأقلية من سيطرة المجتمعات الكلية وسيئاتها،لكون مصالحها الخاصة خاضعة دائماً للأهداف المهيمنة للدول الأمم، تترجم هذه السيطرة الثقافية والاقتصادية والسياسية بنكران هوية الإثنيات الأقلية، ومراقبة أراضيها، ومواردها، وحستى تستقلات أفرادها أيضاً. إن منهجا قانونيا وسياسيا لهذه المسائل سيذكر أولا التعقيد الشديد للأوضاع.

تؤلف بعض المجموعات (أقرام، بوشمان)، من جهة القوانين أو التصرفات، موضوع مظاهر تمييز عديدة من قبل كل أعضاء المجتمع المجاور أو جزء منهم، أو إنها تخضع لترتيبات "وطنية" تصدم تقاليدها بشكل مباشر وتعيق العمل المنسجم لحياتها الاقتصادية والاجتماعية (شعوب البدو، الماساي في كينيا). هناك أقليات أخرى معرضة للإستلابات العقارية أو لأشكال الخضوع التي تهدد وجودها (هنود الأمازون) لكونها تملك حتى الآن بعض الاستقلالية، أو هي تطالب باسترجاع كل أراضيها القديمة أو جزء مسئها (شعب كافناك في كاليدونيا الجديدة، سكان أوستراليا الأصليون، البوشمان). لا تستبعد هذه الأوضاع المتعددة بعضها البعض، كما توحى به بعض الأمثلة المذكورة.

يمكن أن تتغير طبيعة مطالبات الإثنيات الأقلية ومداها بشكل كبير، بحسب الستعديات التي تطال حقوقها، وقدم إدماجها القسري في المجتمع الكلي، الخ. ويمكن أن تقتصر هذه المطالبات على نيل ضمانات شرعية أمام بعض التهديدات، أو أن تهدف إلى نيل حقوق خاصة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، أو على العكس، إلى مساواة في الحقوق بين مواطني الدولة – الأمة المسيطرة، ويمكن أن تحمل أخيرا تطلبا أكثر جذرية، باستقلالية أو استبداد. بموازاة ذلك، يمكن أن تنتقل الوسائل المستخدمة في هذه المطالبات من العمل المنظم في إطار قوانين البلد حتى الصراع المسلح.

إن فكرة حماية شرعية دولية تضمن للإثنيات الأقلية احترام حقوقها والاستجابة لمطالبها الحياتية هي قريبة العهد نسبيا، ولا تقدم الترتيبات الحالية إلا ضمانات محدودة. فلا تسزال عوامل عديدة - اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية - تشكل عانقا أمام تقديم تصورات شاملة عن الموضوع.

بعيدا عن المسنظمات الوطنية الأصلية أو المتأصلة التي تمثل مصالح الإثنيات الأقلية داخل مجتمعاتها، يجدر بنا أن نشير إلى أهمية المنظمات الدولية غير الحكومية. يستألف بعضها حصريا من سكان أصلبين مثل مجلس المعاهدة المهندية الدولية الذي تأسس عام 1974 لحماية الوجود الهندي في ستاندنغ روك (ولاية داكوتا، الولايات الممتحدة)، ممثلا مئات الجمعيات الهندية الأميركية لدى الأمم المتحدة، أو المجلس العالمي للشعب الأصلي، الذي تأسس عام 1975 خلال المؤتمر الدولي للشعوب المحلية في المؤسسات التي يمكن أن تؤثر قراراتها على مصيرهم، من بينها: عصبة العمل الدولية المؤسسات التي يمكن أن تؤثر قراراتها على مصيرهم، من بينها: عصبة العمل الدولية مسن أجل الشعوب المحلية (1WGIA) التي تأسست عام 1968 خلال مؤتمر الباحثين في الشوون الأميركية. واتخذت مركزا في كوبنهاغن، ونشرت عام 1971 سلسلة وثائق عن وضع الإثنيات الأقلية في العالم، والبقاء الدولية برامج المساعدة وينشر في عدة لغات معلومات (نشرات العمل العاجل) ووثائق ومجلات (سي نيوز في بريطانيا العظمى، اثنيات في فرنسا).

ج - ب. رازون

BENNETT G., 1978, Aboriginal Rights in International Law, Londres, The Royal Anthropological Institute / Survival International.- CARATINI R., 1986, La force des faibles, Paris, Larousse.- CARNEIRO DA CUNHA M., 1987, Os direilo do Indio. Ensaios e documentos, Sao Paulo, Editora Brasiliense. – COE Paul, 1987, "Aborigines demand self-determination", in IWGIA Yearbook 1986, Copenhague.- COLCHESTER M., 1986, "Unity and diversity: Indonesia's policy towards tribal peoples", The Ecologist (Tapol et Survival International), vol. 16, n. 2-3.- IWGIA,1987, Self determination and indigenous peoples. Sami rights and Northern perspectives, IWGIA, document no. 58, Copenhague.- MAYBURY-LEWIS D. (ed.), 1984, The prospects for plural societies, Washington, DC, Stuart Plattner, Proceedings Editor.- Nations Unies, Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, 1985, Rapport final (dernière partie) présenté par J.R. Martinez Cobo, Genève.

اِثنيـــة Ethnie

في التداول العلمي الشائع، تدل عبارة " إثنية على كلية لغوية وثقافية وجغرافية ذات حجم معقول، لكون عبارة " قبيلة مخصصة بشكل عام لمجموعات ذات حجم أصبغر. ويرد ذكرها باستمرار لكونها تُسند إلى وحدة أساس الدراسات الأنتروبولوجية، غير أنها في فرنسا الفكرة الأقل تنظيراً بين أفكار هذا العلم، حيث لم يكد يبدأ التساؤل

بوضوح عن محتواها ومضامينها، في نفس الوقت الذي يستعاد فيه الجدل حول الدراسة الإحادية الوثيقة الارتباط بها. بالمقابل، تغذي فكرة الإثنوية منذ عشرات السنين أدبا غزيرا (بينيت 1975، دسبرس 1975، كوهن 1978) يعادل الرهان السياسي الذي أصبحت تمنثه منذ بعض الوقت. لكن العلاقة بين الاثنية والاثنوية بعيدة جدا عن البساطة، سواء على صعيد النظرية أو على صعيد الوقائع.

لقد بقيت عبارة ابنية المشتقة من اليونانية (cthnos) والمنقولة إلى الماتينية الجديدة، شم الغرنسية والإنكليزية، متداولة في الإكليروس مطورًا وحصريا (مثل عبارة قبيلة). وهي تدل، بالمقارنة مع المسيحيين، على الشعوب الوثنية، التي رُمّيت بادئ الأمر "الأمم" في المنطق العلماني ثم، ابتداء من القرن التاسع عشر، أعراقا وقبائل، في حين أن العلم المسوول عن وصفها يسمّى منذ نهاية القرن الثامن عشر التولوجيا أو التوغر افيا. في بداية القرن العشرين، أخذت استحداثات لغوية تنافس هذه العبارات أو تحمل مكانها تدريجيا، مثل " إثنية" الفرنسية، التي أعاد استحداثها فاشي دو الابوج عام الدلاسي للكلمات المستخدمة قديما: لقد باتت كلمة " أمة" مخصصة لدول الغرب المتحصص للكلمات المستخدمة قديما: لقد باتت كلمة " أمة" مخصصة لدول الغرب المتحصص للهمجيين (على الأقل بالفرنسية)، كما أصبحت كلمة " عرق"، المركزة على معايير خارجية بحمة، عامة جدا؛ تعرف الإثنية، كنوع " امة" هابطة، بجملة سمات سلبية. كذلك يلبسي بسروزها متطلبات الإطار الإداري والفكري للاستعمار: لقد سمح المصطلح الجديد الدي الستحدث بوضع الشعوب المغزوة" في مكانها"، ونقسيمها المصطلح الجديد الدي الستحدث بوضع الشعوب المغزوة" في مكانها"، ونقسيمها وحصرها ضمن تعريفات إقليمية وثقافية مشتركة. (أمسيل ومبوكولو 1985).

بينما ركزت مشتقات "إثنية" (ethnos) في ألمانيا والبلدان السلافية وشمال أوروبا على شعور الانستماء إلى جماعة، كان المعيار القاطع للإثنية في فرنسا هو الجماعة اللغوية. إلا أنه بقي من الاستعمال القديم للفظة "عرق" الفكرة بأنها تشكل جوهرا طبيعيا السى حد ما، وبالتالي ثابتا. الكلمة هي غير موجودة في الإنكليزية؛ وقد ظهر المركب (ethnic group) حديثا، وهدو يدل بشكل خاص على أقلية ثقافية. ومع هذا، فإن عبارة "قبيلة" (المستعملة منذ زمن طويل في فرنسا فقط) أو عبارة "شعب" ("مجتمع" لاحقا) تنتميان إلى نفس المنهج الطبيعي والتشييئي.

إنّ هذه النظرة الاسمية، التي تجعل من كل إثنية كيانا غامضا مزودا بثقافة ولغة وسيكولوجيا خاصة به وبأخصائي ليصفها ستسود مطولاً على الأنتروبولوجيا، وهي تستمر حتى الأن بتشكيل هيئتها المؤسسية والمهنية. إلا أن أعمال ف. بارث (1969) والصدى الذي لاقته على الغور في الأوساط العلمية، تشهد على المراجعة النقدية التي ظهرت في الستينيات. لقد عكف بارث وتلاميذه، الذين يلتقون مع الديناميكية والتبادلية التي شرحها منذ زمن العلماء السوفيات والألمان (خصوصا موهلمان 1964) الذين استوحوا أيضا من أعمال إ.غوفمان، على إظهار كيف أن الإثنية هي قبل كل شيء فئة انتساب يتعلق استمرارها بالحفاظ على حدود مرسومة وعلى قوننة متجددة دائما لمختلف الثقافات بين الجماعات المتجاورة.

يسمح تطور منظور تاريخي في الأنتروبولوجيا بتعمق هذا النقد للإثنية كمادة، وبانستقال اهتمام أواليات التعريف الذاتي و"التكوين الإثني" نحو تركيبات "التشكل الاثني" التسي همي، من وجهة نظرها، سباقة بحسب التسلسل الزمني والفكر المنطقي. لقد أدرك المستفرقون بشكل خاص أن إثنيات من المفترض أن تكون تقليدية هي في الواقع ابستكارات استعمارية مولودة من عرض قوة جاء يترجم في قالب علمي اصطلاحات مبتذلة منتشرة لدى الشعوب المجاورة (أمسيل ومبوكولو، المصدر المذكور). بشكل أكثر عمومية، لقد لاحظنا أن تبلور "الإثنيات" يرجع دائما إلى سيرورات سيطرة سياسية أو اقتصادية أو ايديولوجية لمجموعة على أخرى؛ وحتى اليوم، فإن المنهج الإثنوي الذي تتبناه الطبقات الحاكمة لدول الاستعمار الحديث، وكذلك وسائل الإعلام الغربية، يستخدم قبل كل شيء في تسخيف حركات التمرد التي لا تمت رهاناتها بأي صلة إلى "الجاذبيات التقليدية" التي يُبتهل إليها طقوسا (ميرسييه 1961، أمسيل ومبوكولو، المصدر المذكور).

قد لا تدل عبارة " إثنية" إلا على مستوى تنظيم اجتماعي لا يبرر شيء امتيازه المعرفي المفرط، ولكن لا يبرر تشبيبه أيضا. إن هذه "الإثنيات" التي فككها الأنتروبولوجيون بطول أناة قد أصبحت مع ذلك مواضيع تستخدم في كثير من الحالات، ولحسابها الخاص- بتأثير جدلي، وإما لأنها لا تستطيع أن تعبر عن مطالبها الاقتصادية والسياسية بطريقة أخرى- المنهج الإثنوي (أو المحلوي، أو القبيلوي) تماما كما يستعمله المسيطرون. لقد أصبحت الإثنوية قيمة إيجابية للهوية وذلك لأسباب عديدة: تزايد الهجرة السي المدينة (كوهن 1974)، فشل الصدراعات الطبقية، إجهاض محاولات تشكيل بروليتاريا أو مجتمع قروي يحملان الأمال الثورية، إعادة النظر في بعض ظواهر الإيديولوجيا الوطنية أو المتمسكة بقوميتها.

لقد أثار تحليل هذه الظواهر الكثير من الجدل لدى الإثنولوجيين. ولكن الحركات الإثنوية، المشمورة دائما بإدانة الظلم الاجتماعي والاقتصادي، قد اعتمدت مع ذلك، وأحميانا بصورة مبالغ فيها، النظرة الاسمية للحالة الاثنية التي يعمل العلم اليوم على دحضها. إن كل المشكلة تكمن في معرفة ما إذا كانت الإثنوية المطالب بها ذات طبيعة مستمايزة فعلا عن تلك المفروضة عليها. هل يجدر بنا أن نرى في ازدهار هذه الحركات حيلة من الدولة (أو من رأس المال) للتلاعب بالمجموعات القروية أو المدينية، أو علامة تعبير سياسمي جديد جذريا؛ بالنسبة للبعض، لا تصلح الإيديولوجيات "الإثنوية" إلا بخيراق الأقليات في القدم (غرال/سييلا 1982). بخلاف ذلك، يرى فيها باحثون أخرون، اكمثر تأشرا بقيم التعدد الثقافي، خزاتا هائلا للأبعاد الإيديولوجية، يجعل تعريف الإثنوية نابعا ممن الداخل، بدل أن يكون منسوبا إلى الخارج (غرال/سييلا، المصدر المذكور). في هذا المنظار، قد يأخذ الإدراك الإثنوي رابط إدراك طبقي لم يسمح التاريخ ببروزه، رغم استمراره بلعب الدور ذاته في الصراع ضد الظلم، ومن خلال التعبئة والتعاضد رغم اللذين يشجعهما.

في نهاية الأمر، إذا كان التكاثر الحالي " للإنتيات" يمثل للإنتولوجيا تذكيرا أليما أحيانا بشراكتها الأصلية في مشروع " التشكيل الإنتي" للمجتمعات غير الغربية، فإنه يؤكث أيضا بطريقة باهرة إحدى الخلاصات التي استخرجها هذا العلم من أبحاثه: إن الإنتية كر "دالة فضفاضة" بامتياز، ليست شيئا في ذاتها، أكثر مما يفعله بها الأخرون. لذلك يمكن تطبيقها الآن على مضامين اجتماعية غير متجانسة، لكونها قد تخلصت من

السنداول الذي كانست قد خصستها بسه مطولا الإدارة الاستعمارية والأنتروبولوجيا الكلاسيكية.

أ.ك.ئايلور

AMSELLE J. -L. et M'BOKOLO E. (éd.), 1985, Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique, Paris, La Découverte.- BARTH F. (ed.), 1969, Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference, Bergen- Oslo, Universitets Forlaget, Londres, George Allen et Unwin.- BENNETT J. (ed.), 1975, The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology, 1973, Proceedings of the American Ethnological Society, St. Paul , Minnesota, West Publishing.-COHEN A. (ed.), 1974, Urhan Ethnicity, Londres, Tavistock.- COHEN R. , 1978, "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology", Annual Review of Anthropology 7: 379- 404.- DESPRES L. (ed.), 1975, Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies, La Haye- Paris, Mouton. - GRAL / CIELA TOULOUSE, Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine, Paris, Editions du CNRS.-MERCIER P. , 1961, "Remarques sur la signification du tribalisme actuel en Afrique noire", Cahiers internationaux de sociologie, XXXI: 61- 80. - MUHLMANN K. , 1964, Rassen, Ethnien, Kulturen, Neuwied. - VACHER DE LAPOUGE G., 1896, Les sélections sociales, Paris.

Fratrie أخوية

أنظر : قرابة (2)، نسب.

أدب شفهي Littérature orale

بقيت عبارة "أدب شعهي" عرضة للنقد وقتا طويلا بسبب التباسها وتناقض كلمتيها. ولكنها أصبحت اليوم معتمدة، خاصة عندما يتم تجاوز فكرة "الكتابة" وتعريف ذلك الأدب كعناية بالشكل واستخدام خاص للغة يعطيان للنصوص المتناقلة شفهيا قيمة جمالية يعترف بها المستخدمون لها. أما الكتاب الأنغلوسكسون فإنهم يفضلون عليها كلمة " فولكلور" التي انطبعت في فرنسا بفكرة الأقدمية والتي تغطي في مطلق الأحوال مبدانا دلاليا أوسع. في الحضارات الأوروبية والشرقية تتواجد الأداب الشفهية والكتابية معا منذ فترة طويلة. وفي مناطق أخرى تم تناقل النصوص بالوسيلة الشفهية فقط؛ فمع أن الكتابة للم تكسن مجهولة في أفريقيا القديمة إلى الحد الذي نتصوره، كانت تشكل بصورة عامة محمسلا للدب الجساد (مثلا، الأدب الديني الإسلامي المكتوب بلغة فولفولد أو الهاوسا والمصور بحسروف عربية). ويفترض تناقل الأدب في حضارات المشافهة مفهوما عن "الكلم" يعتبر أنه يعمل على تصوير العالم والإنسان ويفسر بالتالي الاحترام الذي يحيط "الكلم" يعتبر أنه يعمل على تصوير العالم والإنسان ويفسر بالتالي الاحترام الذي يحيط به؛ إن مفاهيم كهذا أصبحت اليوم معلومة التواجد في أنحاء أفريقيا.

الأدب الشفهي هـو الجزء من التراث الذي يتخذ شكلاً حسب شيفرة خاصة بكل مجتمع وكسل لغه، بالاستناد إلى موروث ثقافي، وهو يحمل في نفس الوقت تاريخ الجماعة ومعتقداتها وتصوراتها الرمزية وأنماطها الثقافية ورويتها للعالم الطبيعي، ولكونه منغمسا بعمق في القيم الخاصة للمجتمع فهو يشكل على العموم أساس التعليم التقليدي، ولكسن الخصوصية لا تنفي الشمولية : فعندما تطرح بشكل رمزي قضايا مشتركة بين كل المجتمعات البشرية (تفسير العالم، العلاقات بين الجماعات العائلية أو بين أفرادها، إلى المختمعات الأدب الشفهي دائرة المقارنة، ولقد سُجل منذ وقت طويل الديمومة الواضحة والانتشار الواسع للأماطير والحكايات؛ ذلك ما أدى إلى إعداد بيانات عالمية بها (أرن- تومبسون، 1928) أو بيانات محلية (دولارو - تينيز، 1957 - 1985).

يستحدد التجسيد المشفر للإرث الثقافي عبر "أنواع" يخضع كل منها لقواعد تحدد نصط الخطاب (اللهجة، الإيقاع، تنغيم الصوت) والبنية (الشكل الحواري للأحاجي، نداخل الأجراء المحكية والمغناة في الحكاية أو الملحمة، التعابير التي تستخدم في بداية ونهاية الحكايسات). ولكل ثقافة أنواعها الخاصة التي نادرا ما تتوافق مع الفئات الغربية. وهكذا يصحب تبين الحدود الفاصلة بين الأسطورة والحكاية، خاصة عندما لا تعود الأسطورة مسادة معسقد؛ وتساعد اللغات الأفريقية ذات اللهجات على إيجاد أشكال شعرية وأحاجي تلعب فيها لهجة الصحوت دورا حاسما، ويمكن أن تلحق بالأنواع الشعرية الإشادة بسالأعلام والأسماء التشريفية على وجه الخصوص، في المجتمعات المعاصرة، والمدينية بصحورة خاصة، اختفت الأنواع القديمة أو هي في طور الاختفاء، ولكن أنواعا أخرى ابستدات تسنمو (الستاريخ الفكاهي) أو تعاود الطهور بأشكال جديدة (ظاهرة "الحكواتيين الجدد" في فرنسا).

والوسائل الأسلوبية الشفهية هي من مهمات اللغة. يجدر التمييز بين الشعر والنثر بوضسوح لأن هناك أنواعاً وسيطة. وعلى العموم، تنشد الأنواع السردية الوضوح والتعبيرية والحيوية والمسرحية (الحوارات)؛ ويركز الشعر على الإيقاع والصورة والتعبير الغامض ورنة الكلام؛ وهو غالبا ما يقترن بالموسيقى. يتواجد المستويان معا في بعض الأنواع (الملحمة، الحكاية المغناة). وللأسلوب الشفهي أيضا علاقة بشخصية ناقله، فموهبة الراوية أو المغني أو الشاعر الجوال سوف تبدو من طريقته في استخدام قدراته اللغة. ويؤخذ قدراته الجسدية والصوتية (حركات، تعبيرات، تمثيل) بقدر استخدام قدرات اللغة. ويؤخذ في الحسبان أيضا سعة قاموسه وقدرة الحفظ الغيبي لديه التي تتيح له استذكار نصوص تكون أحيانا طويلة جدا دون أن يُدخل عليها سوى تعديلات أسلوبية. فذلك الأدب ينشد تكون أحيانا طويلة والأمانية؛ وهو لا يفترض الابتكار بل الاستعادة. ومع ذلك فإن هذا الحسرص على الديمومة يتواكب مع "تغيير" للوقائع يجد تبريره في المتغيرات التاريخية والثقافية عمل النسج على موضوعات معروفة عبر اللجوء إلى مخزون مشترك من الصور والتعابير. وقد يحدث أن يلحق هذا التغيير "بالمعنى" أحيانا (عن الشعر: فينيغان، 1977) عن الأنواع السردية: كتاب الحكاية، لماذا؟ وكيف؟، 1985).

يمكن أن يكون المساهمون بالنقل محترفين (الحكواتيون العرب، الحكواتيون والنمسابون الأفارقة، المغنون العاطفيون الأتراك، إلخ.) أو لا (الجدات يعتبرن حكواتيات

في كل مكان تقريبا ؛ وعند الطوارق ينشد الرجال والنساء والأطفال أبياتا من الشعر، المنخ.). ويحدد الوضع الاجتماعي (كاهن، شامان، وجيه في جمعية "سرية") الحق بإنشاد بعيض النصوص الدينية أو المسارية. وتظهر المهمة الاجتماعية والرمزية للأدب المسفهي، حيث لا يزال حيا، في قواعد نشره، إذ يمكن أن تركز هذه الأخيرة على "زمن" إنشاده أو روايته (الليل بالنسبة للأنواع الخيالية، النهار للنصوص المعتبرة حقيقية)؛ أو "مكانه" (داخل أو خارج المنزل أو القرية تبعا لكون الراوية متزوجا أم لا)؛ أو "الحضور" (تبادل حصري بين بعض فئات القرابة أو السن أو الجنس)؛ أو "المستوى" (مذكر، مؤنث، طفولي، متخصص) (كالام - غريول، 1965).

توسع الاهتمام بالأدب الشفهي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في أوروباً (من أجل نظرة تاريخية : كوتشيارا، 1952). ولقد تمت عمليات الجمع الكبرى في فرنسا من قبل التولوجيين (سيبيلو، سانتيف، فان جينيب) أو مهتمين محليين. ولقد كان للمدرسة التاريخية- الجغرافية السكندينافية (Aarne) واهتمامها بنماذج الحكايـــات، أثـــر كبـــير على "علماء الفولكلور" الدارسين عن أوروباً والمهتمين بتاريخً النصوص ومصادرها وانتشارها. كما أن المدرسة الشكلانية الروسية التي عملت على استخراج منطق البنى السردية قد ظهرت في الغرب عام 1958 عبر الترجمة الأميركية لكــتاب ف. بروب (الطبعة الروسية: 1928)، ولم يزل تأثيرها كبيرًا حتى اليوم. والبنيوية بدور هـا اهتمت بالأساطير، وبأنظمة التعارض اللاواعية التي تحفز وجودها، وبتحولات الثميمات (ليفي- ستروس، 1964- 1971). ومن الأعمال التي يعود إليها الباحثون الحالبيون لدراسة القصية، يجب أن نذكر أعميال علمياء البدلالات (غريمياس) وج. دومــيزيل (1968–1971). تكاشــرت الدراسات الميدانية منذ أكثر من عُشرين عامًا في مختلف القدارات؛ ويعتبر الألسنيون الاثنيون النصوص الشفهية كميدان متميز للمظاهر اللغويسة ضمن إطمار اجتماعي وثقافي. من بين المنشورات الكثيرة في هذا المجال (عن أفريقيا: غوروغ، 1981) نذكر المجموعات المتخصصة: "الأداب الشُّعبية لدى جميع الأمم و "الأعمال الكلاسيكية الأفريقية" (باريس)؛ "مكتبة أوكسفورد للأدب الأفريقين ؟ تَذاكرة إنسان (كيبك)، إلخ.، ومجلات متخصصة بالأدب الشفهي ك دفائر الأدب الشعني (فرنسا)، فابولا (المانيا)، مجلة الفولكلور الأميركي (الولايات المتحدة)، البخ. وينبغب تكاثر البحوث أيضا إذا ما شئنا إنقاذ تراث شفهي هو في طور الانقراض في بلدان عديدة.

ج.كالام- غريول

AARNE A. et THOMPSON S. (1928), 1961, The Types of the Folk-Tale. A classification and Bibliography, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.-CALAME-CRIAULE G., 1965, Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon, Paris, Gallimard. – COCCHIARA G., 1952, Storia del Folklore in Europa, Turin, Boringhieri. – DELARUE P. et TENEZE M.-L., 1957- 1985, Le Conte populaire français, Catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d'outre-mer, t. 1, Paris, Erasme, 1957; t.11, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964; t. III, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976; t. IV, Paris, Maisonneuve et Larose, 1985. – DUMEZIL G., 1968-1971, Mythe et épopée, Paris, Gallimard, 2 vol., t. I, L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens; t. II, Types épiques indo-européens; unhéros, un sorcier, un roi, 1971.

- FINNEGAN R., 1977, Oral Poetry, İts nature, significance and social context, Cambridge, Cambridge University Press.- GOROG V., 1981, Littérature orale d'Afrique noire, Bibliographie analytique, paris, Maisonneuve et Larose.- Le Conte, pourquoi? Comment? - Folkltales, Why and How?, 1984, Actes des Journées d'études en littérature orale "Analyse des contes, problèmes de méthode " (Paris, 23-26 mars 1982), Paris, Ed. du CNRS.- LEVI-STRAUSS C., 1964, Mythologiques, Paris, Plon, t. I, Le cru et le cuit; t. II, Du miel aux cendres; t. III, L'origine des manières de table; t. IV, L'homme nu. - PROPP V., 1958, Morphology of Folktale, part. III, International Journal of American Linguistics, 24 (4); 1970, Morphologie du conte, Paris, Le Seuil (éd. Russe, 1928).

## Cognitive (anthropologie)

إدراكية (أنتروبولوجيا)

إن مجال الأنتروبولوجيا الإدراكية واسع مبدئيا، بما أنه يخص مجمل العمليات السيكولوجية المرتبطة بالظواهر الثقافية التي تدرسها الأنتروبولوجيا، إلا أن للعلم المعروف بهذا الاسم طموحات أشد تواضعا ودقة ؛ إذ أنه نما، خصوصا في الولايات المستحدة منذ السنتينات،حول مثال ألسني أقلع عنه لاحقا شيئا فشيئا لكي ينوع مادته ومناهجه.

تستند الأنتروبولوجيا الإدراكية إلى تعريف مضمر للثقافة كم معرفة: مجمل التصبورات التبي يجب أن يملكها الفرد للتفكير والتصرف كعضو في جماعة. يجب إذا دراسة العمليات العقلية الكامنة وراء هذه المعرفة ووراء تحصيلها. إن هذا المشروع يستبعد، كما فعلت الأنتروبولوجيا أحيانا، قابلية التحول الثقافية وخصوصا اختلافات الأسلوب بين المجتمعات "التقليدية" والأخرى، لاختلافات "مط التفكير" أو "الذهنية "، وهي أفكار تكاد تفقد كامل أهليتها في نظر العالم النفساني.

بعد عصر السرواد (س. لوريا، ف.ك. بارتليت، ل.س. فيخوتسكي من بين أخرين)، سيطرت على العلم مسلمة مجانسة بين اللغة والثقافة، بما أن هذه الأخيرة هي متصورة كقانون عام لأفراد مجتمع تتكون عناصره الأساسية من مفاهيم وعلاقات بين المفاهيم. يوجد هنا أصل تطور الدراسات المسماة "العلم الإثنوي" أو "الدلالية الإثنية"، ابتداء من الخمسينات وخصوصا في الولايات المتحدة. تستند هذه الدراسات بجزئها الأكبر إلى أو البات التصنيف.

إن حدود هذا النموذج الألسني وتقدم علم النفس التجريبي قد قادت الأنتروبولوجيا الإداركية إلى توسيع مجال دراستها كثيرا. لذلك كُرست أبحاث اختبارية ونظرية للخصائص الفردية لسيرورات التصنيف، ولتحضير "خرائط" معرفية للبيئة، ولتأليف "سيناريوهات" أي سلاسل من التصرفات المقولبة، لإظهار أشكال المنطق المضمر المستعملة في بعض مجالات الاختبار، إلخ.

نقد أدت هذه التطورات إلى إعادة النظر في فكرة "المعرفة" التقافية أو على الأقل في ثلاثة من مظاهرها الأساسية، وهي:

1 - الفكرة القائلة بأن التصورات الثقافية هي في الجوهر متقاسمة، في حين أن المعطيات التجريبية تجبر على التأمل في أهمية التحولات الجماعية ولا سيما الاختلافات المبدئية: يحضر أفراد موجودون في أوضاع مختلفة نماذج مختلفة، واختلافها هو بالتحديد سبب في بعض العلاقات المتبادلة الحاسمة (المسارات مثلاً).

2 - المسبدا (المسمى أحيانا " فرضية سابير - ورف") القائل بأن مواصفات اللغة تعكس بشكل مباشر الأوالسيات المعرفية؛ إن أغلبية المعطيات الاختبارية تدفع إلى افستراض وجود علاقات معقدة بين التصورات الذهنية وتعبيرها الألسني. ولقد بدت بعض تشابكات السنموذج الألسني بكل وضوح وكانها تتسم بالقسرية. قلة من الأنتر وبولوجبين يوافقون السيوم على فكرة أن التصورات التي تساهم في الأواليات الاجتماعية الثقافية هي من النوع الافتراضي فقط. لنذكر مثلا واحدا: من الواضح أن استعمال الأنماط، أي تمييز الأشياء بالمقارنة مع نموذج مثالي، هو على الأقل معادل بأهميته للتصنيف بالمعايير حسب المثال التقطيعي.

3 - لقد وجب الإقلاع عن الفكرة القائلة بأن هناك "نحوا" ينظم الظواهر الثقافية. مسع تطور المناذج المولدة، أصبحت فكرة النحو أشد دقة وقوة، وعُرفت كنظام قواعد قسادرة على توليد كل الجمل النحوية للغة ما. من البديهي أنه لا يمكن لأي نظام شكلي مسن هذا النوع أن "يولد" الحقائق التي يلاحظها الاثنو غرافي، ولا حتى مجمل التصورات التي يستعملها فرد في شرح البيئة الاجتماعية.

إن أحد المشاريع الجوهرية للأنتروبولوجيا الإدراكية يقوم على وصف التعلم الثقافي، يولد الأفراد مجهزين بقدرات إدراكية متشابهة، لكنهم يستخدمونها خلال نموهم لتكوين أنظمة أفكار أو ذكريات مختلفة حسب الحوافز المتلقاة، ومختلفة بالتالي باختلاف "السياق" الثقافي، تسؤدي هذه الملاحظة المبتذلة بالضرورة الى التشديد على أو اليات الاكتساب، تلك المسالة غير معروفة في الأنتروبولوجيا بشكل عام، أو هي متسربلة بعبارات فارغة مسئل "اجستماعوية"، ولكنها أساسية في الأنتروبولوجيا الإدراكية. في الواقع، إن الفكرة الأنتروبولوجية القائلة بأن الثقافة تتناقل من خلال نوع من التسرب أو الامتصاص (سيرورة مبهمة دائما) هي غير كافية بالطبع؛ وإن الاكتساب التصوري أو تثبيبت معتقدات استقرائية، حتى في مجال الاختبار اليومي، يُدخل في اللعبة علاقات استكشاف متبادلة بدأ علم النفس الاختباري فقط باستشفاف تعقيداتها.

ان هذه المسالة محورية في نظر الأنتروبولوجيا عموما، لأن القدرات المعرفية تخلل من خلال عملية التعلم، إكراهات على قابلية التغير الثقافية. فليست الأفكار الممكنة قابلت للتصبور، ولا يمكن أن تكون كلها مثبتة بطريقة فعالة، وليست الوقائع كلها قابلة للستذكر بالتساوي. يمكننا أن نستنج من ذلك أن الترتيبات التي تلاحظها الأنتروبولوجيا المقارنة هي نتسيجة إكراهاتها الإدراكية. يجب أن تستعين الأنتروبولوجيا، من أجل إظهارها، بفرضيات إدراكية تعمل بشكل خاص على: أ- تثبيت المعتقدات، أي الأواليات التي تكتسب بعض الفرضيات من خلالها بروزا إدراكيا أكثر من غيرها، والتي يمكن أن تثبت بالاختسار؛ ب- مسيرات الاستنتاج المستعملة في البرهنة الطبيعية؛ ج- أواليات التذكر، لا سيما الذاكرة "العرضية"، لمعالجة التجربة الذاتية.

إن تنفيذ هذا البرنامج قد يسمح بإعطاء الأنتروبولوجيا الثقافية شيئا من المسحة السيكولوجية التسي تفتقر إليها معظم فرضياتها، وبشكل عام، فقد اكتفت التربية بتأجيل فحصص مشاكلها، أو ابتدعت علم نفس خيالي مناسب لنماذجها (من هنا فكرة "العقلية البدائسية" مثلا). لا يسزال البرنامج بعيد التحقيق، خصوصا لأن السيرورات الإدراكية المعنسية هي من بين تلك الأقل شهرة في علم النفس. ولكن العلوم الإدراكية، التي ربطت بين أبحاث في الفلسفة وعلم النفس الاختباري والذكاء الاصطناعي، قد عرفت بالتأكيد تطورات مدهدمة، لكن هذه الأبحاث لا تقدم نتائج تستحق الاهتمام، إلا في وصف الأوالسيات البسيطة التي تلامس الإدراك مثلا، أو الفهم أو إنتاج الكلام، وليس في المجال السيري يسمى أحيانا "السيرورات المركزية": كالذاكرة، والانتباه، والاستدلال. إن الظواهر التسير انتجيات تعليم معقدة، والسيات حفظ وتأويل الاختبار الشخصي، وسيرورات المستراتيجيات تعليم معقدة، والسيات حفظ وتأويل الاختبار الشخصي، وسيرورات الاستنتاح؛ لكن العلوم الإدراكية لا تملك الكثير لتقوله حتى هذه اللوظة.

في المنقدم داخل هذه الميادين يتقرر مصير الأنتروبولوجيا الإدراكية، وبالتالي مصير أنتروبولوجيا ثقافية مجهزة بفرضيات تفسيرية وليس فقط بترتيبات وصفية.

ب. بوابيه

BERLIN B. et KAY P., 1969, Basic Color terms. Their Universality and Evolution, Berkeley, University of California Press.- DOUGHERTY J. W.D. (ed.), 1985, Directions in Cognitive Anthropology, Urbana/Chicago, University of Illinois Press. - HOLLAND D. et QUINN N. (eds), 1987, Cultural Models in Language and Thought, Cambridge, Cambridge University Press.- HUTCHINS E., 1980.Culture and Inference, Cambridge, Mass., Harvard University Press. - TYLER S.A., 1969, Cognitive Anthropology, New York, Holt, Rinehart et Winston.- WASON P. et JOHNSON-LAIRD P. (eds), 1977, Thinking. Readings in Cognitive Science, Cambridge, Cambridge University Press.

أديان التوحيد Monothéisme

نعني "باديان التوحيد "نظاما دينيا مبنيا على الإيمان باله واحد. يمكن أن يندر ج تصور التوحيد الإلهي في إطار "وطني": نتحدث عن "عبادة إله غريب" للدلالة على أديان توحيدية تتقبل على غرار الديانة اليهودية الأولى، وجود آلهة غريبة شرط ألا تعبد في منطقة الإله الواحد. هكذا لا تتعارض أديان التوحيد بالضرورة مع تعدد الآلهة، بالرغم من وجود اختلاف عميق بين طبيعة التصورين.

يقول الإسلام بأن دعوة التوحيد تبدأ مع إبراهيم ثم تمر عبر موسى وعيسى لتصل في النهاية إلى محمد الذي هو خاتم أنبيانها. ويقودنا تاريخ الديانة اليهودية من عبادة " إله موسىي" إلى ديانة توحيدية ليهوه، أعلنها في بابل إشعياء الثاني (كاتب سفر اشعياء، 40-50) وفي سنوات 550-530 (أسور ماندي، 1998). ودون أن تظهر أية علاقة ضرورية بين التأكيد على الرؤية التوحيدية وتجسد المسيح، تعد الكلمة النبوية اليهودية نموذج إله-

سيصبح نموذج أديان الكتاب الثلاثة - سيتمثل البعد الكوني للدعوة إليه مع بولس في القرن الأول على خطى تعاليم المسيح (باديو، 1997؛ توبر، 1999). لقد اجتهد لامبير (1995) في اظهـار أنّ "الأساطير" التي تستند إليها هذه الأديان تشكل معا "نصا" واحدا قد يثبت تحليل مـن نـوع تحاليل دوميزيل وحدة وحيه العميقة. في المناسبة ذاتها أشير إلى تقارب ولو اشكالي، بين أديان توحيدية سامية قد ولدت قديما جدا من الفكر الديني السومري - البابلي وذلك الدين التوحيدي ذي المنشا الهندو - إيراني الذي هو المجوسية التي أصلحها زرادشت (النصف الثاني لبداية القرن السادس ومطلع الخامس) والذي تبرز معه صورة أهورا مازدا من تعدد للآلهة شديد الاصطباغ بالثنوية.

تدمسج أديان التوحيد معتقدات وممارسات تنافي مبدأها على الأقل من وجهة نظر شكلية. وهكذا فإنها لا ترى غضاضة في التوافق مع ثنوية تتجاوز بعدها اللاهوتي لتبرر وجود صورة في العالم تشخص الميل الحر إلى الشر. بحسب اللاهوت المسيحي، يتماهى التوحيد الإلهي مع هيئة ثالوثية لاقانيم لا يمكن أن يقتصر أحدها على الآخر. زيادة على ذلك، يسنطوي هذا المضمون الأخير على إفساح المجال أمام جملة من التجليات التي تتواكب مسع أجواء شعائرية خاصة: وساطة المسيح، شفاعة العذراء، تدخل الملائكة والقديسين وسائر الطوباويين.

في الوقب الدي اوشكت فيه دراسة أديان التوحيد أن تصبح حكرا على "المستشرقين" وحدهم، لم تغفل الأنتروبولوجيا عن المساهمة في سجالات عفا اليوم عليها الزمن حول معرفة أيِّ مِن أديان التوحيد أو تعدد الآلهة يُنسَب إلى نمط المعتقد الأقدم. لم يَعُدُ مِنَ المستوقع اليوم وجوب الاختيار بين تعدد للألهة ناشئ عما يعتبر تهافتا لأديان التوحسيد (لانسخ، 1898) وأديسان توحيدية متصورة كنتيجة لبطلان تعدد الأديان (تايلور، 1871). من الجدير ذكره أنّ الأنتروبولوجيين غالبًا ما كانوا يتواجهون في ميادينهم التقليدية مع أنظمة دينية تبتعد كثيرا أو قليلا عن النسخة الأشد ابتذالا من دين يؤمن بتعدد الألهة كان من المفترض به أن يعتبر الموضوع المتميز لدراستهم. هذا ما دفع البعض إلى تصور علاقة مثولية بين الإنسان والطبيعة، وإلى تبرير متسام لديمومة نظام الكون، وتراتبية لألهة تتميز بواسطتها صورة سائدة، الخ. في أفريقيا السوداء، لا يندر أن نصادف أنظمة يتواجد فيها ذلك، من خلال صور تؤلف كل اثنتين منها زوجا: قوة سماوية ذكرية (" الإله - السماء" لزوير نيمان، 1961) قد تكون مستوحاة من مهابة الشمس، وقوة أرضية تدخــل طقوســـى، بينما يُنسَب إلى الصورة المقابلة الكهنوت والمذبح والقرابين: يبدو مما يجسري هسنا بأنسنا نوشك أن نكون أمام ديانة مزدوجة يكون القرين فيها قريبا من "إله الشعوب الغربية".

م.ايزار

ASURMENDI J.G., 1998, "Les prophètes bibliques face à Babylone", in A. Lemaire (éd.), Le monde de la bible, Paris, Gallimard.- BADIOU A., 1997, Saint Paul. La fondation de l'universalisme, Paris, PUF.- BOTTERO J., 1992, Naissance de Dieu. La Bible et l'historien, Paris, Gallimard.- GODEFROY- DEMOMBYMES M., 1957, Mahomet, Paris, Albin Michel.- LAMBERT J., 1995, Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes, Paris, Editions du Cerf. – LODS A., 1949, Israël des origines au milieu du VII siècle, Paris, Albin Michel; 1950, Des

prophètes à Jésus, Paris , Albin Michel, 2 vol.- ORTIGUES E., 19990, Le monothéisme. La Bible et les philosophes, Paris, Hatier.- TAUBER J., 1999, La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud, Paris, Le Seuil. – ZWERNEMANN J., 1961, "La notion de dieu-ciel chez quelques tribus voltaïques", Bulletin de l'IFAN, série B, XXIII (1-2): 243-272.

# Religions (Histoire de) et Anthropologie

الأديان (تاريخ) والأنتروبولوجيا

تقوم بين تاريخ الأديان والأنتروبولوجيا أكثر من علاقة مواكبة. فهاتان المعرفتان تتشابكان مسع بعضهما، لكون كل واحدة منهما تشكل وجهة نظر حول كمالية الأخرى. ولا يعنسي ذلك بالمطلق أن هذين المجالين المتقاربين متطابقان. بل يبدو أن نقاط الالتقاء بيسنهما هسي بالستحديد نقساط تقاطع، فالسؤال الذي يُطرح هو التالي: كيف اتخذ تاريخ الديانات الشكل الذي هو عليه اليوم لكي يتوصل إلى التوافق مع إشكالية الأنتروبولوجيا؟

تعتبر الهندوسية بكل ما فيها من معتقدات ومذاهب وممارسات شعائرية ديانة بكل تأكيد، ويمكن الاجتهاد بغية الوصول إلى معرفة تاريخها. إلا أن الفكرة التي تطرح نفسها هي أن المجموعة هذه قد تشكلت من أنظمة رمزية لها مكانتها وتجد معناها في جملة الأنظمة الرمزية التي يتشكل بها الشعب الهندي على صورة مجتمع. إن اعتماد وجهة نظر أنتروبولوجية يعني إذن طرح موضوع الدين كد "إسقاط اجتماعي" (هكذا وصف فيرنان [1987] منهج موس).

لا يعنبي هذا الأمر بالطبع أننا ننظر إلى الدين فقط من خلال تحديداته الاجتماعية أو أنا نعتبره مجرد " إسقاط آجتماعي" - وهذا مأخذ م ايزار وب سميث (1979) على المنهج الوظيفي. إن هذه الأشياء التي تتمثل في الديانة والمجتمع تتطلب من أولئك الذين يقومبون بدر استها تصرفات مماثلة، ففي الحالتين لا يمكن الحديث إلا عن "الأخر". ولا يمكن أو يجب أن يستحول الانسجام والتعاطف والإعجاب بهذا "الأخر" إلى نوع من الـ تطابق العفوي مـ ع نظرة الشعب المحلي أو المؤمنين. يقترح الدين، كما المجتمع، معطيات وقائعية وخطاب خاصا عن هذه المعطيات. فمؤرخ الديانات، كما هي الحال بالنسبة لعالم الأنتروبولوجيا، يعمل على هذه المعطيات وهذا الخطاب من أجل التوصل السي تفسير. وحسب إيزار وسميت نجد، ومن دون شك، أن التفسير لا يتمتع بالطموح ذاتــــه أو الأهمـــية ذاتها بالنسبة لمؤرخ الديانـــات أو عالم الأنتروبولوجيا. فالتفسير هو تاريخـــي وتاويلـــي بالنسبة للمؤرخ، بينما يندرج بالنسبة لعالم الأنتروبولوجيا في مخططً منطقيي يودي إلى " بني تكون " لاواعية في عالستها". ويمكن لهذا الفرق أن يُختفي ما دامــت الأنظمــة التي تشكل الدين- والمرتبطة ضمنا أو علانية بباقي الأنظمة الرمزية-تعتسبر همي ذاتهما كنوع من إثبات " الوظيفة الرمزية". هذا هو بالتّحديد هدف الذين لا يكستفون بمعرفة إذا ما كانت الديانات مقتصرة على جدول من المسائل الاسمية (كما يفعل ذلك م. البياد). ومن جهة أخرى، فإن وجهة النظر الأنتروبولوجية قد اكتسبت شرعية في دراســة نقافة الشعوب التي لا تعرف الكتابة عن طريق المشاهدة المباشرة. والأُمر نفسهُ ينطبق على "الحضارات" (كالهندية أو الصينية أو اليابانية التي تعتمد التواريخ الألفية) عسندما نسريد أن نفهم أنظمتها الرمزية. ولكن المشكلة الخاصة هنا هي التالية: هل تأخذ الهندوسية، مثلا، بعين الاعتبار جملة المعطيات التي تصف الهند التقليدية كحضارة قابلة للتقسير في الأنتروبولوجيا على وجه التحديد؟ وكذلك، ما هي الظروف المناسبة لترتيب بقية الأنظمة الرمزية حول الديانة التي تعتبر الأجدر بالتفسير؟ أما فيما يخص الديانة الهندية تحديدا، فيتبادر إلى الذهن جواب مباشر، إذ لا يقتصر الأمر هنا على مجرد ديانة "بالمعنى الدقيق"، بل يمتد إلى مجموع " القيم" المرتبطة بالنشاطات الاجتماعية والفردية المسنظمة. أيسن هسي إذا الحدود بين المعنى الدقيق والمعنى الأشمل؟ من بين كل أشكال الرمسزية التسي يجب فصلها عن اللغة (سبيربر، 1974)، كيف يمكن تحديد تلك المرتبطة بالشأن الديني؟

عن هذا السؤال قدّم إيزار وسميث جواباً مجزوءاً وغير مترابط، فهما يقولان أن الديانات هي "مجمعات متغيرة التركيب" حيث يمكن لكل عنصر أساسي كالأساطير والشيعائر والقوانين الأخلاقية أن يحظى بالاستقلالية ويخرج من الإطار الديني، وإذا كان صححيحاً وجوب الاحتراس من الانبهار بيامجمل الشأن الديني"، يجب إذا التساؤل عن هذا الرابط الذي يجعل من الالتحام "الطارئ" بين تلك العناصر ديناً. فما هو جوهر الدين بالإجمال؟

على خلف الأنتروبولوجيا التي تحافظ، على الرغم من طابعها "المتفجّر" على المشروع الذي تعرفه بوضوح ("إدراك وحدة الإنسان الاجتماعي في تعدد أعماله"، سينزينغر، 1986)، فإن تاريخ الأديان لا ينطلق من تمييز تمهيدي لمادته، إذ أن تعريف الأديان لا يمثل بالنسبة له نقطة الانطلاق، بل مشكلة "نهائية" (ساباتوتشي، 1977).

إن التقليد الذي يستند إليه تاريخ الأديان ويتشكل بمحاذاته، يتمثل في إثبات عقائد المسيحية. فهي يقلم بدءا من اللحظة التي يتم فيها عدم الاعتراف بوجود دين صحيح مسن جهة، ومن التهيؤات أو الرسومات أو الاشكال البائدة أو البدائل عن الديانة من جهة أخرى، مع أنه يوجد العديد من الديانات التي تتمتع بالرتبة نفسها بنظر المؤرخين، وتقوم على نصوص تساعد على تتبع التاريخ، وعلى مؤسسات متخصصة وإجراءات انتساب ترسم ملامحها بوضوح.

ولكن هناك خطوة حاسمة يتم إنجازها عندما يتوجب أن تؤخذ بعين الاعتبار المجتمعات التي تعرفنا بها الاثنوغرافيا. ففي الواقع، هناك ديانات غابت عنا أبعادها التعاقبية، ومجتمعات "ينتشر الدين في مجمل نسيجها الاجتماعي" (فيرنان، 1987) مع أنها ليسب "بدائية" بالضرورة. لا يسمح التاريخ الديني للبشرية بالطبع، بترتيب أشكال الديانة ونماذج "تجميع العناصر" الدينية على خط قد تنتج عنه رؤية تطورية. فمن الاعتباطي، كما أشار أوجيه (1982) أن يتم التسليم بأن "المجهول وجد قبل المعلوم، والقوة قبل السلطة، والسحر قبل الدين".

تحسول هذه النظرة "تاريخ الأديان" إلى مجموعة من "العلوم الدينية" التي لا يكون البعضها من دور سوى تطبيق المنهجية التاريخية واللغوية الفقهية على وثائق يتم الإقرار المسسبق بأنها " دينسية"، بيسنما ينبثق البعض الآخر، ومن بينها منهجيات التحقيق، عن انتروبولوجسيا مشسبعة بمؤشرات علم السنفس ونظرية المعرفة والألسنية. لقد تركت الأنتروبولوجسيا بصمة مزدوجة على دراسة الأديان: أولا لكونها قد فرضت عليها هدف

التوصل إلى تحديد معايير الشأن الديني، وثانيا بإغراقها في معطيات لا يمكن أن تؤدي، بسبب كميتها وتنوعها، إلى إتمام هذه المهمة. إن عدم قيام الأنتروبولوجيا بتعريف دراسة الأديان، قد منحها هبة مضادة: فإذا كانت ميادين الإنتولوجيا تختفي شيئا فشيئا من العالم الحديث، فإن ميادين الشأن الديني، أي المسائل الدينية، لا تنفك تغير سيرتها، وتلقى بالتالى على عاتق عالم الأنتروبولوجيا مهمة البحث عن أبعادها.

ش.مالامود

KARDINER A. et PREBLE E., 1961, They Studied Man, Cleveland, Cleveland University Press (trad. fr. Introduction à l'ethnologie, Paris, Gallimard, 1966).- LOWIE R., 1937, The history of ethnological theory, New York, Holt, Rinehart et Winston (trad. fr. Histoire de l'ethnologie classique des origines à la Deuxième Guerre mondiale, Paris, Payot, 1971).- MERCIER P., 1966, Histoire de l'anthropologie, Paris, PUF.- TYLOR E.B., 1871, Primitive culture: Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom, Londres, J. Murray (trad. fr. La civilisation primitive, Paris, Reinwald, 1876-1878, 2 vol.).

Espagne. Les recherches sur l'Espagne

إسبانيا. الأبحاث عن إسبانيا

يمكن للأنتروبولوجيا الإسبانية الخاصة بالعقدين الأخبرين أن تتميز بدعم مؤسساتي وبتطور تيار بحوث مكرّسة لدراسة المناطق غير الإسبانية (في أوروبا، وأيضا في كل القارات الأخرى) مثل الأبحاث التي قام بها خوليو كارو باروخا عن البدو في المنطقة الإسبانية من الصحراء الكبرى. ترافق هذا التوسع للأبحاث بافتتاح أقسام جامعية ذات فكر أنتروبولوجي بريطاني وأميركي وفرنسي وظهر في نفس الوقت اهتمام بتنمية تقليد أنتروبولوجيُّ إسباني بالتحديد. في هذا المجال، ساعدت أعمال كارميلو ليزون تُولوسانا عن المبشرين الأراغونيين في الصين على رسم الطريق إلى ذلك. كما ابتدأت ترد أسماء مسراجع من عصور مختلفة، مثل وقائع الند من القرن السادس عشر، أو اسم بلتازار غراسيان موراليس (1601-1658) مؤلف "فن النقد" و "قضايا الإبداع وفنونه" أو كتاب من جيل 1898 (ميغـــال دي أونامونو، بيو باروخـــا، أزورين، رامون ماريا دال فالى إنكلان (1866-1896)) أمثال يواكيم كوستا المعروف بدراساته عن شيوخ القبائل والقانون العرفي في الأراغون العليا، وخوسيه أورنيغا غاسيه مؤلف " *اسبانيا اللافقرية* ". نتج عن كل ذلك تسلاق مسم تقاليد وتراث يدعى الانتماء اليها، ليس العاملون في ميدان الفولكلور فقط، بل العديد من رجال القانون والأطباء، من مؤلفي در اسات أصبحت تطمح لتجديد أهميتها. أحسبانا، تتم قراءة هذا الماضي للإثنولوجيا الإسبانية على ضوء نظرة متأثرة بالاهتمامات الإقليمية و المر تبطة بالهوية الشخصية.

في نطاق هذه العودة النقدية للماضي وتوسّع المحيط الخارجي للنظام، وبعد أن تمّ التذكسير بالمكانة المعطاة للأعمال التاريخية والمعرفية،وكذلك للأنتروبولوجيا التاريخية، فسإن الأبحسات الميدانية الإثنولوجية عن إسبانيا المعاصرة ما زالت تستحوذ على غالبية أعمال الباحثين الإسبان. يمكن أن تحدد هذا عدة عناوين لمواضيع البحث الكبرى. إن السكالية الهوية هي واحدة من الإشكاليات التي واجهت الأنتروبولوجيا الإسبانية على الدوام، وذلك عبر تحليل الظاهرة القومية. كما دُرست العلاقة بين اللغة والثقافة خاصة، بالاستناد إلى القومية الباسكية أو الكتالونية أو الغاليسية، وأيضا الإسبانية. وتستحوذ الهجرات، التي هي في الأصل خروج من دائرة الجماعة، على الاهتمام الكبير، وخاصة في الدراسات التي تطال الأشكال الأكثر تمثيلا للعصرنة والتي تنطلق من تساؤلات عن المواطنية وتعدد الثقافات مطبوعة على العموم بتأثير الفلسفة السياسية الأنكلوسكسونية المعاصرة. ونذكر أيضا المكانة المعطاة للأنتروبولوجيا الاقتصادية، ودراسة الأشكال التقليدية للعائلة وتحولاتها، والأبحاث عن التغذية والصحة، وعن مضمون التجربة الدينية الكاثوليكية وعين القيم والقواعد المعتمدة وكيفية ظهورها في الممارسات اليومية. يجب المترب ذكر الاهتمام المتزايد بالأبحاث الجارية اليوم عن مصطلح النوعية وظهور أنشروبولوجيا العوالم الريفية أنتروبولوجيا مدينية البخارية البابانية في العالم.

إ.تير اداس سابوريت، وإفوركيريس إ.جيني

APAOI- AZA J.M., 1993, Lengua, etnicidad y nacionalismo, Barcelone, Anthropos.- BESTARD J., 1998, Parentesco y modernidad, Barcelone, Paidos.-CATEDRA M., 1997, Un santo para una ciudad. Barcelone, Ariel.- CHRISTIAN Jr W.A., 1998, Las visiones de Ezkioga. La Segunda Republica y el Reino de Cristo, Barcelone, Ariel. -COMELLES J.M., 1988, La razon y la sinrazon, Barcelone, PPU. -CONTRERAS J., MARTINEZ VEIGA U., MORENO I. et PRAT J. (ed.), 1990, Antropologia de los pueblos de Espana, Madrid, Taurus.- CUCO J. et PUJADAS J. (ed.), 1990, Identidades colectivas: etnicidad y sociabilidad en la peninsula iberica, Valence, Generalitat Valenciana.- ESTRADA F., 1998, Les cases pageses al Pla d'Urgell, Lleida, Pagès.- FRIGOLE J., 1997, Un hombre, Barcelone, Muchnik. - GARCIA GARCIA A., VELASCO MAILLO H.M. et al., 1991, Rituales y proceso social. Estudio comparativo de cinco zonas espanolas, Madrid, ministerio de Cultura.- GARCIA MUNOZ A., 1995, Los que nos pueden vivir de la suyo. Trabajo y cultura en el campo de Calatrava, Madrid, ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentacion.- LISON TOLOSANA C., 1983, Antropologia social y hernneneutica, Madrid, Fondo de cultura economica.- NAROTZKY S., 1988, Trabajar en familia, Valence, Ediciones Alfonso et Magnanim. - SAN ROMAN T., 1998, La diferencia inquietant, Barcelone, Altafulla.- VALDES R., 1998, El pensamiento antropologico de Lewis H. Morgan, Bellatera, Servicio de publicaciones.- VALLE T. del, 1988, Korrika. Rituales de la lengua en el espacio, Barcelone, Anthropos.

Espagne, l'anthropologie espagnole

إسبانيا، الأنتروبولوجيا الإسبانية

شهدت إسبانيا في النصف الثاني للقرن التاسع عشر بروز منهج أنتروبولوجي بمعنى الكلمة وأخر فولكلوري نشأ سويا بطريقة مستقلة عن بعضهما البعض حتى

الحرب الأهلبية عام 1936- 1939. نشأ الأول في الأماكن الليبرالية والجمهورية من مدريد والأندلس وجرز الكناري، كان مبتدعوه علماء طبيعة وأطباء ينتسبون إلى الداروينية والتيارات النسوئية للأنتروبولوجيات البريطانية والفرنسية. وظهر الثاني داخل التيارات القطرية والوطنية، وقد عكف على دراسة الخصوصيات مستوحيا من الفكر الألماني كما تشكل مع هردر ومن أكملوا نهجه. لقد انتشر هذا المنهج المحافظ السذي يبني تعدد الحاضر على التراث والتأصل، من خلال رجالات أدب وسياسيين قطريين، كذلك من خلال كهنة، بشكل خاص في كاتالونيا وغاليسيا وبلاد الباسك. ولقد حاول أماكادو إي الفاريز (1846-1893) في إشبيليا وخ.كوستا (1846-1911) في مدريد التوفيق بين هذين المنهجين.

لقد أجبر انتصار فرنكو العسكري أبرز ممثلي الأنتروبولوجيا والفولكلور على النفي أو عرضه للقمع، هؤلاء بسبب أفكارهم النشوئية ومعاداتهم للاعتباطية، وأولئك لأنهم متهمون بتشجيع الانشقاقات القطرية. في الصحراء الفكرية لما بعد الحرب الأهلية انعدم الاهتمام بالعلوم الاجتماعية؛ إلا أننا نذكر إعادة افتتاح المتحف الوطني للإثنولوجيا في مدريد (1940)، وتأسيس مستحف صناعات الفنون الشعبية للشعب الإسباني في برشلونة (1942)، وإصدار مجلة اللهجات والتقاليد الشعبية (مدريد 1944) ومجلة تاغورو برسانتا كروز دو تينيريف 1944). جوهريا، تعتبر الإثنولوجيا كعلم مساعد لما قبل التاريخ.

تغيير هذا الوضع في الخمسينات. اهتم عدد من الأنتروبولوجيين الأجانب باسبانيا، بدءا من الأميركي ج.ج. فوستر (" تقرير عن الاستكشاف الإثنولوجي لإسبانيا" 1951) والبريطاني ج.بيت ويفرز الذي نشر عام 1954 شعب السبيرا؛ إن أعمال هيؤلاء الرواد قد شقت الطريق لأبحاث ميدانية لأنتروبولوجيين أنكلوسكسونيين شبان كانوا يفضلون الدراسات الاحادية عن الجماعات الريفية. في الوقت نفسه، سمحت فسحة خجولة من الانفتاح بعودة عدد من الباحثين من المنفى، مثل خ.م.دوبار اندريان، مؤسس الإثنولوجيا الباسكية مع ت. دي أر انز ادي (1860-1954) وك. استيفا، الذي تدرّب في المكسيك على الأنتروبولوجيا الثقافية.

عام 1965، أنشا استيفا في مدريد مدرسة الدراسات الأنتروبولوجية كمركز لانتشار تصورات الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية ومناهجها حيث تدرب عدد قليل من الأنتروبولوجيين المحترفين الذين درسوا فيما بعد في مدريد وإشبيليا وبرشلونة. ابتداء من 1968، درس استيفا في برشلونة حيث نال عام 1970 لقب أول استاذ للأنتروبولوجيا الثقافية الإسبانية؛ اسبس عام 1971 مجلة الأنيكا. في الوقت نفسه، أسس ك. ليزون تولوزانا الذي تدرب على الأنتروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، ور. فالديز دي تورو السذي درس في المانيا، تعليم الأنتروبولوجيا على التوالي في جامعة كومبلوتانس في مدريد تجديدا في البحث الأميركي التوجه.

عام 1973، في السبيليا، ضم "الاجتماع" الأول للأنتروبولوجيين الإسبان كافة أخصائي الأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية تقريبا، باستثناء خ.كارو باروخا؛ حضر أيضا ممثلو الأنتروبولوجيا البيولوجية المتوافقون مع تصور الأنتروبولوجيا السائد في

ذلك الزمين، كذلك عدد من، المؤرخين الإثنيين وعلماء الأثار الأميركيي النزعة، كان المؤتمير الأول للأنتروبولوجييين الإسبان (برشلونة 1977) الإعلان الأخير لهذه الأنتروبولوجييا الموحدة: لم تضم المؤتميرات التالية فيما بعد إلا أنتروبولوجيين الجتماعييين وثقافيين. خلال السنوات 1965- 1977، تمحورت دراسات الباحثين الإسبان بشكل أساسي حول ثلاثة مواضيع: العالم الريفي، الذي تمت دراسته انطلاقا من الأبحاث الإحادية عن الجماعات، والذي انطلقت بخصوصه تحليلات التغيير الاجتماعي: الشعوب أو الطبقات الاجتماعية "الهامشية"، على مثال الغجر أو رعاة الصيف؛ المجتمعات القروية الأميركية اللاتينية، التسي كتبت عنها أبحاث ميدانية غزيرة. تعتمد الأعمال المذكورة بشكل عام إما وجهة النظر النقافوية الأميركية، وإما وجهة نظر الوظيفية البنيوية ذات المتراث الإنكليزي، لكون المسيرة الإجمالية بقيت محكومة باثنو غرافيا تجريبية غريبة عن التاريخ.

ابستداءً من أواخر السبعينات، أعطى ازدياد كراسي تعليم الأنتروبولوجيا وأقسامها (برشلونة، تساراغون، ليريدا، مدريد، إشبيليا، تينيريف، سان جاك دوكومبوستيل، سان سبياس تيان، فالنسيا، سلمنكا، مورسيا) انتشارا جديدا لهذا العلم وأتاح له اكتساب استقلالية تامة عسن العلسوم الاجتماعية الأخرى. بموازاة المأسسة الجامعية انتشر تجمع الباحثين داخل هيئات مختصة أو جمعيات ولدت بمبادرة مسن ممثلي الجيل الجديد من أنتروبولوجييا نفي إسبانيا ؛ نذكر منها : معهد كاتالونيا للإنتروبولوجيا (1978)، جمعية مدريد للانتروبولوجيا (1979)، معهد أراغون للانتروبولوجيا الذي عقب تأسيسه في الثمانيات، إنشاء مؤسسات مشابهة في الكناري، وإستريمادورا والاندلس، الخ. لقد واكب هده الحركة إنشاء مجلات عديدة: أوراق معهد كاتالونيا للإنتروبولوجيا (1980) مجلة وفاتر (1982)، وثانق كاتالونيا الإثنوغرافية (1982) المجلة الإنتروبولوجية (1982) مجلة المواضيع الأنتروبولوجية (1982) وليريس، سلسلة التروبولوجيا (1988) وليريس، سلسلة الانتروبولوجيا (1988) وتأسيس نشرة تاريخ الانتروبولوجيا (1988) وليريس، سلسلة الانتروبولوجيا (1988).

في نهايسة السبعينات أخذت أشكال البحث التي كانت قد سادت خلال السنوات العشر السسابقة تستعرض لإعسادة السنظر فيها. فقد اتهمت باعتماد وجهة نظر "بدائية" وبتفضيلها دراسة الوحدات الاجتماعية الهامشية، المعزولة عن سياق المجتمع العام. في نفس الوقست الذي لم تعد فيه إسبانيا دولة مركزية لكي تصبح "دولة الحكم الذاتي" أدت أزمسة السنمط الأنتروبولوجي هذه إلى تحديد ميادين بحث جديدة، تظهر من بينها بصورة خاصسة دراسة وقائع الهوية والأنتروبولوجيا المدينية. لقد أثارت مسألة الهوية أعمالا عن تساريخ التقاليد الفولكلوريسة، وعسن الثقافة أو الثقافات الشعبية، وعن الأعياد كظواهر تساريخ التقاليد الفولكلوريسة، وعسن الثقافة أو الثقافات الشعبية، وعن الأعياد كظواهر و"الوطنية" في إسبانيا المتعددة القوميات اليوم. لقد كرست الأنتروبولوجيا المدينية نفسها بشكل خساص لدراسسة الأقليات الإثنية والظواهر المرتبطة بالهجرة الريفية وبتشكيل مجسمات مدينية هامشية، وكذلك الأشكال المختلفة للتهميش الخاص بالسياقات المدينية الصيناعية (الشسيخوخة، الشسبية، الإدمان، الخ.). والواقع أن الأنتروبولوجيين الإسبان الصيناعية (الشسيخوخة، الشسبية، الإدمان، الخ.). والواقع أن الأنتروبولوجيين الإسبان

يقومون بتحديد أهدافهم واستراتيجيات بحثهم بشكل أساسي انطلاقا من رغبتهم في فهم مجتمعهم الخاص.

خ. براتیکاروس

COMAS D'ARGEMIR D., 1984, "Alguns elements sobre teoria i praxi antropologica a Espanya", in Escandell et Terradas (eds), Historia I antropologia a la memoria d'Angel Palerm, Publications de l'Abbaye de Montserrat.-COMAS D'ARGEMIR D. et PUJADAS J.J., 1989, "Antropologia en crisis y sociedad tradictional", Actas do Il Coloquio de Antropoloxia, Saint-Jacques de Compostelle, Xunta de Galicia,- COMELLES J.M., 1984, "Antropologia sin colonialismo. La profesion de antropologo y el desarrollo del estado en la Espana contemporanea", III Congreso de Antropologia, Saint-Sébastien.- CONTRERAS J., 1984, "La teoria de la "modernizacion" y su concepto de cultura campesina: reflexiones criticas", in SEVILLA GUZMAN (cd.), Sobre agricultores y campesinos. Estudios de Sociologia Rural de Espana, Madrid, Scrvicio de Publicaciones Agrarias.-ESTEVA C., 1982, "Autobiografia intelectual de Claudio Esteva Fabregat", Anthropos, Boletin de Informacion y Documentacion, 10.- FRIGOLE J., 1980, "El problema de la delimitacio de l'objecte d'investigacio i analisi en Anthropologia. Critica d'alguns models emprats per a l'estudi de la Peninsula Ibèrica", Quaderns de l'ICA, 2: 163- 182.- JIMENEZ NUNEZ A. (cd.), 1975, "Primera reunion de Antropologos Espanoles", Actas, communicaciones, documentacion, Séville, Universidad de Servilla. - KENNY M., 1971, "El rol de la antropologia social dentro de las Ciencias Sociales en Espana", Ethnica, 1: 91- 105.- LISON TOLOSANA C., 1968, "Una gran encuesta de 1901-1902. (Notas para la historia de la Antropologia Social en Espana)", Revista Espanola de la Opinion Publica, 12: 83-151. - LUQUE E. 1981. "perspectivas antropologicas sobre Andalucia", Papers, 16: 12-49.- MORENO I., 1984, "La doble colonizatio de l'Antropologia andalusa i les perspectives de futur", Quaderns de l'ICA, 5: 69-84. - PINO F. del, 1978, "Antropologos en el exilio", in ABELLAN, J.L. (ed.), El exilio espanol de 1939, Madrid, Taurus.- PRAT J., 1987, "El discurso antropologico y el discurso folklorico en el Estado espanol: Un ensayo de caracterizacion", IV Congreso de Antropologia, Alicante.- PRAT J. et al. 1985- 1986, "Trenta anys de literatura antropologica sobre Espanya", Arxiu d'Etnografia de Catalunya, n. 4-5.- PUIG-SAMPER M.A. et GALERA A., 1983), La antropologia espanola del siglo XIX, Madrid, Instituto Arnau de Vilanova, CSIC.- PUJADAS J.J., 1988, " Presente y futuro de la antropologia urbana en Espana", Il Jornadas de Antropologia de Madrid, Madrid.- SAN ROMAN T., 1984, "Sobre l'objecte i et mètode de l'antropologia", Quaderns de l'ICA, 5: 122- 133.- SERRAN G., 1980, "La fabula de Alcala y la realidad historica de Grazalema. Replanteamientos del primer estudio de antropologia social en Espana", Revista Espanola de Investigaciones Sociologicus, 9: 81-115.

### Despotisme oriental

استبداد شرقى

الاستبداد الشرقي هنو نظام سياسي خاص بالمجتمعات الأسيوية ومبني على السلطة المطلقة للملك. عرف هذا المفهوم تكريسه الحقيقي مع مؤلف مونتسكيو روح

الشهراتين بعب أن تصهواره عند من رخالة القرون السائس عشر والسابع عشر والثامن عشر والثامن عشر والثامن عشر والثامن عشه وفقيتها المجتماعي، والسهانات السجال الأنتروبولوجسي حسول ههذا العقبود مع نشر مؤلف ك. ويتفوغل الاستباد الشرقي عام 195\*.

سبق أن قارن مكيافيني وبودين وبكون وهوبز السلطات الأوروبية مع سلطات الشمرق، لكن مونتسبكيو هو أول من عراف مفهوم الاستبداد: فالمجتمع الاستبدادي هو مجتمع لا تديره آية قوادين سياسية أو اقتصادية، ولا حتى قواعد للتنظيم الاجتماعي.

نميت فكرة الاستبداد الشرقي في القرن الناسع عشر بغضل أعمال جايمس وجون سيتيوات ميل وأعمال ريشارد جونز عن جزر الهند البريطانية، لا سيّما وقد ركز هؤلاء الموافقيون على المتك الحاكم المرض مسلطين الضوء على طابع الركود في المجتمعات الأسبوية.

شرح متركن خلال ما يقارب ثلاثين عاماً فكرة نمط الإنتاج الأسيوي معرقا إياه كتنسيّة اجتماعسية خاصة تتصف أولا بالملكية الغربية للأرض وباتجاز أعمال هامة على مسعيد الدولسة، بينسن فسي الحرابات (1857- 1858) أنّ سلطة الطاغية هي مبنية على المشرارية الجماعة الشرقية من خلال مفهوم الكفائيا الذاتي.

هذا ما قد رأى فيه الحقبة الأولى للتطورا في تاريخ البشرية. كون ماركس بعد نضرجه نظرة ديناميكية وتاريخية أكثر لنمط الإنتاج الأسيري أخذا بعين الاعتبال علاقسات الجماعسات المكتفية ذاتيا في ما بينها ومع النولة، وكنلك تأثير الرائسمائية على الدول الشرقية.

خسلال السنوات الخمسين التي أعتبت وفاة ماركس، أصبح هذا المفهوم تتريجيا نوعها من الشنوذ النظري وموضوعا سياسيا مربكا، إلى أن طرحه ستالين في المائية المجنسية والمائيسة والمائيسة التاريخية (1938)، في النظرية الشائعة عن المراحل الخمس المتعاقبة الستاريخ البشرية، الشيوعية البدائية، العبودية، الإقطاعية، الراسمائية والاشتراكية -، يشكل نمط الإنتاج الأسيوي مظهرا أسيويا للعبودية أو الإقطاعية.

بلسنا نعين إلى ويتفوغل (1957) باستثناف السجال مقترحا الفرضية المائية التي تعسزو إلى الري دورا كبيرا في منشأ الأنظمة السياسية الدولية والحضارات. كان لهذه الفرضسية تأثير كبير على علم الآثار الإثني الأميركسي (ج. ستيوارت، ر. ماك أدامز، أ. بالسرم، ب. كارسكو)، لكن الأبحاث المقارنة التي أنتجتها أظهرت أن الري على نطاق ولسسع لسيس بالضسرورة سبابقا أو معاصرا الشكيل الدولة المركزية. إلا أن ملاحظة ويستفوخل عسز تشسكيل المجتمعات الأسيوية في طبقات كانت أكثر ملاءمة: إن مراقبة وسائل الإنستاج (أرض ومياه) وليس تملكها، هي التي تجعل من البيروقراطية الحاكمة طسنة، أوضح ويتغوغل أن الدولة تؤلف طبقة في بعض المجتمعات الشرقية الشمولية مسنواها يكون مساركس قد فضلل النخلي عن مفيوم نمط الإنتاج الأسيوي نظرا إلى المقارنسات المسزعجة النسي قد تُجرى مع دكتاتورية البروليتاريا وذلك بعد اكتشافه أن تشكيل هذا المفيوم ينطوي على إنتاج بيروقراطية جديدة.

شعفات تلك المناقشات الأوساط الماركسية في نهاية الخمسينات، عقب عودة الاهستمام بتحليل المجسمعات غير الأوروبية. فقد ساهمت في إعادة النظر بالمفاهيم الرئيسية للمادية التاريخية التي كانت قيد البحث أنذاك. كذلك أنتج ذلك السجال دراسات جديدة عن الصين وبلاد ما بين النهرين وجنوب شرق أسيا وإمبراطورية الإنكا، الخ، حيث تواجهت نظرتان متباعدتان. يعتبر " ذوو النزعة البدائية " (ف. توكاي، 1966 م.غودليسيه، 1973) نمط الإنستاج الآسيوي كحالة انتقالية، نحو مجتمع طبقي، فيما يراه "المحدثون" (لي تان كوا، ك. كايدر) كمجتمع طبقي كامل التشكيل. حاول ل. كرادر (1975) توليف هاتين النظرتين بصورة قريبة من طروحات ماركس السابقة، ولكن تلك المنظرات المتباعدة حملت مؤلفين أخرين مثل ب. أندرسن (1974) وب. منوس وب. هيرست (1975) إلى المناداة بالتخلي عن هذا المفهوم.

ج. لوبيرا

ANDERSON P.,1974, Lineages of the Absolutist State, Londres, New Left Books (trad. fr. L'Etat absolutiste, Paris, Maspero, 2 vol., 1978). – BAILEY A. et LLOBERA J.R. (eds), 1981, The Asiatic Mode of Production, Londres, Routledge et Kegan Paul.- DUNN S., 1982, The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production, Londres, Routledge et Kegan Paul.- GODELIER M., 1973, "Préface", in Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine, Paris, Editions sociales: 13- 142. – HIN.DESS B. et HIRST B., 1975, Pre-Capitalist Modes of Production, Londres, Routledge et Kegan Paul.- KRADER L., 1975, The Asiatic Mode of Production, Assen, Van Gorkum.- SOFRI G.,1969, Il modo di produzione asiatico, Turin, Einaudi.- 1969, Sur le mode de production asiatique, Paris, Editions sociales. – TOKEI F.,1966, "Le MPA en Chine", Recherches internationales à la lumière du marxisme, 57-58: Premières sociétés de classe et mode de production asiatique : 13- 142.- WITTFOGEL K., 1957, Oriental Despotism. A comparative study of total power, New Haven, Yale University Press (trad. fr. Le despotisme oriental, Paris, Editions de Minuit, 1964).

Orientalisme et anthropologie

الاستشراق والأنتروبولوجيا

هـناك جـزء مـن هويـة الاستشـراق والأنتروبولوجيا يرتكز على التمييز بين المجـتمعات التـي تتقاسـم تـراث " الكـتاب والشعوب التي لا تعرف الكتابة. إن مادة الاستشـراق هي، بصورة أكثر تحديدا، دراسة تنهل من منهجيات العلوم المختلفة (الأثار، الـتاريخ، فقـه اللغـة، التأويل الرمزي، الفنون، الخ.) في حضارات أسيا وجزر شرقها الأقصـي وأفريقـيا الشـمالية الكـبرى. يقـيم الاستشـراق، المجـبر على التسيق مع الأنتروبولوجـيا خلال تطبيقه على هذه الحضارات، علاقات غير مستقرة وغير واضحة مع هـذا العلـم. كما أن الاستشراق، الذي يحمل مشروعا شموليا بسائل التاريخ ويقدر حضـاراته تـبعا لمعايير "الكلاسيكية" التي يترجم روحها، يقيم أيضا مع الأنتروبولوجيا علاقـات تصـادمية تتجسـد أحـيانا في بعض الخصومات الأكاديمية. وهذه العلاقة بين علاقـات: ذلك أن دراسة

الحضارات الصينية والهندية والإسلامية قد شهدت في الواقع مصيرا متباعدا لأسباب عدة تعود إلى التفاعلات- هناك أيضا استشراقات أدبية وجمالية- وإلى طبيعة وحالة المعطيات النصية التي تشكلت من خلالها.

تحــتل الدراسات التوراتية انطلاقا من هذه النظرة مركزا رئيسيا. ففي بداية القرن التاسع عشر، ومـن خــلال التأويل المسيحي أعمال الألماني شلايرماخر، أو التراث السيهودي (زونـز)، وضعت منهجيات جديدة لتفسير النصوص التي تغذي النقاش حول الديـن (ريـنان). ولكـن هـذه الأعمال- ويلهاوسن وغولدزيهر في ألمانيا- قد ساهمت بطـريقة مباشـرة أحيانا في تطوير الدراسات عن الإسلام التي، على الرغم من الفضول القديم، بقيت محصورة بتدريس اللغات العربية والتركية والفارسية.

استفادت الدراسات الصينية في فرنسا من تقليد قديم غذته عبر اليسوعيين (رسائل التسنوير)، فمنذ العام 1814، شغل ريموسات منصب أستاذ في اللغة والآداب الصينية في الكوليج دوفرانس. ولكن الدراسات التي تناولت الهند هي التي شهدت، في بدايسة القرن التاسع عشر ونتيجة أثر الانتشار البريطاني المباشر برعاية شركة الهند الشرقية، تطورا ملحوظا.

في العام 1748، أسس جونز "مؤسسة البنغال الأسيوية" في كالكوتا، بغية إطلاق دراسة اللغات والعادات والشعوب، وإصدار الفتاوى حول المشاكل القانونية التي تطرأ على الإدارة الإنكلسيزية الجديدة. إن ترجمة وتفسير النصوص السنسكريتية القديمة اندرجت أيضا في إطار التعليم الأكاديمي في بريطانيا العظمى كما في فرنسا (استاذية العلوم الهندية في جامعة باريس، عام 1818.

إنطلاقًا من تأسيس الجمعية الهولندية لدراسة الفنون والعلوم في جاكارتا منذ العسام 1778، ووصولاً إلى تأسيس "مدرسة الشرق الأقصى" الفرنسية في العام 1898 أو "المعهد الفرنسي في دمشق" في فترة ما بين الحربين، يلاحظ أن تطور الاستشراق قد اتسبع تقريسبا خريطة وتزامن الفتوحات الاستعمارية وتوسُّع الامبراطورية الروسية، التي انطلقت فيها الدراسات البوذية باكرا. وقد ترجمت نجاحات الاستشراق الرئيسية على المستوى المؤسساتي، ففي فرنسا تأسست "الجمعية الأسيوية" في العام 1823 و "الصحيفة الأسيوية" عام 1824. وظهرت " الجمعية الملكية الأسيوية" في لندن في العام 1823 و 1843 و في العام 1873 استضافت باريس أول مؤتمر حول الاستشراق. ابتدأ عمل كبير هادف إلى حل خطوط ورموز النصوص واللغات التي تعتبر مفاتيح للوصول إلى المعارف وكتب الروحانيات الضائعة أو غير المعروفة، يجمع ويحصى ويترجم ويحلل المخطوط ات من أجل تطوير دراسة الحضارات والثقافات انطلاقا من كتابتها الأصلية. و لا ينفصــل هــذا العمل عن تطور التفكير الفلسفي الألماني من خلال هيغل وشوبنهاور، والجهود من أجل إدراج "الشرق" و"الحكمة" (نيتشه) في التاريخ العالمي؛ ولكنه عمل ملتبس لكونسه يستمد منهجياته من التفسير المسيحي الذي يشكل من جهة أخرى خطابا متماسكا في تطبيقاته الخاصة على المواضيع التاريخية. إن هذه "النهضة الشرقية" (ســواب، 1950) اســتطاعت أن تكــون خطــة غربــية للاستحواذ الفكري على الشرق (إ.سعيد، 1980). في النصف الثانبي من القرن التاسع عشر، كان من الصعب تمييز ذلك "الاستشراق الظافسر" عن علم أنتروبولوجيا ناشئ لم يكن قد حدد موضوعه ومنهجياته. انطلاقا من باشوفن إلى روبرتسون سميث مرورا بماك لينن وفقهاء اللغة الألمان، كان من الصعب التمييز بدقة بين ما يعود إلى التقليد الاستشراقي الجديد وما ينتمي إلى الأنتروبولوجيا الحديثة. كما أن العودة المشتركة إلى النشوئية كان تزيد من إخفاء التفاوت في الأسلوب والمنهجية اللذين سيفرضان نفسيهما قريبا.

خلال هذه المرحلة، فرضت اللغات والديانات نفسها كابعاد أولية في حقل دراسي الستحق بالستاريخ وفقد جزءا كبيرا من الفضول الظاهر في بداية دراسة المجتمعات. بقي فقسه اللغة، والمقسارن منه على وجه التحديد، في قلب العلوم الاستشراقية. ولم تتوصل محاولة الستعريف بالوحدة الأصطلية للساميين وخصوصا الهندو أوروبيين منهم مه الستخدام مفهوم العائلة الهندو أوروبيين منهم ألا المستخدام مفهوم العائلة الهندو أوروبية منذ العام 1786 من قبل جونز الى دعم فكرة الشمولية الأنتروبولوجية كما حصل لفكرة "تراتبية الشعوب". إن النقاش الطويل بين مولسر الألماني المقسيم في أوكسفورد وصاحب نظريات فقه اللغات الهندية الأوروبية المقسارن، وبين لانغ أحد تلامذة تايلور الذي انتقد في أواخر سنوات 1880 فكرة تهافت لغسة هندو أوروبية أصلية وأشار إلى ضرورة اعتماد مقاربة تعتمد مصطلحات الثقافة، قد أظهر أولى الاختلافات الجذرية بين هنين العلمين.

يركبز الاستشراق على البعد المعرفي للقافات ويعطى للحدث الديني، الذي يرى بأنه ويتخذ نفس الموقع في كل مكان، قيمة تفسيرية عالمية للظواهر الحضارية. ولكن عندما جعل نفسه منتسبا لمدرسة البحاثة والمتقفين، فإنه وضع الشغف بالنصوص فوق المعايسة. أخذ المعيار يميل تدريجيا إلى التغلب على الواقع، أي لوهم التبحر الذي يرافق الباحث ويحول انتباهه شيئا فشيئا عن دراسة " المجتمع"، فأسبغ على التقليد " الكلاسيكي" نوعا من المنقاء والشفافية وأهمل نتائج التمايز والتوليف والبقاء التي تشكل قواعد المظاهر الإقليمية. إن التحليل الإنتولوجي الذي وضع في نهاية القرن التاسع عشر قد وجد نفسه يلعب دور أحد العلوم المساعدة المقتصر على إعداد بيانات بالأعمال السحرية والخرافية، وخسير دليل على ذلك هي الإثتولوجيا الفرنسية في أفريقيا الشمالية. فعندما والخرافية، وخسير دليل على ذلك هي الإثتولوجيا الفرنسية في أفريقيا الشمالية. فعندما يُسنظر إلى المسلام كديانة مستوردة، تسود أسطورة وحدة اللغة (غير المكتوبة) والثقافة البربرية ذات الطابع " الكلاسيكي"، ويستفيق الحنين إلى مصير مسيحي وروماني حطمته الابربرية ذات الطابع " الكلاسيكي"، ويستفيق الحنين إلى عمير مسيحي وروماني حطمته الاجتباحات "العربية"، يودي إلى اقتصار مجال الدراسات الإثنولوجية على الهوامش القبلية والمخلفات الدينية الدينية لسد "شرق" مغربسي، أي على صورة تقترن فيها أوهام رومنطيقية مع شراسة الواقع الاستعماري.

والقطيعة واضحة في ميدان الدين، خصوصا حيث تتواجد متغيرات معرفية ملحوظة. إن مؤسسي علم اجتماع الديانات أمثال دوركهايم وفر ايزر وماكس ويبر يعترفون بدينهم تجاه مؤلفين أمثال روبرتسون - سميث وويلهاوسن وغولدزيهر الذين تابعوا طريقهم إلى حد ما، ولكن الدراسات الاجتماعية والانتروبولوجية هي التي ساهمت منذ ذلك الحين في إغناء دراسة الديانات الشرقية الكبرى. وسواء في هذا الميدان الديني أو غيره، تتخذ مدرسة دوركهايم الاجتماعية وخصوصا أعمال موس بعدا أساسيا وحاسما في عكس الأولويات القائمة بين الاستشراق والأنتروبولوجيا.

يعود الفضل في استلهام موس لمقالته عن القربان التي كتبها بمشاركة هوبير، السي اثنين من كبار المستشرقين هما روبرتسون - سميث والمتخصص بالهند ليفي، بينما طبع تأثير موس وعلم اجتماع دوركهايم على حد سواء ميل ليفي إلى الدراسات الهندية وغرانيه إلى الصينية. وقد شكل كتاب هذا الأخير "رقصات واساطير الصين القديمة" (1929) نموذجا جديدا من المقاربة التاريخية النقدية. عرف كبار المستشرقين كيف يقومون، منذ ذلك الوقت، بممارسة فقه اللغة الميداني (مونيه- ويليامز، ويلسون، ليفي في الهند؛ بورتون وتشارلز في الشرق الأوسط)، كما تعلم الانتولوجيون الاستفادة من النصوص بفضل تعاونهم مع علماء فقه اللغة (موس، ميوس، دومون). كما أن منهجيات فقد اللغة قد تجددت بدورها مع أعمال الانتروبولوجيا والالسنية التاريخية. وقد فرضت نظريات جديدة نفسها في مجال الدراسات السامية (كوهن، رودنسون) وخصوصا في مجال الدراسات الهندو-أوروبية. ثم جاءت أعمال دوميزيل عن الأساطير، إضافة إلى أعمال بنفينيست عن المؤسسات لتعيد صياغة المقارنة على أساس القيم المشتركة، ولتعيد تقييم على على الثقافة وأن تعيد صياغة تطورات الإيديولوجيا.

لقد ساهمت مكتسبات الأنتروبولوجيا في العقود الأخيرة في الإشارة إلى أن الاستشراق وعلى السرغم من تحصيبه لحقل العلوم الاجتماعية بطريقة غير مباشرة، ومسنحه الستاريخ أدوات استكشاف أساسية، يبدو كانه لم يهتم سوى بعوالم كان يفترضها مغلقة، مما جعله بذلك يعطى المجتمعات والثقافات صورة التماثل والديمومة. إذا كان من المعلوم اليوم أن فهم الإسلام لا يقتصر فقط على فهم الحضارة العربية التقليدية، وأن الهندوسية ليست فقط براهمانية، وأن العالم الصيني يتغذى من قراءاته الكورية واليابانية، فإن العديد من المستشرقين ما زالوا يصرون على النتائج التي توصلت إليها الأعمال الإثنوغرافية في ميادين القرابة والشعائر والتنظيم الاجتماعي والحركات السكانية، إلى ، وذلك لعدم قدرتهم على تحليلها على ضوء المواد الهامة المدونة في النصوص، إن هذا الأمر قد قادهم فيما مضى إلى إعداد قواعد علم الاجتماع على أساس الستاويل حين لا يجدون إلى ذلك سبيلا في فقه اللغة، إنه الميل إلى تفسير الكلمات والنصوص كما لو كانت علة وجودها تقتضي فقط فك رموزها من قبل العلماء (بورديو، قيم مونيو، 1976).

نتيجة لهذه المنطورات التي عرفتها الأنتروبولوجيا، تشكلت الحدود بين العلوم مجددا. اندرجت الدراسات الهندو-أوروبية بعد دوميزيل وبنفينيست أكثر فأكثر في إطار الأنتروبولوجيا التاريخية التي اكتسبت شرعيتها من خلال تطبيقها على اليونان القديمة. كما قاممت الدراسات الصدينية بإعادة رسم إطارها حول بالاز بخصوص اقتصادها السياسي، وهودريكور في الألسنية الاثنية وأنتروبولوجيا التقنيات، بينما اندرج مفهوم "العالم الصيني الجديد" العائد لمد فاندرميرش في الجغرافيا السياسية ذات الطابع الثقافي. لقد عرف تطور الأبحاث الانتروبولوجية أوج نجاحاته في مجال الدراسات الهندية واستثمارها في الحقل المعرفي الذي كان من نصيب المستشرقين حتى غداة الحرب العالمية الثانسية، ولقد اكتسب أهمية كبرى نتيجة لأعمال دومون تحديدا حول القرابة والطبقات. إن تشكيل المختبرات المتعددة العلوم لدراسة الساحات الثقافية في فرنسا وفي

اطار الشعبة السادسة في كلية الدراسات العليا التي أصبحت كلية الدراسات العليا في العلموم الاجتماعية، قد قلص بشكل ملحوظ الحواجز القائمة بين العلوم والمتوارثة من الماضى.

في مجالات أخرى كالدراسات عن الإسلام والمجتمعات الإسلامية، مع بعض الاستثناءات التي تأتي في طليعتها أعمال رودنسون حول التاريخ الاجتماعي في الشرق الأوسط، استمر الفصل الذي أبقى على تمييز المواضيع والنظريات. كما أن التنظيم الجامعي والمؤسسات المتخصصة ما زالت بشكل عام متمسكة بالتمييز بين تقليدين أكاديميين يدّعي كل منهما احتكار السلطة العلمية من أجل مراقبة وتقرير الاقتطاع الفكري لمناطق يمارس فيها معارفه.

ج - ك.غاليه

BARTHOLD V.V., 1947, La découverte de l'Asie. Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie, Paris, Payot.- DIGARD J.-p., 1978, "Perspectives anthropologiques sur l'Islam", Revue Française de Sociologie, 91 (4): 497-523.- DUMONT L., La civilisation indienne et nous, Paris, Armand Colin.- GALEY J.-C., 1986, "Les angles de l'Inde", Annales, E.S.C. (5): 969-99.-INDEN R.B.- 1986, "Orientalist constructions of India", Modern Asian Studies, 20,3: 401-442.- MONIOT H. (éd.), 1976, Le mal de voir : ethnologie et orientalisme politique et épistémologique, critique et autocritique, Paris, Union générale des Editions (10/18).- MURR S., 1983, "Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde en France au siècle des Lumières", Purusartha, vol. 7, Inde et Littératures, 233-284.- RODINSON M., 1980, La fascination de l'Islam, Paris, Maspero. – SAID E., 1978, L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident, Paris, Le Seuil.- SCHWAB R., 1950, La Renaissance orientale, Paris, Payot.-VANDERMEERSCH L., 1986, Le nouveau monde sinisé, Paris, PUF.

استعمار Colonisation

كانت المستعمرة الرومانية (colonia) مكان إقامة دائمة للجنود الفلاحين المواطنين المقيمين في المناطق الحدودية للامبراطورية. في النصف الأول من القرن السابع عشر اتخذت العبارة المعنى الذي تعرف به، من ارتباطها بانتشار التوسع الفرنسي والإنكليزي في أميركا الشيمالية. يوجد شكلان أوليان للاستعمار، في عصور الغرب القديمة وفي تاريخ أسيا البعيد. يعمل الأول، ذو النمط "الامبراطوري"، على التوسيع المستمر لأراضي امبراطورية (الفارسية، الرومانية، الصينية، الخ.) بفتوحات ضم متوالية، ينتج عنها اندماج "البرابرة" المنتظم: والاستعمار الروسي نحو الشيرق (حتى ألاسكا) والجنوب الشرقي (القوقاز وآسيا الوسطى) قد جسد هذا النوع بشكل خاص. أما الشكل الثاني للاستعمار، ذو الطبيعة الاقتصادية بشكل مباشر أكثر، فهو يعمل على إنشاء مساحة متقطعة تضم محطات تهدف إلى تأمين شبكة طرق بحرية: كانت المستعمرات الفينيقية واليونانية، ثم مستعمرات جنوى والبندقية، قد ولدت هكذا من

رغبة في الهيمنة التجارية التي كانت أيضا الغاية من إنشاء "معاقل" ما وراء البحر، التي أنشأتها كافة القوى الأوروبية على مثال البرتغال ابتداءً من القرن الخامس عشر.

في الجوهر، كانت القبضة الأوروبية على أميركا وأفريقيا السوداء وأوقيانيا نتيجة عمل خمس قوى بحرية كبرى: إسبانيا والبرتغال، ثم بريطانيا العظمى وفرنسا وهولندا؛ لم تشارك ألمانيا وبلجيكا وإبطاليا في سباق المستعمرات إلا لاحقا. لم تكن المشاريع الاستعمارية الأوروبية مبنية إلا على علاقات قوى بحتة، مهما كانت الاجتهادات الفقهية المستعملة لفرض سلطة خارجية على الشعوب المخضعة. وهكذا شرع في وقت لاحق، استثمار الموارد للمصلحة الرئيسية أو الحصرية للبلد المستعمر، غياب إقرار بالحقوق السياسية "للسكان الأصليين"، الاستخدام الاستنسابي لليد العاملة المستوفرة، الحق الذي يتخذه المستعمرون بسلب السكان الأصليين، وتهجيرهم وقتلهم، وإدماجهم لغويا وثقافيا: ولا يستثني الاستعمار توجها "تمدينيا" يعود إلى ضرورة يذعي بأنها "أخلاقية".

مــيّز ج. هاردي (1933) شكلين كبيرين للاستعمار الأوروبي: التجذير والإحاطة. تغطيى فكرة " التجنير " في الواقع أربعة أنماط أوضاع مختلفة عن بعضها البعض. ١- الأُكْــــُـرُ بســـاطَةً هـــو، إذا جـــازُ لـــنا القـــول، وضع إسكان "بالإبدال"، كما ساد في أوســـتراليا، وفـــى المســتعمرات الشرقية الإنكليزية في أميركا الشمالية ثم خلال التوسع الأميرككي نحو الشرق: يتم دفع السكان الأصليين إلى الخلف أو إبادتهم الفساح المكان امام إسكان أبيض متجانس. 2- مارس الإسبان، الذي سيمزجون بين الاستعمار والتبشير بشكل دائسم، سياسة تجذير حيث تبررها الظروف الطبيعية (أراض خصبة أو مروية، وجود شروات معنسية) ويواكبها استغلال مكثف لليد العاملة المحلية. بالمقابل، بقيت مناطق واسعة صعبة المسالك تشغلها عموما شعوب عدائية و/أو قليلة الأهمية الاقتصادية (حروض الأمازون، المناطق القاحلة)، بعيدة عن المد الاستعماري بعد فشل المحاولات الأولى للاستيلاء عليها. إن قلة سكان المدن الكبرى، مع ريبة السلطة المركــزية تجاه موضع حالة استعمار قد تظهر داخلها حركات انشقاقية، قدّ سهلا انتشار تهجيس إسباني هندي في مناطق أميركا التابعة لإسبانيا تكونت انطلاقا منه ثقافة فريدة (يمكننا أن نتناول أيضا من الاستعمار الإسباني لجزر الفيليبين). 3- إن انتشار الاستعمار الأوروبي في أميركا ترافق بسرعة كبيرة مع الانتقال القسري للعبيد القادمين من أفريقيا. في جزر الكاريبي، حيث اختفى باكراً جدا سكانها الهنود، جرت إعادة اسكان حقيقية؛ وتلك كانت أيضا حال بعض مناطق الاستعمار الإسباني أو البرتغالي. كما رأينا في الحالمة الأولى والثالثة، تدخل الإبادة كشرط ضروري لتحقيق مشاريع استعمارية خاصة. 4- ترتبط أيضا بالتجنير صيغة حالة استعمار حاسمة ولكنها مجبرة على أن تتكيف، طوعا أو قسرا، مع بيئة ذات أغلبية محلية : سادت تلك الصيغة على الأخص في بعض المناطق الأفريقية التي استعمرت مؤخرا: المغرب، كينيا، أفريقيا الجنوبية.

لقد انتشر استعمار الإحاطة في مناطق ذات خصائص مختلفة جدا عن بعضها السبعض: أهمية اقتصادية ضعيفة (أفريقيا المدارية)، صعوبات في التقييم نظرا إلى قلة الإعمار والى بيئة غير مناسبة (إفريقيا الاستوائية)، وجود موارد لا يمكن استثمارها إلا بفضال الستعاون الفاعل مع السكان الأصليين (أميركا الشمالية الفرنسية)، تجابه السلطة

الاستعمارية مسع شعوب كثيرة ذات مستوى مرتفع للنمو الاقتصادي، ونظام اجتماعي راسخ البنيان، كانت في غالبيتها تحت حكم دول ذات تاريخ عريق (جزر جنوب شرق أسيا). في سياق سياسة الإحاطة، خصوصاً في أفريقيا السوداء، جرى التواجه بين الإدارة المباشرة ذات التوجه الفرنسي، التي هي أقل تنظيماً مما قيل عنها، والتي تعمل بدقسة على إخضاع السلطات السياسية المحلية للسلطة الاستعمارية، وبين الإدارة غير المباشرة الإنكليزية، التي تتخذ، على الأقل في المبدأ، شكل سلطة لا تمارس بشكل مباشر على الشعوب بل على السلطات التقليدية الباقية في محلها والتي يسمح لها ببعض استقلالية في الممارسة.

إن تساريخ الأنتروبولوجسيا هــو غــير منفصل عن تاريخ الاستعمار (والتبشير) الأوروبـــى ؛ فمـــنذ القــرن السادس عشر وحتى النصف الأول من القرن التاسع عشر، واصل بحارة وتجار وإداريون ومبشرون إمداد الغرب بالمعلومات عن الشعوب الأجنبــية. وابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر تقريبًا، تم تجهيز الحملات الاستعمارية اللاحقة من خلال رحلات استعلام على غرار الرحلة التي قام بها المستكشف الألماني هنريش بارث في أفريقيا الغربية من 1850 إلى 1855 لحساب الجمعية الجغرافية الملكية فسى لندن. وُلِدَتَ الأنتروبولوجيا الأكاديمية في النصف الثاني للقرن التاسع عشر، في الوقب الذي كانب تتحضر فيه أوروبا الغربية لإتمام عملها الإمبريالي. وإذا وضعنا جانب احالمة الولايسات المستحدة وروسيا، فإن الأنتروبولوجيا لم تنتشر إلا في البلدان المستعمرة الحديثة: في الدرجة الأولى بريطانيا العظمي، ولكن المانيا أيضا، وبلجيكا، وفرنســـا، وهولندا. إن إسبانيا والبرتغال هما خارج السباق، وإيطاليا معنية قليلا،دون أن تكون تلك حالة النمسا- المجر ؛ ولكن الأنتروبولوجيا الألمانية سوف تدخل في سبات بعد هـزيمة 1918، التـي حرمـتها مـن مستعمراتها. تبدو كل الإدارات الاستعمارية مهتمة باستخدام أعمال الإثنولوجيين، فهي تستقدم باحثين، وتطلب إجراء أبحاث، "تطبيقية" أو لا. تُضاف اختصاصات موضوعاتية إلى الاختصاصات القطرية للأنتروبولوجيين؟ ولكسى لا نذكر إلا المثل الأكثر وقعاً، فإن تقدم الأنتروبولوجيا السياسية البريطانية بدءًا من الثلاثينات يجب أن يُدرس، بالنسبة إلى أفريقيا الجنوبية أوَّلا، ثمَّ، بعد الحرب العالمية الثانسية، بالنسبة إلى أفريقيا الشرقية، على ضوء الدوافع الناشئة عن الحاجة إلى البيانات الإثنية والدر اسات الإحادية للمكتب الاستعماري.

في السياق الاستعماري، - بالأخص في أفريقيا السوداء الإنكليزية والفرنسية -، كشيرا ما فضل الأنتروبولوجيون دراسة الأنظمة الاجتماعية المسماة تقليدية" والتي تستوافق مع توجهات علمهم. على هذا الصعيد، شهدت الخمسينات انعطافا للأبحاث في اتجاه أفريقيا "الحديثة" بدأ في بريطانيا العظمى قبل عقدين مع أعمال إ. شابيرا، من بين أخريسن، ثم أعمال باحثي معهد رود- ليفينغستون (لوساكا)، المتجمعين حول م.غلوكمان. في فرنسا، ركز ج. بالاندييه (1955) على ضرورة أن يدرس الأنتروبولوجي "الوضع الاستعماري" في كليته وتعقيداته. ويعيد الأنتروبولوجيون اليوم تقييم المكانة التي من المناسب أن تخصيص للحدث الاستعماري، بين استمرار الرهانات ما قبل الاستعمارية وأهمية المتاب حديث (بيولت، 1987)، عن معرفة ما إذا كان الاستعمار قد شكل تخطيعة" أو أنه لم يكن سوى "جملة اعتراضية".

لا تشيير كلمة "استعمار" فقط إلى الأشكال المختلفة لتوسع قوة "امبريالية" خارج ميدانها، بل أيضا إلى شكليات إقامة "مستعمرين" في مناطق قلما تكون مأهولة عموما لكنها ذات قدرات زراعية جيدة أو مواد أولية غير مستثمرة ؛ في حالة كهذه، يتم اختلال ميزان السكن تدريجيا، إلى أن يتوصل أخيرا إلى تهميش السكان الأصليين في نهاية مسيرة تسلل أو تقدم منهجي ("حدود" التوسع الأميركي نحو الغرب). وإلى جانب ظواهر التوسع الكبير، مثل الدخول الحالي إلى الأمازون البرازيلي، هناك انتشارات محلية عديدة "لجبهات رائدة".

م.ايزار

BALANDIER G., 1955, Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, Paris, PUF.-CHAUNU p., 1969, Conquêtes et exploitations des Nouveaux Mondes, Paris, PUF.,- COQUERY- VIDROVITCH C. et MONIOT H., 1974, L'Afrique Noire de 1800 à nos jours, Paris, PUF.- DUBOIS M., 1985, Systèmes coloniaux et peuples colonisateurs. Dogmes et faits, Paris, Masson/Plon et Nourrit.- GANN L.H. et DUIGNAN P. (eds), 1969-1970, Colonialism in Africa, 1870-1960, Cambridge, Cambridge University Press, 2 vol.- HARDY G., 1933, Géographie et colonisation, Paris, Gallimard.- NORDMAN D. et RAISON J. - P. (éd.), 1980, Sciences de l'homme et conquête coloniale. Constitutions et usages des sciences humaines en Afrique (XIXe- XXe siècles), Paris, Presses de l'Ecole normale supérieure.- PANNIKKAR K.M., 1953, Asia and Western Dominance. A Survey of the Vasco de Gama Epoch of Asian History, 1498-1945, Londres, Allen et Unwin (trad. fr. L'Asie et la domination occidentale du XVe siècle à nos jours, Paris, Le Seuil, 1956). - PIAULT M.H. (éd.), 1987, La colonisation: rupture ou parenthèse?, Paris , L'Harmattan.- WASHBURN W. E. (cd.), 1988, History of Indian- White relations, vol. 4 du Handbook of North American Indians, Washington, DC, Smithsonian Institution.

Formalisation English 
من الخطأ الاعتقاد بأن دراسة الإنسان تشذ عن مفهوم تقعيد الاستنباط. ومن الخطأ أيضا اعتبار أن بإمكان هذا المفهوم حل المشاكل التي يتجنبها الأنتروبولوجي في عمله. يمكن فقط للأداة الحسابية أن تطور الطروحات النظرية للمتخصصين وأن تحدد كل ما تعنيه المصطلحات التي يستعملونها.

في هذا الصدد، تعتبر دراسة أنظمة القرابة مثالية لأنها لا يمكن أن تخضع للدراسة مسن دون استخدام طريقة حسابية. لذا طلب الأنتروبولوجيون من علماء الرياضيات المساعدة بوضع شكل لخلاصاتهم، سواء تعلق الأمر ببناء علاقات بين مصطلحات القرابة والمصساهرة وبين احتساب مكوناتها الفردية (ماك فارلان، 1882)، أو العلاقات بين السزواج أو أنمساط الزواج ونظرية تكون الجماعات، (ويل، 1949)، أو بين مصطلحات القسرابة ونماذج المصاهرة وبين نظرية الاحاديات المنتظمة. يهتم العلم بالأشياء (البشرية أو غير البشسرية) أقل من اهتمامه بالعلاقات فيما بينها، أي ببعض البنى الخاصة التي

تسمح الرياضيات بتحديد موقعها ضمن مجموعة البنى الحقيقية أو الممكنة، وذلك لكونها تقوم بدراسة العلاقات الأكثر عمومية التي يمكن أن توجد بين أشياء غير محددة.

أدت الدراسة الشكلية للقرابة، غير المفهومة في أغلب الأحيان، إلى تقليدها عشوائيا في مجالات أخرى، مما أدى إلى التقليل من أهمية هذا النوع من الدراسة. وقد استعملت هَــذه الأخــيرة بدقة ملفتة أحيانا، في دراسة الأشكال العامّة للتبادل الزواجي والعلاقات التي يمكن أن نتواجد بين نماذج بنيوية ونماذج إحصائية، أو بين هيكليات شمولية وقواعد أو خطط محلية للأشخاص أو المجموعات (تيون ساي فات، 1990) ولكن من دون زعزعة النتائج المكتسبة عبر مناهج أقل اتقانا، أو التعرض لتعقيدات من شانها أن تعطيى فكرة خاطئة عن طريقة عمل هذه الأنظمة وعن العمليات الفكرية الضرورية لتفعــيلها. تظهر بذلك أهمية النماذج الأكثر بساطة والأفضل تلاؤماً مع أهدافها والتي يتم الحصول عليها عبر إحلال التحليل البياني مكان العمليات الحسابية، وعبر السماح بالقيام التدريجي لكل الأنظمة المتفرعة مثلاً عن القواعد البنيوية للقرابة، وعنها فقط، ثم عبر تصمينيف تلك الأنظمة (هيران، 1995- 1996). يمكننا أن نحدد بفضل هذا الانسجام التام بين النموذج والنظرية مساحتها وحدودها في الوقت ذاته. يمكننا من خلال استخراج كل مُا تسلطوي عليه النظرية، ليس أن نعبر فقط عن نتائج البحث، بل أن نساهم أيضاً في إرساء هذه النستائج وايضاحها. ويمكننا أيضا إظهار كل ما لا تحيط به المخططات الشكلانية وما يتطلب شرحا إضافيا من خلال التوصل إلى تبيان أن "الصور" التي نحصل عليها قابلة للكثير من "التأويلات"، وأنها تبدو كمثال يثير حوله عدة تحليلات.

في مجال القرابة كما في مجال الأسطورة، تؤدي وجهة النظر المزجية – المنطقية للبنيوية التقليدية، حسابية كانت أم بيانية، إلى منعها من الذهاب أبعد من علم الحركة الخاص بالستحولات. لقد استعانت بعض الأعمال الرائدة، في سعيها إلى دراسة ظهور وتحولات البني من وجهة نظر حركية، بنظرية الخصوصيات التي تهتم بظهور أشكال مستقرة بنيويا تطفو على السطح انطلاقا من ظروف حساسة تمر بها المسيرات المتواصلة الكامنة. يمكن مثلا للمصائب الناجمة عن ثنية الثوب أو الفراشة أو الدوران المزدوج أن تساهم في حل تعقيدات الفئات الشامانية، أو في توضيح تشكيل مثلث الصوتيات لدى جاكوبسون، أو نشوء عمليات التقابل داخل مربع غريماس السيمياني، أو نتائج التكامل ضمن الستعارض الثنائي الدي أدت إليه نظرية ليفي متروس عن القول التأسيسي للأسطورة (بيتيتو، 1985، 1992).

### ل. سكوبلا

Anthropologie et calcul, textes choisis et présentés par P.Richard et R. Jaulin, Paris, Union générale d'éditions, 1971.- BALLONOFF P.A., 1976, Mathematical Foundations of Social Anthropology, Paris, La Haye, Mouton; 1968, Calcul et formalisme dans les sciences de l'homme, Paris, Editions du CNRS.- HAGE P. et HARARY F., 1983, Structural Models in Anthropology, Cambridge, Cambridge University Pres.- HERAN F., 1995- 1996, Figures et légendes de la parenté, Paris, INED.- MAC FARLANE A., 1882, "Analysis of Relationship of Consanguinity and Affinity", Journal of The Royal Institute of Great Britain and Ireland, 12: 46-63.-PETITOT J., 1985, Les catastrophes de la parole, de Roman Jakobson à René Thom, Paris, Maloine; 1992, Physique du sens. De la théorie des singularités aux

structures sémio- narratives, Paris, Editions du CNRS.- TJON SIE FAT, 1990, Representing Kinship: Simple Models of Elementary Structures, Leyde, Leiden University.- WEIL A., 1949, "Sur l'étude algébrique de certains types de lois de mariage", in C. Lévi- Strauss, Les structures élémentaires de la parenté, Paris- La Haye, Mouton, 1967: 257-263.

اسطورة

## 1- طبيعة الأسطورة

الأساطير هي قصص تأسيسية يتناقلها أعضاء مجتمع من جيل إلى جيل منذ أقدم العصور. وهكذا فهي تتميز كليا عن سائر النصوص المرتبطة بها ارتباطا وثيقا والتي تستقاطع فيها سلاسل من الألفاظ والتراكيب المتفرعة عن السرد، على غرار التعزيمات الشامانية أو التراتيل الطقوسية. ويشغل الزمن مكانة رئيسية في تعريف الأسطورة، ليس فقط لأنه يشرع من الداخل الخطاب الأسطوري ككلمة بناءة، بل أيضا لأنه يلعب دورا حاسما في سيرورة صياغة الأسطورة بصفتها غرضا. في الواقع، لكي تتشكل أسطورة من حدث أو قصة أو سرد، يتسم بالفرادة في البداية، يجب أن يتوافر شرطان أساسيان: مسن جهه يجب أن تدخل عناصرها في علاقة تطابق دلالي وشكلي مع مجمل أساطير الشعب المعنى، ومن جهة أخرى يجب أن يُهمل ويندثر مصدرها الفردي لكي تصبح قصة عامة، نموذجية: مع كون هذين المظهرين الأساسيين يتشكلان عبر بعد وحيد هو الزمسن. مسئلما تشكل الأنواء ببطء منظرا عندما تجرف أجزاءه الأكثر هشاشة، هكذا الزمسن. مسئلما تشكل الأنواء ببطء منظرا عندما تجرف أجزاءه الأكثر هشاشة، هكذا غير الملائمة، ملقية الضوء فقط على صف من حجارة مرصوفة، مصقولة باتقان بسبب غير الملائمة، ملقية الضوء فقط على صف من حجارة مرصوفة، مصقولة باتقان بسبب غير الملائمة، ملقية الضوء فقط على صف من حجارة مرصوفة، مصقولة باتقان بسبب علير الملائمة، ملقية الضوء فقط على صف من حجارة مرصوفة، مصقولة باتقان بسبب علير الملائمة، ملقية الضوء فقط على صف من حجارة مرصوفة، مصقولة باتقان بسبب ملموس لكثر من أي مكان أخر عمل فكري مطبق على تنظيم منهجي للكون.

وإذا ما تغيّر "طقس" المجتمع لاحقا، انطلاقا من حالة توازن افتراضية دائما، فإن الخلق الأسطوري يباشر على الفور بإعادة مطابقة صوره مع البيئة الجديدة، الجغرافية أو الاجتماعية أو الفكرية، التي يجد المجتمع نفسه منغمسا فيها. في هذه الأجواء المحتازمة، عندما يُطال المجتمع، وتتشوش تصاميمه، ويصبح من الضروري إعادة تنظيمه، تبرز بالشكل الأفضل المظاهر الإيديولوجية والرهانات السياسية للأساطير: من خلل انقلاب العلاقات القديمة، وعبر اختيار ترتيبات جديدة، يتقرر مصير المجتمع ويتوضح وعندما تكون الصدمة عنيفة جدا، والقطيعة عميقة جدا، تخفت الأساطير. ترذلها الجماعة بصفتها أكانيب، خرافات، أو شعرا؛ وتكف عن تمثيل الخطاب ونمط التفكير السائدين، حتى أنها تلتجئ إلى الكنائس والمعابد حيث انطوى، مع نهاية العالم الدينسي، ما بقي من الدين في العالم. من الحق إذا أن نربط عموما الفكر الأسطوري بالمجتمعات التي تسمى بلا تاريخ، بلا كتابة، أو تقليدية: بما أن الأساطير هي الأداة التي يستعين بها الفكر ليحتمي من تقلبات الزمن؛ كذلك المجتمعات التي تدعى بلا تقدم، بالمعتمى الذي " لا تتقدم فيه التقاليد الحقيقية بما أنها تمثل النقطة الأكثر تقدما لكل حقيقة بالمعتن الذي " لا تتقدم فيه التقاليد الحقيقية بما أنها تمثل النقطة الأكثر تقدما لكل حقيقة بالمعتنى الذي " لا تتقدم فيه التقاليد الحقيقية بما أنها تمثل النقطة الأكثر تقدما لكل حقيقة المحتنى الذي " لا تتقدم فيه التقاليد الحقيقية بما أنها تمثل النقطة الأكثر تقدما لكل حقيقة المحتنى الذي " لا تتقدم فيه التقاليد الحقيقية بما أنها تمثل النقطة الأكثر تقدما لكل حقيقة المحتنى الذي " لا تتقدم فيه التقاليد الحقيقية بما أنها تمثل النقطة الأكثر المحتنات التي تعدى بلا تقدم المحتنات التي تعدى بلا تقدم المحتنات التي المحتنات التي المحتنات التي المحتنات التي المحتنات المحتنات المحتنات المحتنات المحتنات التي المحتنات التي المحتنات التي المحتنات التي المحتنات المحتنات المحتنات التي المحتنات ا

يوجد الزمن بشكلين في الأساطير. إنه يظهر في العديد منها في افتتاح النصوص، بشكل عبارات مثل " في البدء"، " أو لا"، " كان ما كان"، مما يقيم على الفور هذه المسافة الضرورية للعناصر الأسطورية الأساسية لكي تنفصل عن الواقع وتصبح استعارة له. ويلامس الشكل الثاني مباشرة الطبيعة الخاصة للمواد المستعملة؛ عندما تضع الأسطورة على نفس الصعيد أماكن تنتمي إلى درجات مختلفة من العالم، وتُدخل في السرد شخصيات تمتزج فيها المواصفات الإنسانية مع الحيوانية أو النباتية، وتعرض أحداثا تتناقض تماما مع قوانين الطبيعة والمجتمع، فإنها لا تنقلنا فقط إلى بعد زمني أخر، وعصر أخر فورا، لكنها تعرض في نفس الوقت سلسلة فضائح منطقية، مادية واخلاقية يهدف سير الأحداث إلى معالجتها والحد منها.

لقد أوضحت الميثولوجيا بعديس متعلقين ببعضهما في الأسطورة واقترحت طريقتين لتحليلهما. تنطلق الطريقة الأولى من الأشكال الأصلية للحياة، والصور البدائية الناقصية دائمًا لأنها إما كاملة جدا أو مبهمة جدا- قريبة جدا من الشمس أو بعيدة جدا عنها، منثلما قد تقول الحكايات الأمازونية-، وتسرد نشوءها، وتحولاتها التدريجية، وصــولا الِـــي نقطة نهائية حيث تظهر في علاقة تشابه كامل النطابق مع الواقع. عندما كتب ك اليفي-ستروس في تبطولة أسديوال" (1958- 1959) أن " التأملات الأسطورية لا تبحث في نهاية المطاف عن رسم الواقع، بل عن إبراز المضامين غير المعلنة التي تنطوي عليها"، فإنه كان يشرح بشكل مفارق الفكرة الأساسية ذاتها. إن علاقة مطابقة الأسطورة مسع الواقع هي رئيسية. فهي موجودة في مبدأ وظنيقه، التي تقوم على جمع فريق من الرجال والنساء حول نظام واحد للعالم وتصور واحد للوجود: إنه الاهتمام بالقاسم المشترك، السذي حرصت عليه، بعد ب. مالينوفسكي، المدرسة الوظيفية الإنكليزية، رابطة في هذه المناسبة دراسة الأسطورة بدراسة العبادة؛ ثم في مبدأ مضمونه، الذي هو تحديد خريطة جغرافية وفلسفة في أن لنظام العالم هذا، مع تقارباته وتباعداته: فقمه اللغبة، تفسير النصوص القديمة، فهم النصوص الذي تمتد جذوره إلى الستراث الإغريقي ؛ وأخسيرا فسي مبدأ شكله، المتتابع والمجزّا، على غرار المناظر الأرضية، وخطوط الشواطئ وقمم الجبال، ومسالك الصحارى التي يجوبها سكان أوستراليا الأصليون في أحلامهم: إنه طريق شقه التحليل البنيوي الذي جرّ وراءه كل أنماط مقاربة الأسطورة الأخرى. عندما يتخذ الإثنولوجي كموضوع أول للدراسة القصة المحكمية مع ظروف سردها (زمان ومكان الأحداث، هوية وموهبة الراوي)، وخصائصها الخارجية (أبعاد النص، ومكانته في الكتاب)، والداخلية (الإيقاع، التعاقبات، قواعد البندية القصصية)، فإنه لا يعمل فقط على اكتشاف مظاهر التراتب التي يحددها مجتمع بشرى في داخله وبين مختلف أقسام الكون، بل أكثر أيضا على إظهار وشرح القوانين التي تحكم توجهات الفكر الأسطوري؛ فكر يعتمد على الصور، كما في الأحلام أو فـــى المحاولات الرؤيوية التي تتم عن قصد، ويظهر أثر ذلك رئيسيا في جعل عناصر الأساطير عصية عن أن تختصر في أي تعريف إحادي.

ت نطلق الطريقة الثانية من التعرف إلى خطابات عديدة متشابكة داخل الأسطورة: في الوقت نفسه الذي تدور فيه قصة عائلة مثلا، هناك عوالم كونية، جغرافية، تقنية -اقتصدادية، جنسية أو أخرى تبسط بالتدريج عناصرها وأشكالها. هكذا يستخرج عالم الأساطير سلاسل مدن نصوص مشتقة أو ثانوية يعكف لاحقا على إظهار أنّ هندستها تخضيع، وراء "ظواهر" مختلفة، لنفس قوانين التركيب التي تنتظم الأسطورة في مجملها، والتي تكتسب هنا درجة أكبر من الوضوح من خلال هذا العمل التوضيحي المسبق.

أخسيرا يسبلغ التحليل أعلى درجة للتعميم بالمقارنة المنهجية للأساطير فيما بينها بحيث أنسه يجعلها تضم في حقلها أساطير تنتمي إلى أفاق جغرافية وثقافية بعيدة أكثر فأكثر. عندما يتتبع الأنتروبولوجي سلسلة التحولات التي تتعرض لها الأنساق الأسطورية، بين مكان وأخر، ينجز إذا رحلة حقيقية في رحاب الأساطير محاولا أن يدرك، فيما وراء المناطق التي جال فيها والدروب التي استهدى بها، القواعد التي ترشد حركات الفكر: هذا ما سماه ليفي - ستروس في افتتاحية منطق الأساطير (1964) تواعدالإبحار"، التي قد لا تكون في نهاية المطاف شينا أخر غير تلك التي تدور في الفكر البشري.

ب. بيدو

### 2- تحليل الأساطير

يـتعارض الفكـر العقلانـي (logos) منذ بروزه في القرن الرابع قبل الميلاد في السيونان، مـع الخرافة (mythos)، وأكثر من ذلك، فهو مبني على قدرته على تحليل هذا الشـكل الأخير للخطاب، وتأويله، وكثف سببه الخفي أو الذي في طور التكوين (يتواجد التوجهان معا) وراء المظاهر. في الواقع، لا يمكن أن تكون الأسطورة – بما هي عليه من لغـة – اعتباطـية بالكـامل، معدومة المعنى تماما. هكذا كانت الشعوب القديمة ترى في أساطيرها الخاصة شعارات محببة.

بقيت هذه السنظرة حتى بداية القرن التاسع عشر، متأثرة بالاكتشافات المقترنة بالحكايسة الشعبية والنصوص الهندية المقدسة. تُظهر الإسطورة، زيادة على عدم عقلانيستها، سمتين إضافيتين فيما بعد: تنوع شكلي كبير (قصة بناءة، نص مقدس، حكاية صحبيانية، الخ،) وشمولية بعض العناصر (الطوفان، المخلوقات العجائبية، العوائق). أقام ف.م.مولر موازاة بين تشكيل اللغات وتشكيل الأساطير ؛ مثلما تعود المنسكريتية واللغات الأوروبية إلى مصدر مشترك، تنبع كل الأساطير من مصدر وحيد، لكن التنويع قد حصل في هذه الحالة الأخيرة بشكل مرضي، مما سبب كل أنواع التهافت. ولكن ذلك لم يمنع مولر من أن يعيد تأسيس عبادة شمسية أصلية انطلاقا من عناصر متناثرة يصطفيها عمدا: القرنسيين م. بسريال وج.بساري اللذين ناديا بوجوب اعتبار مجمل الكواكب كالمراجع الفرنسيين م. بسريال وج.بساري اللذين ناديا بوجوب اعتبار مجمل الكواكب كالمراجع النهائية للأساطير. في الواقع، إن الكواكب هي عناصر الطبيعة التي تظهر باكثر وضوح وبأتم انتظام في أن (بلمونت، 1986). يسهل على الكواكب فقط أن تمنح الفكر "البدائي" ما يلستعارات عفوية).

إن الإنتولوجيا التي كانت منذ نهاية القرن الماضي تجمع بدورها موادا ميثولوجية معتبرة، لم تعمل على زعزعة منظور كهذا. قام أ.دورسي وف. بواس، وبمعزل عنهما إب. تسايلور أو حتى ج.ج.فرايزر (الذي يسلم بوجود عبادة معممة للخصوبة) بالتركيز علسى العسلاقية، وحتى الالتباس أيضا، بين الأسطورة وطقوس العبدادة. حاول ب. مالينوفسكي، الوفي لمنهجه الوظيفي، أن يجعل الأسطورة تشتق من الضرورة

الطقوسية على غرار تقليدنا المسرحي الخاص الذي يحتاج إلى نص يرتكز إليه قبل أن يمثل على المسرح. وحاول أخرون، على مثال لليفي - بروهل، أن يبحثوا من جهة علم النفس عن حل للغز الذي تطرحه الأسطورة، لكن هذا سيخلص إلى تأكيد مماثلة الأسطورة بالنفس عن حل للغز الدائي والفكر الصبياني بشكل نهائي. أما م الياد، فإنه سيعمل على بالخوارق والفكر البدائي والفكر الرمنية الدورية، الخاص بالشعوب التي لا تعرف الكستابة؛ إذ يفترض أن تصدورا كهذا هو أمن ومطمئن للفكر أكثر من تصور زمنية مستقيمة الخط أو تاريخية.

في الخمسينات، أحدث ك. ليفي - ستروس، كما كان قد فعل منذ عشرة أعوام قبلها بالنسبة إلى القرابة، انقلابا جذريا في الدراسات الميثولوجية، مستندا على مكتسبات الألسنية البنيوية: من العبث البحث عن دلالة للقصة الأسطورية بما أنها لا تملك دلالة لها وحدها! إنها لا تستخذ (أو لا تنتج) معنى إلا بالنسبة إلى نظام "البنى الأسطورية" الذي تتتمى إليه (وتشارك فيه).

إن التحليل البنيوي للأساطير هو إذا منهج مقارن. إننا في صدد فصل الوحدات البنيوية (أي العناصر الأساسية التي تنتظم فيما بينها) وتحديد تحولاتها إلى عناصر أخرى عسدما ننسقل من ميثولوجيا محلية إلى أخرى. تعمل هذه التحولات حسب قواعد منطقية بسيطة – التعاكس أساسا، ولكن أيضا التقليل والإضعاف – عبر اعتماد عنصر أو أكثر أو بالانستقال من شيفرة (كوكبية، بيولوجية، حيوانية، سوسيولوجية، إلخ.) إلى أخرى. مثلا، إذا أقمنا مقارنة بين الأساطير الأمازونية وأساطير السهول (شمال أميركا)، نشهد تحول موضوع سفر أخوين، الشمس والقمر في زورق، إلى موضوع شجار هما بشأن زوجتيهما الأرضيتين، امرأة وضفدعة. إن كل ميثولوجيا، إذ تؤسس بالتعارض مع تلك التي تحيط بها، تعكس في الحقيقة إحدى إنجازات الامتزاج اللامتناهي لعدد صغير من البني الفكرية. ومختلف ويكمن مبدأ التحليل البنيوي في تلك الترددات الدائمة بين هذه البني الفكرية ومختلف إنجازاتها القصصية وسياقها الإثنوغرافي، أي الموضع الطبيعي والاجتماعي الذي تقوم وخسود هذه البني في فكر السكان الأصليين وكذلك في فكرنا. في الحال يبرز، بشكله وجسود هذه البناء المنطقي لأسطورة (أو لمجموعة أساطير) ودلالاتها.

لقد أعطى التحليل البنيوي نتائجه الأفضل بخصوص الأساطير الهندية الأميركية. عبر صورة طارد الطيور من أعشاشها، برهنت أساطير ليفي - ستروس الوحدة العميقة للفكر الهدندي، من شعب بورورو إلى شعب أوجيبوا الشمالي مرورا بالساحل الشمالي الغربي لأميركا الشمالية. إنطلاقا من هذا شكلت أساطير أخرى موضوع نمط التحليل ذاته مسع نتائج مقنعة. نذكر منها أعمال ج.ب. فيرنان وم. ديتيان عن العالم القديم، وأعمال ن. بلمون أو حمتى ج. دومريزيل، التي تربط بين هذه الميثولوجيا الكلاسيكية والحكاية الفولكلورية الأوروبية انطلاقا من مواد هندو - أوروبية وقوقازية.

إ.ديزيفو

ARTAUD A., 1963, Voyage au pays des Tarahumara, Paris, Gallimard.-BELMONT N., 1985, "Orphée retrouvé", L'Homme 93 : 59- 83; 1986, Paroles païennes: mythe et folklore, Paris, Imago.- BREAL M.,1987, Mélanges de

mythologie et de linguistique, Paris, Hachette.- BOAS F., 1916, "Tsimshian Mythology", Thirty- First Annual Report (1909- 1910), Bureau of American Ethnology, Washington, DC, Smithsonian Institution.- DESVEAUX E., 1988, Sous le signe de l'ours, mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux, Paris, Editions de la Maison des Sciences de L'Homme.- DETIENNE M., 1972, Les jardins d'Adonis: la mythologie des aromates en Grèce, Paris, Gallimard.- DORSEY J.O., 1894, "A Study of Sioux Cults", Eleventh Annual Report (1889-1890), Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology,-DUMEZIL G., 1983, La courtisane et les seigneurs colorés et autres essais: vingtcinq esquisses de la mythologie, Paris, Gallimard.- ELIADE M., 1963, Aspects du mythe, Paris, Gallimard.- FRAZER J.G., 1911- 1915, The Golden Bough: a study on Magic and Religion, Londres, MacMillan, 12 vol. (trad. fr. Le Rameau d'or, Paris, Robert Laffont, 1981- 1984, 4 vol.). -LEVI- STRAUSS C., 1973 (1958), " La geste d'Asdiwal", in Anthropologie structurale deux, Paris, Plon 1964- 1971, Mythologiques, t.1; Le cru et le cuit (1964), t. II; Du miel aux cendres (1967), t. III; L'origine des manières de tables (1968), t.IV; L'homme nu (1971), Paris, Plon; 1985, La potière jalouse, Paris, Plon.- LEVY- BRUHL L. (1931) 1963, La mythologie primitive: le monde mythique des Australiens et des Papous, Paris, PUF.-MALINOWSKI B., 1948, "Myth in Primitive Psychology", in Magic, Science and Religion and Others Essays, Glençoe, Illinois, The Free Press.- MULLER F.M., 1861, Lectures on the science of language, Londres, Longman (trad. fr. La science du langage, Paris, Durand, 1876).- Paris G., 1875, Le Petit Poucet et la Grande Ourse, Paris, Franck.- TYLOR E.B., 1871, Primitive culture. Researches into the development of mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom, Londres (trad. fr. La civilisation primitive, Paris, Reinwald, 1876-1878, 2 vol.). -VERNANT J. -P., 1974, Mythe et société en Grèce ancienne, Paris, Maspero.

اسامة (۱) اسامة

1- آسيا

ظهر الإسلام في القرن السابع في أسيا، في شبه الجزيرة العربية التي سرعان ما أسلمت. أمّا أسلمة بقية أسيا، فقد سببها نمطان متمايزان للتوسع: نمط الفتح ونمط الشبكات التجارية.

كان الفتح محدودا في المكان وانحصر في مرحلتين قديمتين. منذ منتصف القرن الثامن، كانت جيوش الخليفة العربي الموحد قد افتتحت الشرق الأوسط (ضمنه إيران وأفغانستان) وأسيا الوسطى؛ وهي توقفت عند أبواب الأناضول البيزنطي وسيبيريا والصين، والمست حدود شبه الجزيرة الهندية مع افتتاح السند (الباكستان الحالي). ثم ضمت سلالات تركية حاكمة الأناضول والهند إليها تدريجيا، من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر. هكذا كان التوسع المسلح قد بلغ حدوده. كانت أسلمة الشعوب المفتتحة بطيئة وغيير متساوية، الأنه لم يكن هناك أي إكراه والا أي تحريض منهجي: فقد كانت الديانات القديمة مسموحة (اليهودية، المسيحية، المجوسية، الهندوسية، البوذية) باعتبارها كلها ديانات الكتاب. كانت الأسلمة شاملة في الشرق الأوسط وأسيا الوسطى و على هو امش

الهند (باكستان وبنغلادش الحاليين)؛ وبقي الإسلام أقلياً جداً في الهند حيث يقتصر حالياً على 12% من سكانها. لا يزال نسق الأسلمة غير معروف جيداً: يقدّم الأناضول فقط، مع البيروقراطية العثمانية، إحصائيات أكيدة؛ فيما يبقى منهج ريتشارد بولييت الكمي عرضة للشك بخصوص ايران، بينما تبقى التخمينات بخصوص الهند مزاجية.

مسنذ بدايسات الإسلام، شهد القسم الأكبر من آسيا دخول شبكات تجارية خاضعة لمسلمين عسرب وفسرس كسانوا يدورون حول القارة من الجنوب عبر مضيق ماليزيا ويقطعون أسيا من وسطها عبر طريق الحرير وهكذا خلفوا طوائف صغيرة من التجار أثبتت وجودها في القرن الثامن في الهند الجنوبية وسري لانكا، وفي القرن التاسع في الصين الشرقية، وفي القرن العاشر في التيبت، وفي القرن الحادي عشر في فيتنام. استمر هذا المشهد حستى أيامنا هذه، وازداد كثافة في بعض الأماكن مثل الصين، مع سلالة المغول اليوان الحاكمة التي وظفت بيروقر اطبين مسلمين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر أدى هذا النشاط التجاري إلى أسلمة شاملة في جزر جنوب شرق آسيا فقط مع عشر، وإلى تأسمة أكثرية سكان أندونيسيا وماليزيا وجنوب الفيليبين، وذلك عبر انتشار ما زال غامضا أسلمة أكثرية سكان الدونيسيا وماليزيا وجنوب الفيليبين، وذلك عبر انتشار ما زال غامضا تواصل تحت الاستعمار الهولندي.

#### م.غابوريو

BULLIET R.W., 1979, Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History, Cambridge, Mas, Harvard University Press.- EATON R.M., 1993, The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760, Berkeley, University of California Press.- GABORIEAU M., 1995, "Pislamisation de l'Inde et de l'Asie orientale", in J.-C. Garcin (éd.), Etats, sociétés et culture du monde musulman médiéval, Xe-XV siècle, Paris, PUF, t. 1; L'islam en Indonésie, 1985, numéro spécial de la revue Archipel, 29-30.- LESLIE D.D., 1986, Islam in Traditional China, Camberra, College of Advanced Education.- VRYONIS S., 1971, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century, Berkeley, University of California Press.

## 2- أوروبا البلقانية والقوقاز

بات من الصعب دراسة أسلمة أوروبا البلقانية بسبب غياب المصادر؛ فالأعمال العلمية التي يمكن القبول بها هي بالنتيجة نادرة، في حين تكثر المنشورات التي يشوبها اتخاذ موقف واضح (معاد للإسلام أو متعاطف مع الإسلام حسب الحالات). وإذا كانت الأعمال التي نشرت بين 1945 و 1992 في البلدان الاشتراكية (ألبانيا، بلغاريا وبالأخص يو غوسلافيا القديمة) تعاني من كون مؤلفيها ملتزمين احترام " الخط العام" لتلك الفترة، فإن الصدمات التي سببتها الحرب الأهلية التي رافقت تفكك يو غوسلافيا قد أفسدت كثيرا الأعمال التي نشرت منذ عام 1992.

لم يلعب التجار المسلمون هنا أي دور، فقد حصلت الأسلمة بفعل حملات الفاتحين العثمانيين. كان تفاوت نسبة القوى المحلية حاسما. ومن الملاحظ ثلاثة أنماط للأسلمة، مع عدد هائل من التغيرات: 1) الأسلمة القسرية التي تتم في ظروف استثنائية ليست هي المعايير أو الممارسات السائدة؛ 2) الأسلمة "بدافع الإحباط"، لعدم وجود إمكانيات أخرى؛

3) الأسلمة الطوعية، لأسباب اجتماعية - اقتصادية (تحسين ظروف المعيشة، بلوغ طبقة الامتيازات) أو أسباب فردية (وجود حوافز دينية، فكرية، روحية أو عاطفية).

كانت الأسلمة بطيئة وتدريجية ولم يتأثر بها إلا أقلية من السكان، وإن كان هناك موجات أهمة في أوقات معينة لأسباب مؤاتية اجتماعيا وسياسيا على العموم، ومراكزها الأربعة الرئيسية هي : البوسنة - الهرسك، ألبانيا، جبال رودوبي (بلغاريا اليونان) وكريت. إلا أن كل عمل مقارن يبقى مبكرا إذ ليس في متناولنا في الوقت الحاضر أية حالة شاملة لسيرورات أسلمة شعب بلقاني في العصر العثماني.

في القوقاز، كانت العوامل الأولى للأسلمة متمثلة بالفاتحين العرب الذين أخضعوا عددا مسن الحكام المحليين منذ القرن السابع. ابتداءً من القرن الحادي عشر، وبينما كان المحكم العباسي يتلاشى في المنطقة، ظهرت ثلاث إمارات إسلامية في شرق القوقاس (أران، شرفان، دربنت) وأصبحت هي الثغور الأمامية للإسلام ومنبع الأسلمة. كما ساهمت الفستوحات التركية السلجوقية (في شرفان) والمغولية (ضغط العشيرة الذهبية التستارية أكثر من الغزوات)، وفتوحات خانات كريميا والعثمانيين، ولو الجزئية، للقوقاز وكذلك لبلاد فارس الصفوية بالتوسع البطيء للأسلمة. ومع ذلك، يجب عدم اعتبار كل غلبة سياسية وعسكرية، ثقافية أو لغوية، بمثابة عملية أسلمة. وهكذا، فإن تبليسي، التي كانت مدينة الملوك الجيورجيين المسيحيين في القرن الثاني عشر، قد أضحت مركزا كلستقافة العربية، إذ أصبحت اللغة العربية اللغة الدبلوماسية الإقليمية. ذلك أن تلك المنطقة التسي عاشست في ظل التأثير التركي، لم تصبح في نهاية المطاف مركزا للأسلمة إلا تربيبيا.

يجب أن ننوه بدور الشعوب المحلية في الأسلمة. فكون القوقاز كان مركزا لاستيراد العبيد للسلطات الإسلامية قد يكون أبطأ فيه الأسلمة. أما بخصوص الحروب الاستعمارية الروسية في القرن التاسع عشر، فعلى الأرجح أنها قد ساهمت، بطريقة فعالة، في أسلمة شعوب المنطقة (على الأقل في شمال شرق وشمال غرب القوقاز) أكثر من تتصيرها.

يجب أن نذكسر بهذا الخصوص بالدور المتأخر (القرن الثامن عشر) الذي لعبته الأخويات والجمعيات في الأسلمة وفي توطيد الإسلام. ابتداءً من سنوات 1860، وضع نفسي أكسترية سكان شمال غرب القوقاز إلى الإمبراطورية العثمانية (جراكسة، أبخاز مسلمون وغيرهم) حدا لأسلمة لم تكن قد تأصلت كثيرا.

أ.بوبوفيتش وأ.توماركين

FILIPOVIC N., 1978, "A Contribution to the Problem of Islamization in the Balkan under the Ottoman Rule", in Ottoman Rule in Middle Europe and Balkan in the 16th and 17th Centuries, Prague, Oriental Institute.- POPOVIC A., 1998, "L'islamisation dans les Balkans, mythes et réalités", Mésogeios, 2: 7-15.-VEINSTEIN G., 1996, "Sur les conversions à l'islam dans les Balkans ottomans avant le XIXe siècle", Dimensioni e problemi della ricerca storica, 1996 (2): 153-167.

أسلمة (2) أسلمة

# 1- عموميات؛ أسيا وأوروبا الوسطى

هـناك معنيان للفظة "أسلمة" (ليفتزيون، 1979): 1) الاهتداء من ديانة أخرى إلى الإسلام؛ 2) التطابق التدريجي للممارسات الدينية والاجتماعية للشعوب المهتدية اسميا مع تعاليم الإسلام.

تبقى دراسة الأسلمة صعبة. فالمصادر غير مباشرة ويشوبها بعض النقصان: لقد ظلبت الأسلمة حتى فترة قريبة على هامش انشغالات المسلمين. بدأت الأبحاث الحديثة وسلط معارضات سياسية ودينية (هاردي، 1979) ولم تتقدم كثيرا. كان المؤلف الإجمالي الوحبيد (أرنوليد، 1896) يهدف رئيسيا إلى دحض اتهامات الأسلمة القسرية؛ ولم تشكل الدراسات المناطقية الأقبرب لمؤرخين وانتولوجيين إلا موضوع ملخصات جزئية (جومييه، 1978؛ ليفتزيون، المصدر المذكور). هناك نقاط كثيرة تبقى غامضة: ففي سياق مماثل بالظاهر، أعلنت مناطق مثل الباكستان وبنغلادش إسلامها الشامل في حين بقيت الهند هندوسية بنسبة 88% بعد ستة قرون من الفتح الإسلامي. إن كل نظرية شمولية هي متسرعة دون شك: يجب أن نكتفي بقائمة بالعوامل التي اتحدت على تنوعها حسب الأماكن، لتسهل عملية الأسلمة (هاردي، المصدر المذكور).

إن عوامسل الأسلمة تمثلت أو لا في الفاتحين المسلمين أنفسهم. فقد تمت أسلمة السبلدان الخاصعة للعرب خلال التوسع الأول للإسلام (القرن السابع حتى العاشر)، من المغسرب إلى أفغانستان، بشكل كلي تقريبا. منذ القرن الحادي عشر، تابع الأتراك المهمة مدخلين الإسلام إلى الأناضول والبلقان وإلى داخل شبه القارة الهندية. تضاف إلى أثار الفتح مفاعيل توسع البدو (في الأناضول خاصة) ولا سيما التجار الذين نشروا الإسلام ما وراء الأراضي التي كانت تحت الحكم الإسلامي، في أفريقيا ما بعد الصحراوية، وعلى سواحل الهند، وفي جنوب شرق أسيا وحتى الصين، حيث وصلوا منذ القرن التاسع. كان أخصائيون دينسيون (علماء شريعة، صوفيون، إلخ.) ير افقون الفاتحين والتجار، ناشرين السنقافة و الروحانية الإسلاميتين. أخيرا أصبح المستعمرون بغفلة منهم عوامل للأسلمة من خسلال توسيع حقل تطبيق الشريعة الإسلامية، وتقديم نماذج لتنظيم الدعاة و إثارة حركات مقاومة انضوت تحت راية الإسلام.

تعددت الدوافع التي حملت الشعوب المحتكة بهذه العوامل على الأسلمة. لقد كان الإكراه هامشيا: ففي البلدان المفتتحة، كانت الأسلمة بطيئة (أربعة قرون في إبران) حتى انها أخفقت أيضا (الربع فقط من المهتدين في شبه القارة الهندية)؛ على عكس ذلك، فإن أندونيسيا التي لم تفتتح مطلقا قد أسلمت بالكامل بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر. لقد تبين أن الدوافع الاجتماعية والدينية التي قدّمها ت.و.أرنولد لم تكن مقنعة كفاية؛ إن الجاذبية المسرعومة التي تمارسها المساواة الإسلامية هي مجرد أسطورة: فقد رفض المنبوذون، أدنى الطوائف تراتبية في الهند، الإسلام (لويس، 1982؛ غابوريو، 1983)؛ كما أن الأهمية المعطاة لخطاب الدعوة السمح لدى الصوفيين هي عقلنة غير كافية (غابوريو، 1986). إن الحوافر التي سادت هي الأفضليات السياسية والاقتصادية بالمعنى الواسع:

فالإسلام كان يمثل حتى القرن السادس عشر (وحتى فيما بعد في أندونيسيا أو أفريقيا) الحضارة الأكثر تقدما؛ اعتنقه الأتراك والمغول من أجل السيطرة على الجزء الأكبر من أسيا، وأسلمت أندونيسيا وماليزيا من أجل الدخول إلى شبكات التجارة الخاضعة للمسلمين (ريكا يفز، 1979)؛ في الهند، حصلت الأسلمات الأشمل في الطوائف المتميزة نسبيا، من التجار والحرفيين.

هكذا، بما أن المصالح الغالبة قد تجاوزت إطار القناعة الدينية الداخلية، لم تعد الأسلمة مناطة في الأساس بالمبادرة الفردية (إلا في حالة العبيد والاقتران بالمسلم)؛ إنها بشكل خاص ظاهرة جماعية يشترك فيها أعضاء سلالة أو إثنية طائفة أو زعامة.

م.غابوريو

ARNOLD T.W., 1896, The preaching of Islam. A history of the propagation of the Muslim faith, Londres (rééd. Lahore, S.H. Mohammed Ashraf, 1965). -GABORIEAU M., 1983, "La communauté musulmane d'Asie du Sud et la société indienne", in L'Islam de la seconde expansion, Association pour l'avancement des études islamiques, Actes du colloque tenu au Collège de France les 27 et 28 mars 1981, Paris; 1986, "Les ordres mystiques dans le sous-continent indien: un point de vue ethnologique", in A.Popovic et G. Veinstein (éd.), Les ordres mystiques dans l'islam. Cheminements et situation actuelle, Paris, Editions de EHESS; Islam et société en Asie du Sud, Paris, Editions de EHESS.- HARDY P., 1979, "Modern European and Muslim Explanations of Conversion to Islam in South Asia: a Preliminary Survey of the Litterature", in N. Levtzion (ed.), Conversion to Islam, New York- Londres, Holmes et Meier.- J. JOMIER, 1978, " Diffusion de l'islam", in Encyclopédie de l'islam, Leyde, E.J. Brill, vol. IV.- LEWIS B., 1971, Race and colour in Islam, New York (trad. fr. Race et couleur en pays d'islam, Paris, Payot, 1965). - MACLEAN D.N., 1989, Religion and Society in Arab Sind, Levden, F.J. Brill. - RIKLEFS, 1979, "Six centuries of Islamization in Java", in N. Levtzion (ed.), op.cit.

#### **2**− أفريقيا

بدأت الأسلمة في أفريقيا مع فتح الجيوش العربية للجزء الشمالي للقارة بين 640 و 710. لـم يهدف هذا الفتح إلى أسلمة شاملة وفورية للسكان. فقد أعقبته في المغرب مقاومة طويلة للشعوب البربرية، لا سيما بشكل بدع متعددة. في القرن الحادي عشر تواكب انتصار الشرع مع حركة تعريب دعمها تقاطر البدو العرب الأتين من مصر العليا. لكن يجب انتظار القرن السادس عشر لكي تصبح أسلمة الجبال أمرا حقيقيا. في جنوب الصحراء، سلكت الأسلمة، التي تعود ظواهرها المعروفة إلى القرن العاشر، طريق التجارة. هكذا تشكل اسلام مدني، من البلاط الملكي والتجار، اسلام النخبة الذي تحيط به مسن كل النواحي شعوب "وثنية". انتشرت الأسلمة الشاملة بشكل خاص ابتداء من القرن السابع عشر مع نمو فئات وشبكات دينية (الرعاة البدو خاصة) تنشر ثقافة فقهية تأثرت بعد ذلك بتعليم جمعيات قادمة من المغرب منذ القرن الثامن عشر استولت على الحكم في بعد ذلك بتعليم جمعيات العني العزو الاستعماري دور المسرع. في المنطقة السودانية السواحلية، استخدم الإسلام صفته الدينية " الأفريقية" ليظهر كاداة للمقاومة الثقافية. بعيدا نحو الشرق، في وادي النيل العالي، كانت الأسلمة نتيجة اندماج اثني وثقافي كان أبطاله نصور الشرق، في وادي النيل العالي، كانت الأسلمة نتيجة اندماج اثني وثقافي كان أبطاله نتيجو الشرق، في وادي النيل العالي، كانت الأسلمة نتيجة اندماج اثني وثقافي كان أبطاله

الرئيسيون القبائل العربية المهاجرة من مصر العليا. بعد سبع قرون من الصراعات، سقط أخر حكم مسيحى في بلاد النوبة تحت ضرباتهم نحو 1500. تابعت عوامل دينية أتية من البلدان المجاورة في السودان الحالى حركة الأسلمة هذه التي، على خلاف أفريقيا الغربية، تواكبت مع ظاهرة تعريب. على جبهة أخرى، أثبت الإسلام وجوده على شواطئ المحيط الهندي خلّال ألف سنة تقريبا، دون أي جهد لنقل الدعوة نحو الداخل. لقد بقى حتى القرن التاسع عشر ديانة تجار عرب، مقتصرة على الساحل. هكذا تواجد هنا هذا الميل المفرط، الملاحظ في موضع أخر، والذي يجعل من الإسلام الأفريقي- على الأقل في فترة أولى-معرفة سلمية محفوظة للنخبة وسمة للامتياز الاجتماعي. إلا أن هذا الوجود العربي الإســـــلامي قد لقح ثقافة هجينة مسماة السواحلية فرضت نفسها اليوم في بلدان ذات أكثريةً مسيحية (كينيا، تانزانيا) كعامل قوى للهوية والوحدة الوطنيتين. في هذه المنطقة غلبت "النزعة السواحلية" على الأسلمة. لطالما اعتبر الأنتروبولوجيون الإسلام الأفريقي كمجرد عسامل غريب وعنصر مخرّب ثقافياً. لكن سرعان ما تم تجاوز هذه النظرة السلبية فيما بعدد. ففي اطروحة مكرسة لقرية دونغو (مالي)، قدّم ج.بوجو (1984) الإسلام " كعلم وممارسة ترتبط فعاليتهما بحيز من العلاقات الخارجية خاصع للعلاقات التجارية". عرض م. لاست (1979) برهانا مماثلا انطلاقا من حالة في شمال نيجيريا. في مواضع أخرى، وبشكل خاص في المدن، يظهر الإسلام " كمكان للتعاضد" بين المهاجرين. وحيثما كانت الأسلمة، فهي لا تنفصل عن تحولات المكان، والارتحالات والتحولات الاجتماعية الجارية. غالباً ما تم التباحث في نوعية هذه الأسلمة. في الواقع، ليس المرور بالأشكال "التوفيقية" إلا برهة في سيرورة ديناميكية تؤدى، انطلاقا من الأسلمة الاسمية، إلى اندماج كـــامل في الشرع. يرَّى ن.ليفتزيون (1979) أن هذا المرور التدريجي يجري في أفريقيًا الغربية بشكل جماعي، على عكس أفريقيا الشرقية حيث تواكب الأسلمة قطيعة مع الثقافة السوداء سوى انطباع أسلمة "غير تامة" تؤثر بشكل يتباين حسب المجتمعات (إنّ التعارض الدائم بين شعب الموز وشعب الأسانتي في أفريقيا الغربية هو ذائع الصيت) أو تتراجع لتخلى الميدان في بعض الحالات (أثيوبيا الجنوبية، مدغشقر).

## ج. ل.تريو

BOUJU J., 1984, Graine de l'homme, enfant du mil, Paris, Société d'Ethnographie.- CUOQ J., 1984. Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest, des origines à la fin du XVIe siècle, Paris, Geuthner; 1986, Islamisation de la Nubie chrétienne (VIIe-XVIe siècles), Paris, Geuthner.- DENIEL R., 1975, Religions dans la ville: Croyances et changements sociaux à Abidjan, Abidjan, INADES.- FISHER H.J., 1973, "Conversion reconsidered: some historical aspects of religious conversion in Black Africa", Africa, vol. 43: 27-40.- HISKETT M., 1984, The Development of Islam in West Africa, Londres, Longman. - GOODY J., 1971, "The Impact of Islamic Writing on the oral Cultures of West Africa", Cahiers d'Etudes Africaines, n. 43: 455- 466.- 1983, L'Islam de la Seconde Expansion. Association pour l'Avancement des Etudes Islamiques, Actes du Colloque tenu au Collège de France les 27 et 28 mars 1981, Paris. - LAST M., 1979, "Some economic Aspects of Conversion in Hausaland (Nigeria)" in N. Levtzion (ed.), op.cit.- LEVTZION N. (ed.), 1979, Conversion to Islam, New York- Londres, Holmes et Meier. - TRIAUD J.- L., 1974, "Un cas de passage collectif à l'islam en Basse Côte -

d'Ivoire: le village d'Ahua au début du siècle", Cahiers d'Etudes Africaines, 14: 316-337.- WILLIS J.R., 1979, "Reflections on the Diffusion of Islam in West Africa", in J.R. Willis, Studies in West African Islamic History, 1: The Cultivators of Islam, Londres, Frank Cass.

Nom

معلوم أن اللغة تميز بين فنتين للاسم: اسم الجنس واسم العلم، ولقد استرعى الثاني - اسم العلم الذي يعطى لكائن حي أو جامد بقصد التعريف به وإعطائه هوية خاصة - اهتمام الاثنولوجيين، وخاصة ك. ليفي - ستروس الذي كرس في كتابه الفكر البري (1962) فصلين لوقائع التسمية. صحيح أن اللغويين والألسنيين والفلاسفة يتساءلون مسنذ زمس طويل عن أصول إعطاء اسم العلم وعن دلالاته، ولكنهم لم يولوا اهتماما للمفاهيم والممارسات التي قام عليها منح الاسم. بكلمات أخرى، لم يُطرح على العموم سؤال "لماذا تتم التسمية"؟ سواء منحت لشخص أو حيوان أو زهرة أو مركب، إلخ.

يحدد ليفي- ستروس ثلاث مهمات لمنح اسم العلم: التعريف والتصنيف والدلالة. أما المهمة التمبيزية التي تهدف إلى التعرف على الذات من خلال التسمية أو التعريف بها عبر دلالتها الكامنة في الاسم، فهي تختلف من مجتمع لأخر. إذ أن هناك مجتمعات تعرف كل واحد من أفرادها باسم خاص به يولد مع حامله ويموت معه؛ وهناك مجتمعات تطلق عدة أسماء على شخص واحد، لكون الدلالة يمكن أن تتغير مع أطوار الحياة ومع ظروف التسميات الخاصة بالشخص الواحد؛ وعلى عكس الحالتين السابقتين، لا تستخدم بعض المجستمعات سوى تسميات جماعية فيلا يكون الفرد معرفا إلا بانتمائه إلى فئة من المجستمعات سوى تسميات جماعية فيلا يكون الفرد معرفا إلا بانتمائه إلى فئة من الأشخاص.

وأيا تكن قوة أو ضعف تمييز نمط تسمية معتمد، فإن كل شخص وفي كل مجتمع يسبقى على الدوام قابلا للتعريف ضمن مجموعة حد أدنى قد تتسع أو تضيق. تضاف إذن السى وظيفة التمييز غاية تصنيفية، ويكون الاسم قادرا بذلك على الارتباط بسلسلة من الانتماءات السى مجموعات اجتماعية مختلفة: عائلية، قبلية، سياسية، دينية، اقليمية، تاريخية، الخر، وتمارس كل دلالة انتماء دورا محددا لهوية جماعية، بينما يمكن أن ينتج تحديد الهوية الفردية أيضا عن تراكم مكونات جماعية. هكذا يمكن للاسم أن يلعب دور دال على الطيقة وأن يحمل، انطلاقا من هذه الصفة وبما يحتوي من معلومات، دلالة واضحة على من يطلق عليهم ومن يطلقونه في نفس الوقت. فكل مجتمع يشكل منظومته الذاتية لتعريف أفراده انطلاقا من خياراته الخاصة لمختلف أبعاد التسميات.

والاثنولوجيون أيضا عكفوا من جهتهم على تبيان العلاقات القائمة بين الاسم والشخص، إذ يبدو الاسم بصورة عامة كواحد من "المظاهر" الأساسية الشخص، وهو بذلك يستخذ وضعا قريبا من مكونات الشخصية، الجسدية والنفسية والاجتماعية. وقد ينطوي الاسم على مواصفات تبلغ أحيانا درجة إقامة علاقة بين إطلاق التسمية والوضع، الفعلي أو المامول، لمستقبل الشخص المعني: نفكر هنا بالعديد من الممارسات الشائعة التي تقضي بتغيير اسم شخص مريض لإبعاد النحس عنه، أو بإطلاق أسماء اقنعة عملا

على خداع المروت، الخ. إذا ما تم تحديد تلك المواصفات يتبين أنها تخص الاسم ذاته بمعرل عن الشخص الذي يحمله: هكذا يمكن تصور أن شخصين يحملان نفس الاسم سيكونان معرضين لمصير واحد؛ أو أيضا تصور ضغوط اجتماعية تلحق بأشخاص يحملون الاسم ذاته فيكونون مجبرين، بحكم تلك الظروف، على التعاضد والتكافل أو على الخضوع لحنفس المحظورات. تؤسس التسمية إذن لهوية الشخص، وتمنحه خصوصية داخل مجتمعه، وتساهم في تحديد وتعريف الشخصية على الصعيد الفردي والاجتماعي.

ف. زونابند

BENVENISTE E., 1974, Problèmes de linguistique générale, Paris, Gallimard. – DAUZAT A., 1977, Les noms de famille de France. Traité d'anthroponymie française, Paris, Librairie Guénégaud; L'Homme, 1980 XX (4): Formes de nomination en Europe.- KRIPKE S. (1972) 1980, Naming and necessity, Oxford, Basil Blackwell (trad. fr. La logique des noms propres, Editions de Minuit, 1982); 1982, Langages, XVIII (66): Le nom propre.- LEVI-STRAUSS C., 1962, La pensée sauvage, Paris, Plon.- PARIENTE J.- C., 1973, Le langage et l'individuel, Paris, Armand Colin; 1983, L'Uomo, VII (1/2): I sistemi di denominazione. – ZABEEH F., 1968, What is in a name? An Inquiry into the semantics and pragmatics of proper names, La Haye, Martinus Nijhoff.- ZONABEND F., 1977, "Pourquoi nommer?" in L'identité: séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, Paris, Grasset: 257-286.

Ancêtres أسلاف

لا يقوم الموت تلقائيا بتحويل الشخص المتوفى إلى سلف، في عدد من المجتمعات ينتج هذا التحول عن عبور طقوسي يمكن أن يتم على مرحلتين، تشهد على ذلك عادة واسعة الانتشار تقضي بدفن الميت على مرحلتين: تخصص الأولى لمعالجة الجثة وتفتتح بها مرحلة شؤم تكون خلالها روح المتوفى شريرة، ويتم في الثانية تحويل تلك الروح إلى سلف من خلال حرص الجماعة على إعطائها فرصة لتأكيد إعادة اندماجها، ولا يجتاز ضحايا الموت السيء (الأشخاص الذين يتعرضون لموت عنيف، النساء اللواتي يمتن على سرير الولادة، الخ.) المرحلة الطقوسية الثانية (كما أن مرحلتهم الأولى تحمل طابعا خاصا بنسبة ما تمثل من شر يقتضي التخلص منه) فيبقون بالتالي أرواحا هائمة إلى الأبد وحاملة لخطر يتهدد الأحياء.

في نظر الجماعة وكل فرد من الجماعة، السلف هو كائن يُركن إليه ويُبجّل من خلل طقوس محددة، سواء لإبقائه بعيدا عن شؤون الأحياء أو لدفعه إلى التدخل. ويمكن تحديد وضع السلف برابطة نسب حقيقية مع متحدرين من سلالته، أو بعلاقة سلالية وهمية كليا أو جزئيا. في الحالة الأولى يكون الأسلاف "أقارب" ينحصر طقسهم بوحدة اجتماعية صغيرة، أي بمجموعة من الخلف ذات عمق سلالي قريب الصلة الزمنية بالوحدة المنزلية؛ وفي الحالة الثانية يكون الأسلاف أسطوريين، أي مؤسسين للعشيرة أو القبيلة أو الجماعة الاتنية. والأسلاف الأسطوريون هم في أغلب الحالات صور متعالية، سواء في ذلك إن كانوا متماهين مع حيوانات "طوطمية" (القبائل الأوسترالية، هنود أميركا الشمالية) أو مع

أبطال بشربين تمنحيم صفات الأسلاف العظماء والقدماء طبيعة قريبة مما يفترض لدى الآلية. ويمكن ألا تكون القطيعة تامة بين الأسلاف القريبين والألاف الأسطوريين، إذ أن العسبور من هؤلاء إلى أولنك يتم غالبا عبر استمرارية سلالية تنل قاعدتها على التاريخ القريب للجماعة، بينما تشرعن قمتها وجود تلك الجماعة من خلال دلالات تأسيسها. وإذا كسان الأسلاف البعيدون هم الضامنون لمعايير وقيم المجتمع، فإن الأسلاف الأقربين هم الذين يشرفون على أنماط انتقال الحقوق والامتيازات والممتلكات، الخ. إن كل سلف ينقل دائما شيئا ما لخلفه الذين يقومون في المقابل بتبجيله: فالذرية هي التي تصنع السلف، لكون وجود الذرية هو الذي يتبح في الأوضاع الطبيعية تحويل الميت إلى سلف. ويمكن أن يرتبط ذلك العبور إلى درجة السلف بموقع المتوفى ضمن الوحدة السلالية، وألا يشمل النساء مثلاً، كما هي الحال في الصين التقليدية.

إن مجتمعات أفريقيا السوداء والصين واليابان هي التي أرست دعائم "السلفية" ومسنظومة البنوة والستوارث المرتبطة بها والتي هي أساس قيام النظام الاجتماعي واستمراره. في الصين، يمكن أن يضم معبد عائلي ألواح أسلاف أبويي النسبة وممتدين السي عدد من الأجيال يمكن أن يبلغ خمسا وعشرين أحيانا : إن الالتزامات الأخلاقية والاجتماعية لدى الأحياء تقوم على مدى تبجيلهم وطاعتهم للأموات. عن أفريقيا السوداء، أتبست م. فورتسيس (1959)، من خلال در اساته عن شعوب تالانسي في غانا، العلاقة العضوية القائمة بين تبجيل الأجداد والمؤسسات التشريعية التي تسهر على تنظيم أمور انتقال الملكية؛ كما قام ج.غودي (1962) بتحليل العلاقة بين الأحياء والأموات التي تتمثل في طقوس الدفن وتنعكس في علاقة المجتمع بالأرض.

بالاستناد إلى ما تقدم، يمكن التمييز بين تبجيل الأسلاف وتمجيد الأموات. فالغرب المسميحي، مثلا، يجل أمواته ويقيم طقوسا للبعض منهم، قديسين كانوا أو أبطالا علمانيين، ولكن الأموات لا يلعبون أي دور (سوى المرجعية الروحانية) في شؤون الأحياء، فسى المقابل، يمثل الأسلاف في المجتمعات التي تبجلهم صور السلطة؛ وبهذه الصفة هم يكافئون أولئك النين لا ينتهكون المحظورات السائدة؛ أما في الحالة المعاكسة فإنهم يحاكمون العصاة من ذريتهم ويعاقبونهم.

## ج. كراوسكوف

AUGE M., 1982, Génie du paganisme, Paris, Gallimard.- BLOCH M., 1971. Placing the deads. Tombs, ancestral villages and kinship organisation in Madagascar, Londres et New York, Seminar Press. - BLOCK M. et PARRY J. (eds), 1982, Death and the regeneration of life, Cambridge, Cambridge University Press.- FORTES M., 1959, Oedipus and Job in West African Religion, Cambridge, Cambridge University Press (trad. fr. Oedipe et Job dans les religions ouest-africaines, Paris, Mame, 1974).- GOODY J., 1962, Death, Property and the Ancestors, Stanford, Stanford University Press.- HERTZ R., 1970 (1906-1907), Sociologie religieuse et folklore, Paris, PUF.- SMITH R. J., 1974, Ancestor worship in contemporary Japan, Stanford, Stanford University Press.- VERNANT J.- P. et GNOLE G., 1982, La mort, les morts dans les sociétés anciennes, Cambridge et Paris, Cambridge University Press et Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- WOLF A.P. (ed.), 1974, Religion and Ritual in Chinese Society, Stanford, Stanford University Press.

Asie

على عكس أفريقيا وأميركا وأوروبا وأوقيانيا فإن آسيا لن تختص بتقديم عام في هدذا المعجم. ستكون القارة الآسيوية عرضة للدراسة عبر المداخل الإقليمية التالية: سيبيريا، أسيا أوسطى، أسيا الشرقية، الشرق الأوسط (مجموعة ستكون مصر مرتبطة بها جزئيا، رغم انتمائها لأفريقيا "البيضاء"، أي أفريقيا الشمالية)، حملايا، الهندي (العالم)، أسيا الجنوبية الشحرقية القارية، الصين، كوريا، اليابان وعالم الأرخبيل. ويقدم مدخل المحيط الهادئ الشمالي في جزء منه عرضا الشرق سيبيريا الأقصى، ومداخل المحيط الهندي ومدغشقر عرضا جزئيا لأسيا الجنوبية والجنوبية الشرقية.

المشرفون

أسيا الوسطى Asie Centrale

تقسم أسيا الوسطى إلى ثلاثة أحواض تحيط بها سلاسل جبلية (أسيا الوسطى السوفياتية، كسينيانغ أو تركمانستان الصينية، منغوليا) تتوالى فيها السهوب والهضاب والأودية السحيقة. ولكن صعوبة البيئة والمناخ لم تحل دون قيام "إمبراطوريات السهوب" (مسئل إمبراطورية جنكيزخان وتيمورلنك)، ولا دون إقامة العلاقات مع عائلات شعوب مجاورة. وأقدم المصادر عنها بيزنطية أو عربية أو صينية؛ ولكن فك رموز شواهد القبور التركية في منغوليا العليا، والذي بدأ منذ حوالي مئة سنة، أعطى دفعا جديدا للمقاربة التاريخية.

تضم المجموعة الناطقة بالتركية 110 ملايين نسمة يعيش ما يقارب نصفهم في تركيا، و48 مليون في الدول التي كانت تابعة للاتحاد السوفياتي، والبقية في إيران والصين وأفغانستان. يضاف إلى العامل اللغوي الموحد لها عامل أخر: الإسلام، حتى وإن كسان إسلاما متأخرا ومتميزا بتوليفية عميقة مع المعتقدات المحلية السابقة؛ والتراث الصوفي قوي فيه (البكطاشية والنقشبندية)، كما أن تنظيم الغرق الدينية متداخل مع النظام السلالي الذي يسير المجتمع.

إذا كانت الوديان والواحات تسهل الزراعة، التي تمارس بوسائل ري عالية المستوى، فإن غالبية شعوب السهوب الأتراك هم رعاة، وهم بدو رحل يجتازون في تسرحالهم مسافات شاسعة (من مئة إلى خمسمئة كلم) بين إقامتهم الشتوية في السهل (كسلك) والأماكن التي يصيقون فيها على الهضاب (يايلاك)؛ وهم يمارسون ذلك الترحال على إيقاع روزنامة تتمثل أوقاتها الهامة في ظهور الثريا الليلي (8 تشرين الثاني) واختفائها (6 أيار). تشكل خيمة اللباد الدائرية (توباكيف) إطار الحياة المنزلية، كما تكون بضمع عشرات من الخيم مضارب أو مخيما (أولى) لوحدة عائلية سلالية في الأساس (أوبا أوبوغ). وينتظم المجتمع في زعامات تغريعية غير مستقرة سياسيا ولكنها مرتكزة مُر

على مبادئ ومؤسسات شديدة الرسوخ. يكرر كل فرع بصورة مصغرة المكونات والمهمات الأساسية للنظام القبلي: الأرض والرئاسة والوصاية.

يتوضح مبدأ النسب الأبوي من خلال التقابل بين العظم (الآتي من الأب) واللحم (الآتي من الأم)، وهي مقابلة تسري على الميدان السياسي كما تسري على ميدان القرابة. هكذا كان شعب كاز اك يقسم إلى "عظام بيضاء" (ذوي نسب سام) و "عظام سوداء" (ذوي نسب وضيع)، وكان الأوغوز يقولون بانهم يتحدرون من مؤسس أسطوري حسب أربعة وثمانين عظمة مقسمة إلى نصفين: يمين ويسار. وقاعدة الزواج التقليدي الخارجي تعني أن الإنسان لا يمكن أن يكون معطيا و أخذا النساء من "عظمة" خارجية واحدة، وهي بذلك أن الإنسان لا يمكن أن يكون معطيا و أخذا النساء من "عظمة" خارجية واحدة، وهي بذلك البنة عم، أي من متوازية في النسب الأبوي، وفي ذلك دلالة واضحة على تأثير عربي السلامي. تنشا عن المصاهرة شبكات ترابط، وشبكات واسعة الأرجاء للمبادلات المسلامي. تنشا عن المصاهرة مما تبدلت التشريعات المدنية لمختلف الدول. تلك هي الحال على وجه الخصوص في أسيا الوسطى المعاصرة التي تدور في الفلك الروسي حيث تسترجم الممارسات العائلية تأكيد الهوية الاثنية حتى وإن لم تكن هناك قرينة على حجود خلفية دبنية لتلك الهوية.

ان العنصر الأهم في الأدب الشعبي للشعوب التركية هو وجود تراث ملحمي شعبي ضخم، ولكنه مدون كتابيا ابتداء من القرن الثامن ومدروس جيدا بصورة نسبية وبالمقارنة مع الانتوغرافيا اليومية لتلك المجتمعات. يظهر ذلك التراث بصورتين: حكايات أسطورية قديمة في شمال وشرق البلاد الناطقة بالتركية؛ وملاحم تاريخية، مثل ملحمة "مناس" القرغيزية (50000 بيت) وملحمة كوروغلو (ابن الأعمى) وكتاب ديدي كوركول (المنتشر في الأناضول وأذربيجان). ويلتقي ذلك التراث مع أخر قادم من الأدب الفارسي، والهندي أحيانا، مثل "الحكايات" الوجدانية التي تدور حول قصة حب ذات أبعاد واقعية مثل "فرحات وشيرين" أو "الشاه إسماعيل". والأدب الشعبي في مجمله يحتفظ باثر من معتقدات ما قبل الإسلام.

العنصر المنغولي يشكل أقلية؛ ويتوزع ما بين جمهورية منغوليا الشعبية (1732000 نسمة عام 1982 في مقاطعة نسمة عام 1982 في مقاطعة منغوليا الداخلية التي تتمتع بحكم ذاتي، ومليون نسمة في عدد من مناطق الغرب) والاتحاد السوفياتي السابق (353000 نسمة عام 1979 في جمهورية بوريا ذات الحكم الذاتي حول بحيرة بايقال، و147000 من الكلموك تعيش غالبيتهم في جمهورية كلموك بحكم ذاتي على الضفة اليمنى لنهر الفولغا الأسفل).

التناغم التقني والثقافي بين المجتمعات المغولية التقليدية هو أيضا ملفت للنظر. وإذا كانست تلك المجتمعات ملحقة اليوم بمناطق نفوذ مختلفة، فإنها تتقاسم نفس البيئة (السهوب) وتستحدث عن نفس الماضي (امبر اطورية جنكيزخان). ومثالهم المشترك هو نموذج الفارس البدوي الذي يرعى قطعانه من جهة ويعشق الحرية من جهة أخرى فيعمل على توسيع مدى حياته بشكل متواصل. وتربية المواشي على النمط البدوي عنصر مشترك هسو الأخسر (حوالي مئة انتقال في السنة على امتداد يتجاوز المئة كيلومتر في منطقة غوبسي). وإذا كان عدد التتقلات ومداها يختلفان بين منطقة وأخرى، فإن الوحدة

السبدوية مقتصرة أي نما كان على حفنة من العائلات. ما بين الوحدات المتناثرة، تقوم الزيارات بصيانة النسيج الاجتماعي، وتقضي التقاليد الرعوية بالتعاضد القوي بين أقارب السدم وباشكال عديدة من التعاون بين الأنسباء بحكم الجيرة. والحياة البدوية التي تتميز بالتفرق والعزلة شتاء تتحول في الصيف إلى تجمعات كبرى، إما للقيام بالمهمات الجماعية كتصنيع اللباد أو خصيان الاحصنة، وإما لتأدية الشعائر الدينية. يتمثل الإعلان عن بدء الصيف في عيد أول حليب الفرس (الحليب المخثر هو الشراب الوطني)، وتقام خلاله "العاب رجولية" (مصارعة، رمي سهام، سباق خيول) يرتبط بعدها الرمزي في نفس الوقت بالازدهار العام وببلوغ الشاب سن الرجولة، ولذلك تقام الأعراس أيضا في هذه الفترة. في الخريف تبدأ السهرات المخصصة لتلاوة الملاحم، ويحتفل بـــ"الشهر الأبيض" الذي هو بداية سنتهم حسب التقويم القمري بسلسلة من الزيارات تتم بناء لأفضلية صارمة تبدأ بالأفساء وأخيرا بالجيران؛ كما تقدم فيه الأضاحي في المعبد اللاماوي.

يعببر مفهوم "العظمة" عن مبدأ النسب الأبوي. وهي تدل على مجموعة السلالة الأكثر اتساعا عند الكلموك والبوريين. ولقد بقي الزواج الخارجي شانعا حتى أيامنا هذه رغم اختفاء النظام العشائري بحكم التبعية للصين. ويمكن، حسب المناطق، أن تتسع دائرة الزواج الخارجي لتشمل أقارب"الرحم"، أي سلالة الأم وسلالتي أبيها وأمها. وهناك أنماط عديدة للحزواج ما زالت شائعة، اثنان منها بسيطان: تبادل البنات الذي يتم حسب توازن دقيق ولكنه فاقد للبعد الإيديولوجي، والتبادل المعمم المصحوب بعطاءات من الماشية، وهو المصرغوب تقليديا ولكنه نادر التطبيق. ولقد أدخل مبدأ الأقدمية تفاوتا تراتبيا بين "العظام البيض" (فروع الأبناء البكر الذين يتزوجون مثيلاتهم) الذين يشكلون نواة أرستقراطية، و"العظام السود" (الأبناء الأخرين)، أي عامة الشعب. وقد تم استخدام هذا المبدأ في إطار تكوين امبراطورية جنكيزخان، ولكنه لم يتوصل إلى إرساء نظام دولة خاص به كما تبين من المرحلة التي تلت سقوط السلالة المغولية والتي كانت مرحلة تمزقات وعداوات لدودة. ولكن مختلف شبكات التعاضد والتبادل المنطلقة من قاعدة القرابة ما زالت قائمة إلى أيامنا، ومتوسعة في كثير من الأحيان لتشمل أشخاصا ليسوا من الأقارب.

المرتكز الديني للشعوب المنغولية هو الشامانية، وهي قريبة من التي تؤمن بها الشعوب السيبيرية. ولقد قبلت الامبراطورية الصينية، الشهيرة بتسامحها الديني، دخول موجات منهم إلى أراضيها؛ وفي أواخر القرن السادس عشر أصبح لتلك الديانة وجود معروف من خلال الشكل اللاماوي الذي اتخذته في التيبت. هناك أرست دعائم تنظيم كهنوتي تراتبي نتجت عنه تراتبية مماثلة في المجتمع، وأدخلت في عالم السهوب البدوي مراكز ثابتة: أصبحت المعابد مراكز تجارية بقدر ما هي مراكز نشاط طقوسي يتجاوز دائرة العشيرة. كما تسبب نشر الديانة بقيام توليفات غالباً ما تنزل فيها العقيدة إلى الدرجة الثانية.

في فترة امبر اطوريتهم، خلال القرن الثالث عشر، عرف المغول الكتابة. يحتوي البهم في الأساس على حكايات تاريخية وكتب دينية مترجمة من السنسكريتية أو من لغة التيبت، وعلمى مجموعات كبرى من القصص. بقي التراث الشاماني شفويا حتى القرن العشرين، وهكذا أيضا تم تناقل الملاحم الشعبية.

أ.غولباك ور .همايون

BAZIN L., 1986, "Les peuples turcophones en Eurasie: un cas majeur d'expansion linguistique", Ilérodote 42 (6): 75- 108.- BENNIGSEN A. LEMERCIER QUELQUEJAY C., 1968, L'islam en Union soviétique, Paris, Payot.-BORATAV P., 1959, "L'épopée et hikâye", in Philologiae Turcica Fundamenta. Wiesbaden, Steiner.- GOKALP A., 1987, "Le dit de l'os et du clan: de l'ordre segmentaire oghouz au village anatolien", L'Homme, 27 (2): 80-98.- HAMILTON J., 1962, "Toquz Oghouz et son Ouyghour", Journal Asiatique, 210: 23-63.- HEISSIG W., 1973, "Les religions de la Mongolie" in G. Tueci et W. Heissig, Les religions du Tibet et de la Mongolie, Paris, Payot, 337- 489.- HUMPHREY C., 1983, Karl Marx collective. Economy, society and religion in a Siberian collective farm, Cambridge, Cambridge University Press, et Paris, Maison des sciences de l'Homme.- KRADER L., 1963, Social organization of the Mongol - Turkic pastoral nomads, Paris- La Haye, Mouton.- ROUX J.-P., 1984, Histoire des Turcs, Paris, Fayard. - RUBBOUCK G. de (1253-1255), 1985, Voyage dans l'empire mongol, Paris, Payot.- VLADIMIRTSOV B., 1948, Le régime social des Mongols ou le féodalisme nomade, Paris, Maisonneuve.- WIXMAN R. 1984, The peoples of the USSR. An ethnographic handbook, New York, Sharpe.

#### Asie du Sud- Est continentale

أسيا الجنوبية الشرقية القارية

تتمستع أسيا الجنوبية الشرقية القارية بتنوع ثقافي لا مثيل له في العالم دون شك. يكفي أن نلاحظ بهذا الخصوص أن خمس عائلات لغوية تتعايش فيها وأن كلا من تلك المجموعات اللغوية يحتوي على عدد كبير من النماذج الثقافية المختلفة، سواء على صعيد النظم التقنية والاقتصاد، أو على صعيد أشكال التنظيم الاجتماعي وصعيد الدين.

قد نستطيع إضاءة هذا النتوع وهذا التعقيد إذا استعرضنا مثل العائلة "الأوستر البة-الأسيوية" (أو بصورة أدق هنا "المون- خمير") التي تعتبر الحلقة اللغوية الأقدم التي تتخذ مكان اقامة في ما كان ب. موس يسميه "زاوية أسيا". وهي تضم شعوب المون والخمير والفيتناميين كما تضم السميمانغ والنيغريتو وشعب في تونغ لوانغ ("أرواح الأوراق الصفراء")، دون احتساب عدد لآيحصى من الجماعات الوسيطة مثل شعب منونغ في فيتــنام وكمــبوديا،و لاوا في تايلاند، و لاميت في لاوس، ووا في جنوب الصين وبرمانيا، وجماعً ان موندا في شبه القارة الهندية. السيمانغ والفي تونغ لوانغ هم بدو يعيشون في الغابات ويتنقلون جماعات بحثًا عن نباتات برية صالحة للأكل وعن بعض الطرائد ؟ والأول يقطــنون غابات ماليزيا، بينما يقيم الأخرون في قوس الهند الصينية الشمالي. أما المــون والخمــير والفيتناميون فإنها أقاموا دولا قوية طبعت تاريخ المنطقة بكامله. ولقد توصيل الأولان، اللذان هما متأثران كثيرا بالنموذج الهندي، إلى أعطاء طابعهما الخاص لحضارة البيرمانيين والمثاي اللذين احتلا أرآضيهما وتشهد آخر الدراسات اللغوية والتاريخية على الأهمية الكبرى للدور الذي لعبه المون في ميادين مختلفة، وفي انتشار البوذية على وجه الخصوص. كما أقام الخمير أعظم إمبر اطورية سيطرت على المنطقة ما بين القرن التاسع والثالث عشر. أما الفيتناميون فإنهم أقاموا، بعد تحررهم من نير الصين، دولة تقلد نمط حكم مستعمريهم السابقين وابتدأوا " زحفا نحو الجنوب" على

حساب مملكة شام (ذات النراث الهندي واللغة الأوسترائية – الأندونيسية) التي امتصوها بالكسامل، ومملكسة الخمير التي انتزعوا منها المقاطعات التي كانت تغطى دلتا الميكونغ. أخسيرا، وبعد قرن من الاحتلال الفرنسي، فإن الثوار الماركسيين الفيتاميين لم يتوصلوا السي إجلاء هؤلاء وحسب، بل إلى هزيمة الولايات المتحدة أيضا. ولكن بعد انتصاراتهم على أقسوى دولة في العالم، لم يلبث أن نشب صراع دموي بين الماركسيين الفيتناميين والماركسيين الكمبوديين أو الخمير الحمر، مما يثبت بأن الإيديولوجيا الواحدة إذا امتكت وسائل انتشار مناسبة تعطي لتقافتين مختلفتين ومتباعدتين تقايديا شكلين على طرفي وسائل انتشار مناسبة تعطي لتقافتين مختلفتين ومتباعدتين تقايديا شكلين على طرفي

تتمثل عائلة اللغات "الأوسترو - نيزية" (أو الماليزية - البولينزية) على القارة بشبه الجزيسرة الماليزية مع جيب صغير على شواطئ فيتاه يتشكل من عند من العناصر في مسنطقة هايسنان تعود أصولها إلى شام. ولكن أصول تلك العائلة تعود إلى القارة، وعلى الأرجح إلى الشاطئ الصيني المقابل لفورموزا حيث توجد نقطة تشعبها الأساسية (تضم تايوان مثلا اثنتي عشرة لغة أوسترونيزية). ونذكر بأن عائلة اللغات الماليزية - البولينيزية تغطى أكبر مساحة من الجزر في العالم تمتد من فورموزا إلى منشقر من جية، وصولا السي جزيسرة الفصح من جية أخرى. أما الشعوب الأوسترونيزية في القارة، فإنها تضم حسزمة كبيرة من التفرعات ابتداء من البدو البحريين (شعوب موكان في أرخبيل مرغي) ووصدولا إلى مجموعة الدول الماليزية ومملكة شاء البحرية التي اختفت اليود، مرورا بالعديد من القبائل الفيتنامية مثل الراديس والجوراي.

جمسع أ.ج. هودريكور شعوب التاي والتشوانغ تحت مصطلح جديد، كاداي، ابستكره ب.ك.بينيديكت. ولقد اشتهر أفراد تلك العائلة اللغوية الواسعة الانتشار في جنوب الصحين بميلهم إلى الغزوات التي بلغوا فيها معظم أرجاء ساحتها الثقافية: فقد بلغ الأهوم أسام وأنشاوا إمارات شان في برمانيا، كما أقاموا بالتعاون مع التاي لو مملكتي لاوس وسعيام، وسعيطروا على القسم الأعلى والأوسط من مجرى نهر ميكونغ، وعلى حوض مينام.

تتمستع عائلسة مسياو - ياو بالتناغم أكثر من الأخريات سواء على الصعيد الديني (سسيطرة التاوية)أو الاجتماعي - السياسي (تنظيم يعتمد السلالات). ويبقى ميدان انتشارها الأساسسي جنوب الصبين؛ ولكن التنقلات التي أوصلت بعض جماعات ميان (ياو) وهونغ (مسياو) السي فيتنام و لاوس وتايلاند ساهمت، خاصة بعد حرب البند الصينية، في تغريق العديد من أفرادها في أرجاء العالم.

تضم العائلة الصينية - التيبتية من جهة الصينيين أو الهان النين كان دورهم ومازال أساسيا في أسيا الجنوبية الشرقية - وهو يتمثّل على وجه الخصوص بتجذرهم في المدن -، والتيبتيين - البرمانيين من جهة أخرى، وإذا كان التيبتيون وقبائل نيبال ينتمون في الأصل إلى ميدان أخر، فإن القسم الأكبر من هذا الفرع المنتمي إلى العائلة الصينية - التيبتية مسيطر بقوة في المناطق الجنائية الشرقية والشمائية من أسيا الجنوبية الشرقية، ومع ذلك فإن دولة برمانيا قد تشكلت في الحوض الأسفل لنهر إيراوادي على حساب إحدى ممالك شعب مون، وتعكس الجماعات الأخرى تتوعا هائلا في اشكال

التنظيم الاجتماعي والسياسي كانت مادة للعديد من الدراسات الاحادية: شعب ناغا في شمال شرق الهند وبنغلاش وغرب برمانيا، وشعب مارما في بنغلاش وكاتشين وبرمانيا العليا، وناكسي في يونان، وخاصة يي (أو لولو) وباي اللذان شكلا على الأرجح العنصر المهيمن في مملكة نان تشاو القوية. ونشير أيضا إلى حالة لغات كارن التي تتكون منها جماعة خاصة داخل العائلة التيبتية – البرمانية، فالمتحدثون بها يقطنون الاتحاد البرماني في الأساس، ولكنهم هاجروا بأعداد كبيرة إلى شمال وغرب تايلاند، وهم يشكلون بذلك العنصر الجنوبي لتلك العائلة التي تتجاور فيها شعوب ليسو وأخاو لاهو المقيمة في تابلاند الشمالية.

يبدو الوضع الاثني - اللغوي أشد تعقيدا في المرتفعات الجبلية بسبب تداخل تلك الشعوب المختلفة الأصول. والواقع أننا كثيرا ما نجد في الأودية السحيقة للصين الجنوبية وشمال الهند الصينية - بالمعنى الواسع - جماعات إثنية تتحدث لغات تمتزج فيها ثلاث أو أربسع عائلات لغوية. وعادة ما نجد في شمال لاوس الصورة التالية: في أسفل الوادي وعلى امتداد مجرى الماء يعيش اللاو الذين هم مزار عو أرز ومستخدمو قوارب يتحدثون لغت الستاي ويقطنون بيوتا مرفوعة على أوتاد ومنتظمة حول معبد بوذي؛ على أوائل المنحدرات يقيم معشبون من الخامو أو الفوتانغ، وهم من الأرواحيين ويتحدثون لغة أوستر الية - أسيوية؛ وعلى القمم نجد أخر القادمين، المشهورين بمطرز اتهم وأيضا بزراعة الخشخاش والأفيون، وهم من الميان (ياو) أو اليمونغ (مياو) التاويين، وليس من النادر أن نجد على المنحدرات العليا أكواخا تسكنها جماعة من شعب لولو (تيبتي - برماني) تحشر نفسيا بين المجموعتين السابق لهجة صينية يتحدث بها تجار القوافل من شعب كو، وهم مسلمون من يونان كانوا يتجولون في المنطقة وطالما أغاروا عليها في القرن التاسع عشر، من الصعب جدا رسم مخطط تصويري لواقع كهذا، ومن هنا كان المظهر المنقط أو المبقع الذي تتخذه كل خارطة جيدة للواقع الاثني - اللغوي في آسيا الجنوبية الشرقية .

إن وجود لغات محلية ناقلة لا يلغي إمكانية تعدد اللغات، وهي شائعة. ووسائل الاتصال اللغوية لا تشكل كادوات سوى واحد من مظاهر العلاقات ما بين الاثنيات المتميزة بالتنوع في نمط الحياة والملابس والمعتقدات والممارسات الدينية، وأحيانا في المظهر الجسدي، وإن كان هذا نادرا. وهي تكتسب قوة خاصة عندما تقوم بتلوين المطهر الجسدي، وإن كان هذا نادرا. وهي تكتسب قوة خاصة عندما تقوم بتلوين العلاقات بيان الجماعات الاجتماعية أو حتى بين الأمم، ويندرج في ذلك إمكانية أن تتشارك تلك الأمم نفس الإيديولوجيا السياسية (بين حلفاء الولايات المتحدة مثلا، أو بين الدول الشيوعية).

لسم نعرض حتى الأن سوى الواقع الاثني - اللغوي في المناطق الجبلية. ولقد أثار التناقض بيسنه وبين الواقع في مناطق الدلتا والسهول دهشة الجغرافيين الأوائل. وإذا ما قصنا بمقارنة بيسن الخارطة الطبيعية والاثنولغوية والديمغرافية لأسيا الجنوبية الشرقية لاحظسنا بأنسه يمكسن المطابقة بينها بصورة معبرة، وخاصة فيما يخص مناطق الدلتا والأراضسي الواطسنة. يقابل هذه الأخيرة على الخريطة الثانية مساحات واسعة من لون واحد تترجم انتشارا واسعا للغة ما ولا تختلف إلا عند واحدة من مناطق الدلتا؛ أما على الخسريطة الديمغرافية فتظهر بقع كبيرة داكنة في نفس الأماكن مشيرة إلى كثافة سكانية

مرتفعة – ويشير بعضها إلى أشد المناطق كثافة في العالم – قدمت المرتكزات البشرية إلى دول قوية أنتجت حضارات باهرة.

إن الفواصل بين جبال شبه جزيرة الهند الصينية وامتداداتها من الجزر، والتكسر الهائل للشسواطئ الموصلة ما بين مناطق الدلتا هي، من وجهة نظر جغرافية، ما يشكل خصوصية أسيا الجنوبية الشرقية القارية والأرخبيلية، مقابل المظهر الراسخ لجارتيها، الصين وشبه القارة الهندية. سلاسل طويلة من جبال تنفرع من خواصر حملايا وتفصل بعضها عن الأخر أنهار قوية تبلغ البحر بعد أن تشكل دلتا واسعة، تعطي المنطقة هيئة يد هائلة بأصابعها المتباعدة.

باستنتاء حوض براهما بوترا الأوسط في الغرب وحوض سي كيانغ في الشرق، اللذين يرسمان الحدود الشمالية للمنطقة، تتخذ الخطوط العامة للتضاريس بشكل عام اتجاها شماليا – جنوبيا (أحواض النهر الأحمر وميكونغ ومينام وسالوين وايراوادي) ممددة بذلك قسنوات لتلك "الدفعة نحو الجنوب" التي تبدو كمظهر مميز للهجرات الأساسية التي شهدها ذلك الجسزء من العالم، ولقد اكتشف علم الاحاثة بقايا متحجرة لبشر لا ينتمون فقط إلى الشعوب الحالية لتلك المنطقة، بل إلى شعوب سكنت أوستراليا وجزر المحيط الهادئ.

تشكل أسيا الجنوبية الشرقية القارية واحدا من أحد عشر موطن للنباتات الزراعية قام فافيلوف بستحديدها. ويعتبر هادريكور وهيدان (1943) أن هذا " المركز الهندي- الماليزي" أغينى مناطق العالم بالأنواع النباتية والنباتات الزراعية. لقد ولد هناك عصر انيوليتي تميز بتدجين العساقل مثل الانيام والتارو، ثم الحبوب مثل الكوا والأرز بشكل خاص. ويرى فيه ك. ساور (1952) مهد تدجين الكلب والخنزير والدجاج والبط والأوز. ويمكن أن نضيف إلى تلك اللائحة "الميثان" والجاموس والفيل الأسيوي.

عدا عن العصر النيوليتي الهندوصيني، أنتجت المنطقة حضارات محلية كبرى قبل الضطرابات الألف الثالث ق.م. الذي شهد غزو المنطقة من قبل شعوب الهان القادمين من جنوب حوض نهر هوانغ هو. من تلك الحضارات، حضارة دانغسون (باسم أول موقع تم اكتشافه شامال فيتام الحالية) التي ولدت في نقطة النقاء ثلاثة أنهار حيث تتكون دلتا تونكين، وانتشرت بقوة في شمال. شرق المنطقة. ويمكن التساؤل عما إذا كانت فخاريات وبرونزيات بان شيانغ الرائعة (شمال شرق تايلاند) عائدة لها أم أنها نتاج حضارة قائمة بذاتها؟ والتساؤل نفسه يطاول فخاريات سا-هيونة أو حجاريات فيتنام الجنوبية. على المنحدرات الغربية لشبه الجزيرة، وهي هند صينية هذه المرة، ظهرت في دلتا إبراوادي حضارات مدينية سابقة لأي تواجد أو تأثير هندي.

توصيل التوسيع العسكري الصيني إلى اكتساح ميدان حضارة دانغسون الأوسترالية - الأسيوية وطبعه بطابعه الإداري. وفي الوقت الذي بقي فيه سهل ودلتا سي كيانغ تابعين لامبراطورية الوسط، فإن الفيتناميين الذين هم نتاج تصبين شعوب أوسترالية أسيوية نجحوا في التحرر من تلك الامبراطورية بعد ألف سنة من الهيمنة المتشددة. ولكن الحضارة الصينية، بكافة مظاهرها، الأخلاقية والدينية والسياسية والأدبية، سوف تستمر في إعطاء طابعها للطبقة الحاكمة التي سترى فيها مرجعا ومثالاً.

وصل التهنيد متأخرا واتخذ شكلا مختلفا؛ وهو ليس نتاج "دولة" مركزية، بل خلاصة محاولات عديدة وغير مترابطة توصلت على مر العصور إلى إيجاد مراكز إقامة شم مستعمرات تجارية في شبه جزيرة الذهب وجزر التوابل. وسيكون ذلك في الجزء الكبر من أسيا الجنوبية الشرقية القارية، ثم سينتشر في الأرخبيل بشكل واسع. وحتى إن كانت الدول التي نشات عسنها (ممالك البيو والمون والشامبا، إمبراطورية الخمير وسيريفيجايا وغيرها) قد انطبعت بالحضارة الهندية، فإن نظمها وأعمالها الأدبية والفنية وأنظمتها السياسية قد احتفظت بطابع قوي من الثقافات التي تطعمت بها، مما يجعلها تبدو اليوم، بعد در اسات معمقة، أكثر إبداعا بكثير مما كان يُعتقد.

زاد التهنيد والتصيين من تعقيدات التولوجيا المنطقة. أدخلا اليها الكتابة – أداة التواصل المثلى والفاعلة في المسافات الطويلة – بصورتين: الحروف التصويرية الصينية مسن جهة، والتصويرات المقطعية الهندية من جهة أخرى، مما سينتج نحو عشر كتابات محلية. اغتست اللغات المحلية غنى هائلا بمفردات جديدة، فدخلت إلى الفيتنامية كلمات ومفاهيم صدينية علسى مر العصور، بينما نهلت كافة اللغات الأخرى من السنسكريتية وخاصة مسن لغة بالي التي هي لغة البوذية الثرفادية. بتعبير أخر، أدخل التهنيد عائلة سادسة مسن اللغات اكتسبت موقعا بالغ الأهمية: الهندو – أوروبية. وسينتج عن انتشار الإسلام بين شعوب شام وماليزيا، وعن الدور الذي ستلعبه العربية التقليدية دخول عائلة لغوية سابعة: السامية.

سوف يحدث اضطراب كبير في أسيا الجنوبية الشرقية ابتداءً من القرن السادس عشر بسبب التوسع الاستعماري الغربي. فهو سينشر استخدام لغتين هندو - أوروبيتين اضافيتين: الإنكليزية والفرنسية. ولن يكون للغة ثالثة كاللاتينية تأثير مماثل إلا في نقطة جانبية ولكن أساسية، كتابة الفيتنامية باللاتينية من قبل الكاثوليك، وخاصة الكسندر الرودسي في القرن السابع عشر.

قامت الامبريالية الغربية أيضا بنشر ايديولوجياتها الدينية والسياسية: المسيحية أساسا بمختلف أشكالها، والماركسية، وسينتج عن ذلك، دون تخطيط من الغرب، ديانات جديدة مثل الكاودية، ولقد كان هناك أرضية خصبة في هذا الميدان، إضافة إلى ازدحام معتقدات الشعوب المسماة تقبلية" وممارساتها الطقوسية، أنت لتتفاعل معها ديانات جديدة؛ فمسن جهة هسناك " التعاليم الثلاثية" الصينية (البوذية المهاينية أو ذات "المحمل الأكبر" والستاوية والكونفوشية)، ومن جهة أخرى البوذية الثرفادية الهنايانية (بوذية "القدماء"، أو ذات "المحمل الأصغر") والإسلام في العالم الماليزي، أما الهندوسية التي كان لها قديما انتشار واسع في آسيا الجنوبية الشرقية، فإنها لم تترسخ هناك إلا عند فئة قليلة من شعوب الموشر واسع في أسيا الجنوبية الشرقية، فإنها لم تترسخ هناك إلا عند فئة قليلة من شعوب الموشرات الضعيفة فيها، بينما اختفت البوذية بالكامل من موطن انطلاقها الأصلي رغم سيطرتها في الدول القارية التي ورثت الهندية (ما عدا ماليزيا).

إن الاندهاش المزدوج المادي والفكري الذي أثارته الهند والصين لدى الامبريالية الغربية التي احتلت مكان الامبرياليات الهندية والصينية، سوف يثقل كثيرا كاهل الأبحاث عـن أسيا الجنوبية الشرقية. فلن تكون هذه الأخيرة سوى عبارة عن "الهند الخارجية" أو "الهند الصينية" التي ستقتصر بدورها، في نهاية القرن التاسع عشر،

على الجهزء الشهرقي الذي احتله الفرنسيون. وسوف يتضاعف الميل إلى النظر إليها كمنطقة وسيطة أو خط تماس بسبب الثقة المطلقة المحصورة بالعلوم "النبيلة" (علم الأثار وفقه اللغة) واعتبار "علوم العامة" (والاثنولوجيا من ضمنها) تسلية للهواة (من مبشرين وضباط ورجال إدارة). وسوف تكون جميع المعطيات عن جنوب شرق أسيا خاضعة للتحليل على ضوء مقولات الصين أو الهند، أو بالأحرى على ضوء المقاييس الماخوذة عن مراجعهما النقليدية.

لسم يستردد بحائسة كبار من أمثال همماسبيرو وب.موس، عن الإضاءة على النصوص التي درسوها من خلال أبحاث ميدانية قاموا بها في مجتمعات حية؛ فعمل الأول على دراسة شعب تاي الجبلي في شمال فيتنام (العلاقة ما بين الدين والسياسة في الصين القديمة)، بينما قام الثاني ببحثه عند شعب شام، وهذا ما أوصله إلى خلاصة تقديس "جن التربة" واعتبار ذلك ديانة قديمة مشتركة بين شعوب السهوب الأسبوبين.

قدم بعض "الهواة" مساهمات هامة لم تلق أذنا صاغية لدى الاثنولوجيين. مثل عن ذلك أن الكولونيل بونيفاسي قد أثار منذ عام 1904 مسألة العلاقة بين الاثنية واللغة. ومثل أخر على شكل تساؤل: هل ستعطى ذات يوم للأب ل.كاديار المكانة التي يستحقها؟ فرغم أنه من الصف الأول للباحثين المتعددي الاهتمامات في العلوم الإنسانية، ومؤسس علم اللهجات وعلم التاريخ الرسمي وعلم الاثنولوجيا عن الفيتنام، لم ينل الاعتراف به إلا عبر الدور الهام الذي لعبه في الميدان" النبيل" للنصوص، ذلك الميدان الأقل أهمية من نشاطاته الأخرى، لكونه لا يحصر اهتماماته بالمدى الصينى الصرف. إن الوثائق النادرة التي جمعها كاديار منذ نهاية القرن التاسع عشر وعلى امتداد عقود من الزمن مختصة بالاثنولوجيها الدينية في مجتمع صلب التراتبية، وهي عمل راند ومن طراز رفيع، ومع ذلك فإن ر.ردفيلد (1937) لم يعترف به للأسف: أعمال تطرح مسألة الديانات الشعبية في البلدان الخاضعة للمؤشرات الصينية، والتي اعتبرت تاوية لفترة طويلة. إن التعرف الصحيح إلى ذلك، سواء في فيتنام أو خارجها، يساهم في توضيح أبعاد الرعب الذي بنيت علميه التاوية. تحت ذلك العنوان استطاعت شعوب الهان أن تمتص خلال توسعها العديد مــن طقوس الجن المحليين بهدف تحويل طاقة هؤلاء لمصلحتهم؛ أما الشعوب المهزومة فكانب ترى أن دخول آلهتها ضمن مجموعة ألهة المنتصر هو شرف كبير لها. وقد نجد الفيتناميين يحتفلون بطقوس الملكية تحت راية امبراطور جاد العظيم. في المقابل أصبح من المعروف أكثر أن ممارسات ومعتقدات الياو تعكس تاوية قديمة ولكنها "محمية" لدرجة ما بانطواء الجماعة على نفسها.

يقدم المنهج الاثنوغرافي المطبق على دراسة الديانات العالمية رؤية شديدة الاختلاف عن تلك التي يقدمها فقه اللغة لوحده، حتى وإن قام بدراساته باحثون المعيون. خلال العقود الأخيرة قدمت البوذية الثيرافادية أمثلة عديدة عن ذلك تطاول مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية. وهي في كل مكان تدخل، بنسبة تختلف حسب الأوضاع المحلية، في توليفية تتناغم مع عبادة الأرواح ("في") ما قبل البوذية. يعيدنا تحليل ذلك إلى ديانات الشعوب الجبلية، المدهشة في تنوعها وغناها، والتي تكشف عنها الأبحاث الميدانية المتزايدة منذ الحرب العالمية الثانية.

نجد تعقيدا مماثلاً في ميدان التكنولوجيا. ويكفينا مثل واحد للدلالة عليه: زراعة الأرز التي هي أساس وجود أغلب تلك المجتمعات. نسجل في البداية الغنى الملحوظ في كل لغة (ما عدا لغات عائلة تاي) للمفردات المرتبطة بنمو النبتة. كما تتملكنا الدهشة من كثرة مظاهر زراعة ذلك النوع من الحبوب، والتي لا تقتصر على تقسيم العمل إلى تعشيب وغرس في أرض رطبة، لكون كل من هذين القطاعين ينطوي على تنوع كبير في الممارسات العملية (والطقوسية). حتى الأدوات المستخدمة تعكس تداخل التيارات: فالمحراث اللاوي المستعمل في أرض منتمية إلى ميدان هندي هو ذو أصل صيني.

عليا اليضا أن نأخذ في الاعتبار ميادين الحياة الاجتماعية الأخرى التي يهتم بها الانتولوجيون: القرابة، القانون، الأدب، الموسيقى، الخ. وسوف نكتشف فيها نفس التعقيد ونفيس الغنى، وللأسباب ذاتها: لقد أتت ملامح جديدة من مناطق مختلفة في الصين أو الهيند، أو من الاثنين، لتتفاعل مع فيض من الثقافات والأجواء الاجتماعية ذات السمات الاثنية المحلية الشديدة التنوع، وحتى إذا توصلنا إلى التعرف بسهولة إلى المؤثرات الغريبة وجدنا بأنها تعدلت كثيرا في أغلب الأحيان، لم تفرض الهندوسية مثلا في جنوب شيرق آسيا نظام الطوائف الذي هو عنصر أساسي من نظامها الشمولي؛ وما بين برمانيا وكمبوديا توصلت التانترية إلى أن تلقى طابعها على البوذية التي سميت "سنهالية"، بينما لم يحصل ذلك في سري لانكا ذاتها؛ وأساطير ديانة التاي ضمت الكثير من الموضوعات لم يحصل ذلك في سري لانكا ذاتها؛ وأساطير ديانة التاي ضمت الكثير من الموضوعات السبوذية ؛ وهناك كلمات ذات أصل سنسكريتي أو باليً ما زالت تطفو على سطح قاموس جماعات منسوبة إلى الهند الصينية بمعزل عن التيارات الكبرى، الخ.

هــنا أكــثر من أي مكان أخر يفرض وضع كهذا تضافر جهود مختلف العلوم: لا يمكــن للاثنولوجــي التــنكر لغنى الوثائق التي يجمعها اللغويون أو المؤرخون أو علماء الطبيعة، وبالعكس.

## ج. كوندوميناس

ARCHAIMBAULT C., 1973, Structures religieuses lao (mythes et rites, Vientiane, Vithagna.- BARRAU J. BERNOT L., CHIVA I. et CONDOMINAS G. (éd.), 1974, "Agriculture et sociétés en Asie du Sud- Est", Etudes rurales, 53-54-55-56.- BERNOT L., 1957, Les paysans arakanais du Pakistan oriental: l'historie, le monde végétal et l'organisation sociale des réfugiés Marma (Mog), Paris- La Haye, Mouton, 2 vol. - CADIERE L., 1944, Croyances et pratiques religieuses des Annamites, t. I, Hanoi, Société de géographie de Hanoi; 1955- 1958, Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens, 3 t., Saïgon et Paris, Société des études indochinoises, Ecole française d'Extrême-Orient; ASEMI, II (4), 1971 et III (2 et 4), 1972: Où en est l'Atlas ethno-linguisique?, IV, (1 et 2), 1973: Chamanisme et possession en Asie du Sud- Est et dans le monde insulindien, V (2), 1974 et VI (2 et 3), 1975: Habitat - habitation en Asie du Sud- Est et dans le monde insulindien.-COEDES G., 1948, Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie, Paris, E. de Boccard. - CONDOMINAS G., 1980, L'espace social. A propos de l'Asie du Sud-Est, Paris, Flammarion.- CUISENIER J., 1948, Les Muong. Géographie humaine et sociologie, Paris, Institut d'Ethnologie.- DOURNES J., 1977, Potao: une théorie du pouvoir chez les Indochinois jorai, Paris, Flammarion.- DUMONT R., 1935, La culture du riz dans le delta du Tonkin. Etude et propositions d'amélioration des techniques traditionnelles de riziculture tropicale, Paris, Société d'éditions

géographiques , maritimes et coloniales.- DURAND M., 1959, Technique et panthéon des Médiums viétnamiens (Dông), Paris. Ecole française d'Extrême-Orient. - ENDICOTT K., 1979, Batek Negrito religion: the world- view and rituals of a hunting and gathering people of peninsular Malaysia. Oxford, Clarendon Press.- FRIEDMAN J., 1979, System, Structure and Contradiction in the Evolution of Asiatic social formation. Copenhague, The National Museum of Denmark.-GOUROU P., 1936, Les paysans du delta tonkinois. Etude de géographie humaine, Paris. Les Editions d'Art et d'Histoire.- LEHMAN F.K., The structure of Chin society. A tribal people of Burma adapted to a non-western civilization, Urbana, The University of Illinois Press. - MASSARD J., 1983, Nous gens de Ganchong: Environnement et échanges dans un village malais. Paris, Editions du CNRS.-POREE- MASPERO E., 1964- 1969, Etude sur les rites agraires des Cambodgiens, 3 vol., Paris - La Haye, Mouton.

أسيا الشرقية Asie orientale

أسيا الشرقية منطقة جغرافية ممتدة من جبال حمليا إلى المحيط الهادئ، وتضم الصين وكوريا واليابان. استخدم المؤرخون هذا الاسم للدلالة أساسا على مدى انتشار الحضيارة الصينية والدول التي استهمت منها، يجب إذن أن نضيف إليها فينتام. لقد أدى انتشار هذه الحضارة إلى إنتاج ثقافات خاصة وقوية، مع أنها متقاربة بعمق فيما بينها بالفكسر والممارسة. كميا لعبب التأثير السيادي للامبراطورية وللمستعمرات الصينية المهاجرة دور خميرة وإطار للنمو المديني في أسيا الجنوبية الشرقية، ولا يمكن أبدا التقليل من أهمية النمط الامبراطوري الصيني من الناحية التاريخية. لقد كانت تلك الامبراطورية، في أسيا المتنبذ المتنبذ المتخرين الأوروبيين بالاستبداد في المتنبذ المتناز بعد أن كانت نموذجا لامبراطورية جنكيز خان المغولية، ولكن التأثير الأوضح كان تقنية تلك الحضارة المتقدمة كثيرا على العصور الوسطى الأوروبية، فلقد كان شعوب الهاسان روادا في مياديس عديدة منها المصارف والسندات؛ وقد يكونوا هم من ابتدع الرأسمالية.

في نظر الأنتروبولوجيا، تكتب اللوحة الوانا أوضح : فالحضارة الصينية مثلا تقسترن بزراعة الأرز التي ما زالت معروفة في جزء كبير من الصين وكوريا واليابان؛ ولكن ذلك يوشك أن ينسينا أن سبل الصين الشمالي، البارد وقليل المياه، والذي هو مهدها، كان ولم يزل مجموعة أراض يزرع فيها الشعير والذرة الصفراء والقمح الربيعي والشستائي. والواقع أن زراعة الأرز شاعت في أقصى الشمال الغربي من بلاد الصين الحالية، في المناطق ما فوق المدارية من أسيا الجنوبية الشرقية القارية. ولم يحصل إلا خيلال الألفية الأولى من تاريخ الامبر اطورية الصينية أن انتقل مركزها الاقتصادي والسياسي نحو حوض يانغ سي كيانغ (النهر الأزرق) تحت ضغط شعوب أسيا العليا. وسمع هذا المركز الثقافي الجنيد دائرة تأثيره شيئا فثينا نحو السهول الشاطئية والأحواض الدخلية والأحواض الدخلية والأديان، مستفيدا من ظروف مناخية ملائمة لزراعة الأرز التي وسمت تلك الأراضي الجنوبية ما بين ضفتي يانغ تسي ومدار السرطان. استوطنها الهان بموجات متوالية وحققوا فيها ازدهارا كبيرا وابتدأوا مسيرة توسع ديمغرافية متواصلة.

حافظيت الشعوب والثقافات المحلية على وجودها بدرجات متفاوتة من المثاقفة، ولذلك يصعب اليوم كثيرا تحديد أين تنتهي آسيا الشرقية جنوبا وأين تبدأ آسيا الجنوبية الشرقية. والملاحظة ذاتها يمكن أن تنطبق على الشمال والغرب، حتى سيبيريا.

وإذا كانست السنقافات الهامشية التي تدور في فلك تراث الهان العظيم قد ارتحلت بعيدا مثل شعوب مياو - ياو في تايلاند الحالية أو التونغوز الذين عبروا البايقال، فإن العالم الصيني قد عسرف حسوف حسوف بنفسه سواء في سهوب الشمال الجليدية أو صحارى آسيا الوسسطى أو الغابسات العذراء في شبه جزيرة الهند الصينية. تلك الرؤية لعالم متحضر تحسيط به محيطات بربرية هي لصيقة الصلة بتلك الحضارة لدرجة أننا نجد تعبيرا عنها في لغات أخرى في كوريا وفيتنام واليابان. ولكن كان على تلك الصورة أن تتحطم بعنف فسي القرن التاسسع عشر مع دخول القوى الأوروبية المزهوة بتصاعد مفاعيل ثورتها الصناعية. عاشت مختلف بلدان آسيا الشرقية "عصرنتها" بطرق مختلفة (مستعمرة أحيانا المستعادة توازن مفقود، في تقنيات الغرب أو أفكاره، في مستهل القرن الحادي والعشرين، وعلى أثر قرن من الأزمات والضياع والمجابهات الداخلية والخارجية التي استطاعت آسيا الشرقية أن تستعيد فيها شيئا من دورها الحضاري، نستطيع أن نتبين، ما وراء التوازنات الراهسنة، ما سيكون وزنها الديمغرافي والاقتصادي والمؤسساتي، من شواطئ المحيط المادئ إلى أوروبا، في عالم الخد.

## ج.لوموان

LEMOINE J., 1978, "L'Asie orientale " in J. Poirier (éd.), Ethnologie régionale 2, Paris, Gallimard: 425- 444.- REISCHAUER E.O. et FAIRBANKS J. K., 1958, East Asia The Great Tradition, Boston, Houghton Mifflin Company.-REISCHAUER E.O., FAIRBANKS J.K. et CRAIG A.M., East Asia, the Modern Transformation, Boston, Houghton Mifflin Company.

اشــارة

تنطلق دراسة الإشارات من تقليدين مختلفين. فهي في أوروبا تدعى "علم الدلالات"، ويعبود مصدرها إلى أعمال ف. دوسوسور اللغوية (1916) من جهة، وإلى أعمال الشكلانيين في روسيا وأوروبا الوسطى (ت. تودوروف، 1965) من جهة أخرى؛ تندرج في هذا التيار المظاهر الدلالية في البنيوية الأنتروبولوجية لدى ك. ليفي- ستروس (1958)، ثم على وجه الخصوص الأعمال الدائرة حول نظرية ر. بارت الأدبية (1964).

في أميركا الشمالية، حيث يجري الحديث عن "علم السيمياء"، تجد دراسة الإشارات مصدرها في مؤلفات بيرس التي وجدت تطبيقاتها على وجده الخصوص في أعمال ت. سيبوك في الولايات المتحدة وأعمال إليكو في اليطاليا.

لقد تم تصور علم الدلالة بدءا من ردة فعل ضد الطروحات التي تقول "باسبقية" تحضير المفاهيم على نتاج اللغة، بطريقة تكون فيها الكلمات حاملة لمعنى، كل على حدة، أما في نظر علماء الدلالة، فلا تحمل الكلمات والإشارات أي معنى إلا عبر العلاقات التي

تجمع بيسنها، كما أنها تقيم علاقات منتجة للمعنى فيما بينها. إن وجهة النظر هذه، التي قدمها سوسور، شكلت الأساس لتحليل الأساطير كما قام به ليفي - ستروس: لا ينحصر الأسر فقط بدراسة الإطار الروائي للأسطورة، وإنما بالإحاطة بخلفياتها التنظيمية انطلاقا مسن ترميز الرسالة التبي تنقلها الأسطورة. ويتم توضيح "بنية" الأسطورة من خلال العلاقات التي تقيمها ترميزات المادة الأسطورية فيما بينها. ولكن مفهوم ليفي - ستروس للاساطير، والذي يقول بأن ليس لهذه الأخيرة من معنى بما هي عليه، وبأنها تكتسب معناها من تفكيك رموز العلاقات، قد تسبّب أحيانا ببعض الالتباس بين المقاربة الدلالية والمقاربة البنوية.

في نظر البنيوية، ليس للإشارة من معنى: فهي ليست رمزا. أما فيما مضى فقد كان الأنتروبولوجيون يميزون الإشارة "العلائقية" التي هي موضوع علم الدلالات، عن الإشارة "التمثيلية" أو الرمز، التي تحمل معنى تقوم هي بتمثيله، ولكنهم تخلوا اليوم عن "مركزية الكلام" (باركن، 1982) التي تعتبر أن كل كلمة تنطوي على معنى ضمني، وأن للمادة المقصودة بها جوهرا محددا ووجودا ماديا في الوقت نفسه.

د، بارکن

BARLEY N., 1983, Symbolic Structures, Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- BARTHES R., 1964, Eléments de sémiologie, Paris, Le Scuil. – ECO Umberto, 1976, A theory of semiotics, Bloomington et Londres, Indiana University Press.- LEACH E.R., 1961, Rethinking Anthropology, Londres, Athlone (trad. fr. Critique de l'anthropologie, Paris, PUF, 1968).- LEVI-STRAUSS C., 1958, Anthropologie structurale, Paris, Plon.- PARKIN D. (ed.), 1982, Semantic Anthropology, Londres et New York, Academic Press.- SAUSSURE F. DE, 1916, Cours de linguistique générale, éd. par Charles Bally et al., Paris- Genève, Payot. – SEBEOK T. A. (ed.), 1973, Linguistics and Adjacent Arts and Sciences, The Hague, Mouton.- TODOROV T. (ed.), 1965, Théorie de la littérature: textes des formalistes russes, Paris, Le Scuil.

Origines de l'Anthropologie

أصول الأنتروبولوجيا

1- العصور القديمة

أصل كلمة أنتروبولوجيا يوناني، ولكنها حديثة العهد: فما من أحد قال عن نفسه، في عصور الإغريق القديمة، بأنه أنتروبولوجي أو إنتوغرافي. إلا أن الأنتروبولوجيا كمظهر لدراسة الغيرية (التفكير بالأخرين وبالأنا)، كانت متواجدة حتماً. لقد وجدت التقسيمات الأساسية الكبرى مع هوميروس وهزيودوس، حيث تم تعريف الإنسان، بين السبهائم والآلهة، "بأكل الخبز" (مزارع، مقدّم القرابين الحيوانية، منذور للزواج وموعود بالموت). بهذا يكون عوليس هو عالم الأنتروبولوجيا الأول الذي اختبر هذه النموذجية من خلال الأجناس غير البشرية والبرية بكل معنى الكلمة.

في القرن السيادس قبل الميلاد ظهرت مواد فكرية جديدة في المدن الإيونية. وتحاول مجلة "التاريخ" (Historia) أن تسترجع بجدية أبحاثها ذلك التوجه. لقد كتب هيكاتبوس دوميليه مؤلفه الشهير "جولية حول العالم" الذي يستعرض فيه الأماكن وخصائصها والشعوب وعاداتها. ولكن هيرودوتس الذي يمثل صورة البطل المؤسس، قد منح، في " تحقيقاته" (Enquetes)، اليونانيين مرأة متعددة الوجوه وقدم تصورا عن العالم يلعب فيه الانعكاس والتشابه دورا كبيرا. وبما أنه كان رحالة يقظا، فقد كان يفكر ويكتب مستخدما مصطلحات الأنظمة الثقافية. هكذا انطلق من تناقض وحده قائما بين اليوناني والبربري ليؤسس عليه تناقضا سياسيا: فالبربري يعيش تحت سلطة ملك؛ أما اليوناني فيخضـع للقبانون (nomos). لقد استمر وجود هذه الثنائية في القرون اللاحقة ولكن الاختلاف أصبح ثقافيا. فاليونانية أصبحت موضوعا تربويا. بقيت الحاضرة تمثل أفق الحمياة والتفكير ولكن المفكرين نزعوا إلى إحاطتها بأفاق أخرى ملأوا غالبيتها بمخلوقات وهمية، أو استخرجوا منها رغبة التعرف إلى الشعوب الغريبة، أو انتقدوا مجتمعهم الخاص وشككوا بحكمته: من هنا تم تعظيم أفضلية الحكيم الشرقى أو "الهمجى الطيب". أمــا على الأرض، فلقد بقيت الاثنوغرافيا علما يونانيا، ولكنه لم يلبث أن وضع نفسه في خدمسة السرومان وتلبية مطالبهم. تلك كانت حال بوليب وبوزيدونيوس في إسبانيا وبلاد الغـــال. ولكن هناك مسألة بقيت مطروحة لوقت ما: أين يمكن وضع الرومان الذين ليسوا يونانا و لا بر ابرة؟

## ف.هارتوغ

HARTOG F., 1980, Le Miroir d'Hérodote, Essai sur la représentation de l'autre, Paris, Gallimard; 1982, "Des lieux et des hommes", postface à Homère, Odyssée, trad. P. Jaccottet, Paris, La Découverte: 415- 428.- MOMIGLIANO A., 1976, Alien Wisdom, Cambridge, Cambridge University Press (trad. fr. Les limites de l'hellénisation, Sagesses barbares, Paris, La Découverte, 1979). - TRUDINGER K., 1918, Studien zur Geschichte der griechisch-rômischen Ethnographie, Bâle.

## 2- بين القرنين السادس عشر والثامن عشر

يمكسن تتبع استخدام مصطلح "أنتروبولوجيا" منذ القرن السادس عشر حيث نجدها تسرد في عناوين كتب: طبيعة ومواصفات انتروبولوجيا النفس الأبية، ماغنوس هانت، 1501؛ انتروبولوجيا، غالاترو كابيلا، البندقية، 1533. وتجتمع الدراسة الجسدية والأخلاقية للإنسان معا في هذين المؤلفين. كما يشير خوان هوارتي نحو 1580، (" دراسة العبقرية العلمية")، إلى التواصل بين المواهب والطباع والعلوم.

على أثر أدب الرحلات والمشاكل التي فرضتها شتى أنواع الاستعمار وإجراءات تغيير الديانة، نشأ نوع من الفكر المقارن. فمجمل الديانات والمجتمعات، رغم احتفاظها بينزوع نحو فكرة الاكتمال البشري، تسائل نموذج العناية الإلهية الأساسي في المسيحية. ذلك ما تمثله أبحاث المفكر مونتاني (1580) إضافة إلى المؤرخين أمثال لويس لوروا (عن تقلبات أو تغير أحوال الكون، 1575) والإبوبلينيار (تاريخ التواريخ، 1599).

كان العلماء قد تحرروا من الرؤى التكوينية الشمولية والخلاصات التي ندرج الإنسان في "الطبيعة المتماثلة" أو التماثل الشامل، فالرحالة وعلماء الهندسة والرسامون والمهندسون قد ابتكروا إحداثيات جديدة. وفي مواجهة اللغة اللاتينية، لغة اصحاب الحرف وأسرار المهن، دافع رجال القانون الإنسانيون (بودان، باسكييه، دوريفاي) عن منهجية مقارنة يعود الفضل بها إلى فقهاء اللغة ويندرج فيها مختلف العلوم (الأداب والفنون) في تتقيف رجل القانون. فالقانون الطبيعي يمثل منهجية للمقارنة (فيتوريا، "الحرب ضد الهنود، 1539).

طرحت مسألة الشمولية كعقلنة للممارسات، في الاقتصاد السياسي لـ مونكريتيان (1615) على سبيل المثال. فالإنسان لم يعد يُقاس بتماثل العالم الصغير والعالم الكبير، ولكسن من خلل اختبار المتغيرات المؤسساتية التاريخية والمحلية. كان الفارق واقعا فاصبح مشكلة.

مارس الزنادقة تلك المنهجية المقارنة (لاموت لوفاييه، تسع مقالات في تقليد القدماء، 1632) ولكن اهتمام الأخلاقيين قد طال أكثر الرموز غير المعلنة والمجردة من الطابع المؤسساتي، والعادات والرغبات، ما يسود خصوصاً في علم اللاهوت والأداب الروحانية. وأخذت الرواية والمسرح إضافة إلى الحوارات الروحانية تعطي دروساً في الأنتروبولوجياً.

ميّز ماكيافيلي بين الفضائل الخاصة والفضائل العامة المرتبطة بالأدوار الاجتماعية (الأمسير، نحو 1515). ورسم لتزار غراسيان وجوها وكتب بحثا عن البلاغة (حرفة السبلاغة وفسنونها، 1647). بعد انعقد مجمع ترانت الديني (1545)، استجاب اينياس دولويسولا واليسوعيون إلى الإصلاح والى الحقوق الذاتية الخاصة من خلال انشاء علم عالمسي هو مبحث الأمور الضميرية، وهو نوع أنت وبولوجي ينفي تطبيق القيم العالمية علم علمي كافة الظروف والأحوال المجتمعية. كما رأى أن الاعتباطية الاجتماعية هي أيضا صورة عن الرحمة والإرادة الالهيتين.

دمـــج الأخلاقيون في منهجية التبدل الخاصة بهم روح الحيوانات وشعوب العوالم الأخــرى. ورأوا أن علامـــات الرغبات ترافق وتترجم تحركات الأمزجة، وأن كل رغبة هي إعلان عن العلاقة بالأخرين. لقد ظهر عدد من الأبحاث حول الرغبات؛ بيار لوموان، معــرض النماذج الأخلاقية"، (1640)؛ لويس دوليكلاش، "الفلسفة الأخلاقية" في خمسين جــزءا، جان فرانسوا سينول، استخدام الأهواء، (1641)، كورو دولا شامير، فن معرفة البشر، (1659).

تم من ناحية أخرى تطبيق منهجية المعالجين الطبيين على التعاضد ما بين الطباع والظروف والحالات. وبهذا الخصوص، جاء علم الأخلاق لسبينوزا، خاصة في الكتابين الثالث والسرابع علمي الأقل، ليمثل توجها أنتروبولوجيا أسبغه عليه "المبحث اللاهوتي والسياسي" (1670). كما أن أهواء السنفس لديكارت (1649) يمثل بدوره كتابا أنتروبولوجيا.

إذا كانــت الأنتروبولوجيا هي علم الخصوصيات البشرية، فإنها تتعارض بذلك مع فلســفة الأنا الديكارتية وتعمل على اختزالها، ولكنها لا تتعارض مع كلية القانون الطبيعي

والفكر. إن تعريف الطبيعة البشرية كجهاز من الرغبات والتصورات لا يشكل دراسة للصور التاريخية للفكر (هوبز، عن الطبيعة البشرية، 1650، وعن الإنسان، 1658).

هـناك أيضا كلية المحسوس حين يعتبر مباشرا وليس ممارسة وتاريخا (لوك، مقالة في الإدراك البشري، 1690). وبالمقابل يمكن تأمس وجود الانتروبولوجيا في المسروع الموسوعي لحدى لايبنيز الذي يعمل على جملة المعارف التي تنطوي عليها الممارسات والتقنيات: نظريات طبيعية نوعا ما. تجدر الإشارة كذلك إلى أنه وفي القرن السابع عشر، ارتبط المعنى التاريخي لعالم الأنتروبولوجيا بالتشبيهية. وجد هذا المعنى مع لايبنيز (حديث عن الماورائيات، 1686)، مع أن الكلمة غابت عن قاموس فوروتيار. وكان مالبرانش يقول بانسنة الأشياء كلها (حوارات في الغيبيات والدين، 1888). إن طائفة المشبهين (موسوعة ديدرو ودالمار، 1751، القاموس الفلسفي لفولتير، 1714) قد أخذت بالمعنى الحرفي العبارات المجازية التي استخدمها الروح القدس في الكتاب المقدس كي تناسب عقل الإنسان. وفي الوقت عينه، يعود بنا المعنى التشريحي والمادي لعلم الأنتروبولوجيا السي شيء مسن الاقتصاد: فنون الإدارة، والاقتصاد في الوسائل بغية الوصول إلى الغايات (قاموس ريشليه، 1679).

تبحث الأنتروبولوجيا في الإنسان باعتباره كاننا حيا، أو تشكيلا بشريا. تذكر الموسوعة بهذا الخصوص أعمال جان ريولان (باريس، 1649)، كيركرينغ (أمستردام، 1671)، كوبر (لمندن، 1697)، درايك (لندن، 1607) ميكماير (جنوى، 1739). وتستشهد "فينوس الماورانية (مجهول، برلين، 1752) بديوهان سبيرلينغ (1668).

قد يكون من المفارقة أن نجد الترابط بين الناحية الجسدية والأخلاقية للإنسان في مقالعة "التشريح" من الموسوعة، وبمناسبة الحديث عن مشكلة طبية: هل يحق إجراء عملية جراحية لأحد المحكومين؟ يُفترض أخذ موافقة المحكوم عليه، واتخاذ الاحتياطات الطبية القصوى والعفو عنه في حال نجاح العملية. ولكن لدى تهريفنا الإنسانية بأنها شاملة لكلم ما هو ضروري للإنسان، يحصل انقلاب في أخلاقيات العفو وثمن المعاناة لتصبح أخلاقية المثولية وفنون إدارة الحياة البشرية.

وهكذا فإن الأنتروبولوجيا حددت موقعها في القرن الثامن عشر في موقف ناقد للديانات السماوية ونقد للديانة الطبيعية والقانون الطبيعي ونقد للمواقف الشمولية. لقد انتقد ديدرو (ملحق رحلة بوغانفيل، 1772) والانغيه (نظريات القوانين المدنية، 1767) اعتبار القيانون الطبيعي مفهوما كليا وأشارا إلى حقيقة اعتباره صورة للقانون الوضعي في المجتمعات المختلفة وإلى أنه يستمد مضمونه من ديانات الوحي؛ وأن شموليته المزعومة لا تعني سوى سيطرة مذهب نظري له أدبيات يمارس من خلالها سلطة معينة ولكن هيوم (التاريخ الطبيعي للدين، 1757؛ وحوارات حول الديانة الطبيعية، 1779، وهو كتاب نشر بعد وفاته) قد اتبع منهجية مختلفة وحلل الدين كجهاز من الرغبات.

أما فولتبر ( *دراسة حول عادات وفكر الأمم* منذ العام 1765) الذي انتقد في الوقت عينه مفهوم التطور التاريخي ونموذج التطور العضوي، فقد طبق البيرونية على التاريخ. فالستاريخ همو تساريخ العالم قبل أن يكون تاريخ الإنسان، وهو الوقت المنسي للشعوب المنسية قبل أن يكون تاريخ الشعوب المسيحية، وهو تاريخ العادات والفنون والعلوم في

مواجهة التاريخ السياسي لكبار القوم وكبريات الأحداث. وفي مواجهة فكرة العناية الإلهية الشاملة وفكرة تطور الفكر، يصبح مسرح التاريخ ممثلا للظاهر والاحتمالية المجردين.

إن نماذج تقسيم الحقبات التاريخية تبدو في موضع أخر. لقد كتب تورغو للصينيين تاريخا اقتصاديا للبشرية من خلال نموذجية الزراعة والملكية (تأملات حول تشكيل وتوزيع السنروات، 1766). ثم وضع، في الخطاب الثاني حول تاريخ الكون (1715)، قانون الحالات الثلاثة الذي سوف يستعيده أوغست كونت. كما أن كوندورسيه قد ربط بين تقسيم الحقبات التاريخية والأزمات (مخطط لوحة تاريخية عن تطورات الفكر البشري، 1793، كتاب نشر بعد وفاته).

إن تحليل الخصوصيات، في مواجهة تقسيم الحقبات التاريخية، قد ظهر لدى عدد من الكتاب كمفتاح للأخلاقيات والتاريخ. هذا هو ما كان يقول به سبينوزا حول تبادل المؤشرات بين الطبيعة والمجتمع. ولقد أعطى مابلي مثالاً على ذلك، حيث اعتبر أن المشرع والمحرخ (تعريف واحد لكلا الدورين) شبيهان بعالمين فيزياتيين عن الطبيعة البشرية، فهناك أجهزة معادلة بين الرغبات كما في آلية القوانين.

في تحليله للمؤسسات أظهر مونتسكيو أجهزة متغيرات تبين أن التفاعل المتبادل بين القوانين والعادات يشكل نماذج بشرية. إن تعريف فكر الشعوب يرجح كفة استمرارية الستاريخ: ففي مواجهة عدم استمرار النفوذ والحروب والاتفاقيات، تستمد السياسة من علم الفيزياء تحليل العوامل والصورة الاستمرارية للتحولات غير المحسوسة؛ فالمسألة ليست مسألة سيطرة القوانين وإنما وظيفة القوانين (روح القوانين، 1748).

كـان الصراع بين الفيزيوقر اطبين ومعارضيهم (مابلي، لانجيه، غالياني، روسو) يقوم على تعريف الفيزياء الاجتماعية وآلية القوانين. وقد وقفت الأنتروبولوجيا إلى جانب معارضي الفيزيوقر اطيية الذين يقومون بتحليل الخصوصيات ، يعارضون الخلط بين القانون الطبيعي والواقع التاريخي.

إن الفرق بين الأعراق البشرية سيبقى مشكلة طالما افترضنا وجود أصل واحد للبشرية وطالما اعتبرنا أن التاريخ المقدس هو تاريخ البشرية. ولكن روسو يتساءل عن كيفية إدراك جذور البشرية بين باقي الفصائل الحية حين تكون حدود الشعوب نفسها قد أصبحت مبهمة بعد الهجرة والاختلاط: تكمن المسألة الحقيقية في وضع نظرية احداثيات المراقب (الجندي، البائع، المبشر، عالم الطبيعة، القديم منهم أو الحديث) من أجل وضع نظرية التقسيم بين الإنسان والكائن الخرافي، وبين الحيوان والآلهة.

لقد كتب روسو خطابا حول منهجية الأنتروبولوجيا قال فيه: "لنبعذ جميع الوقائع". ذلك أنّ مفاهميم حالمة الطبيعة، والطبيعة البشرية والقانون الطبيعي هي متضامنة مع المفاهيم الماورانية التي تحدد الاحداثيات التاريخية والمؤسساتية لتعريفات الإنسان (خطاب عمن أصمول وأسس التفاوت بين البشر، 1755) إن تاريخ الإنسان هو الذي يحدد نمطية المجمعات، من صيادين ورعاة ومالكي أراض وسكان مدن. وإن انتقاد المجتمع المدني كنهاية للتاريخ يترافق مع تحليل الظروف المؤدية إلى الخلاف على ملكية الأرض.

تواكبــت المقاربة التعددية لفكر الشعوب وروح القوانين في القرن الثامن عشر مع التفكــير بالمحسوس الذي يقابل نظرة توما الاكويني الغيبية للقدرات وفلسفة الأنا بنظرية الستجربة المحسوسة ويستبدل إشكالية اتحاد الروح والجسد بإشكالية وحدة الروح والجسد التي ترتكز على تاريخ المنظيم (لاميتري، تاريخ الروح الطبيعي، 1745). إن الحواس تحكم، ولكسنها ليست عفوية، بل هي مجموعة من الأحكام والإجراءات والنشاطات والتجارب التي تشكلها التربية والمؤسسات. إلا أن من غير الملائم اعتبار التاريخ سببا أو استبدال حرية الإرادة باليات التشكيل؛ هذا هو معنى انتقاد ديدرو لأعمال هلفيتيوس (عن الفكر، 1758؛ عن الإنسان، 1772). وآلية هذه التأملات هي الموضوع الذي عالجه كونديك في بحثه عن الحواس (1775)، وديدرو في كتابه عن العميان والصم والبكم: يقوم التشريح الماوراني على تجزئة الإنسان إلى مواضيع تعادل عدد الحواس التي يتمتع بها، وعلى التفكير بتبادل المعلومات فيما بينها ووحدة الوعي باعتبارها نتيجة لآلية متكاملة. إن تشكيل الألسنية غير الديكارتية هو الذي ادى إلى تغليب الحالات البيانية على النموذجية التعليمية للمنطق، وتغليب مكانة المستمع على مكانة المتكلم، وتغيرات أماكن الخطاب على طبيعة موضوع الخطاب. فكل لغة هي علم ضمني وكل علم هو بدوره ترجمة للواقع وتعبير عنه. تلك هي نظرية كوندياك عن معادلة قائمة على اللغة والعلم، ولكن اللغة لدى كل من كوندياك وديدرو ودومارسيه لا تسير وفق خطة محددة ونهائية.

يمثل كتاب الأنتروبولوجيا من وجهة نظر ذرائعية (كانط، 1798) ترجمة تجريبية للذاتية ولكنه لم يُعِد طرح مسألة التسامي على بساط البحث واستمر في التقليد. استمر التضامن بين اقتصاد المحسوس على التجريبي وتراتبية الأعراق البشرية. واتخذ الوصف الجسدي للأعراق وجهة الاستثناءات، فالتسامي مثلا لا يوجد لدى الزنوج (الأعراق البشرية المختلفة 1775 - 1777؛ تعريف مفهوم العرق البشري، 1785). ويبدو أنه قد تم، البشرية المختلف العرق، استثناء بعض المجتمعات من الناحية القانونية، وأن العقل التطبيقي للم يهتم كثيرا بالتفكير بمعادلات القانون حين لا يتعلق الوضع بالمجتمع المدني. ومن هنا يبرز الاختلاف الإيديولوجي بين كانط وروسو.

إن عالما طبيعيا مثل بوفون قد أبدى ارتباحا كبيرا لنظرية القدرات. فهو يطرح في مقدمة كستابه الانتروبولوجسي (عسن الإنسان، 1749) تمثل ثنائية العلاقات بين الروح والجسد. ومن ثم ينظر إلى مختلف الحواس كمجرد عمليات، معتمدا على المصطلحات التسي استخدمها كوندياك. ويعالج أخيرا في تنوعات الجنس البشري وطبقا لمصطلحات الفيزياء ووظائف الجسم، أثار العادات والتقاليد. ولا يقتصر الأمر هنا على الأوروبيين؛ وإذا كان بوفون قد وجد تماثلا بين التاريخ الطبيعي والتاريخ المدني، فهو لم ياخذ بعادات المجتمعات ورموزها غير المعلنة لكون إدراكنا لا يحيط بها كمؤسسات.

نجد في بعض التواريخ الشاملة عن البشرية (أفكار هيردر على سبيل المثال والتي كتبت بين عامي 1784 و 1791) إنكارا للأشكال غير القانونية للمجتمعات مرتبطا بتاريخ الأواليات التعبيرية : الارتباط المفارق بين فرضيتين والذي يفسر إشكالية التناقض بيسن الشيعوب البدائية والشيعوب التي تتمتع بالوعي الناضج، فالكون يشكل هنا ملجأ للروحانية المطرودة نتيجة نقد ديانات التوحيد السماوية.

تمثل هذه التناقضات جزءا من تاريخ الأنتروبولوجيا، وذلك لكونها تتشكل من خلال الحالمة الفلسفة إلى الذاتية وخصوصا من خلال انتقاد العلاقة بين الممارسة والخطاب. وتبدو فلسفة فيكو بهذا الخصوص مثالية، فهو يعمد في كتابه العلم الجديد (1725 و1744)

إلى تقسيم الحقبات الذي يعتمد على التماثل بين الخطاب والمؤسسات والممارسات. كما يسرى أن أسماء الآلهة تمثل في الوقت عينه الدلالة على تاريخ الشعوب والأساس الذي تقسوم علميه القوانيسن: إن كتاب فيكو يعالج في الوقت ذاته مادة الإشارات وتعدد معاني الممارسات البشرية.

إن مفتاح الميثولوجيا يكمن في التاريخ الحقيقي للشعوب (بلانشيني، تاريخ البشرية المستخرج من المواقع الأشرية والمتمثل في رموز الشعوب القديمة، روما، 1691؛ دوبروس، عبادة آلهة الحماية أو التوازي بين ديانة مصر القديمة والديانات المعاصرة السبلاد السزنوج، 1760) وبطريقة مماثلة، يكمن مفتاح الفيزياء في الممارسات البشرية وتساريخ التقنسيات. هذه هي فكرة لايبنز، وكذلك نظرية فونتينال عن التماثل بين القديم والحديث وبين الخرافات والعلوم (جنور الخرافات، 1724). فليس الفلسفة الحديثة جذور إلا في فلسفة القرون الأولى أو الشعوب المسماة همجية. ونحن ننقل تقنياتنا وممارساتنا إلى المعقد الطواهر الطبيعية. لقد فتش فونتينال عن التماثلات وقلص من التناقض بين العقلانية و اللاعقلانية و رفض مفهوم التطور ذي الخط المستقيم. كما أن الاسمانيين قد انتقد السنموذج التجريدي سواء في مظهره عبر الغيبيات أو في الرياضيات. لقد انتقد ديدرو، بعد لوك وهيوم، الرياضيات (تاويل الطبيعة، 1754) بصفتها أنموذجا للفيزياء، وعاد السي طروحات فرانسيس بايكون ليرى في الرياضيات، كما في الأعضاء، خدمة و تقنية.

مع المثورة الفرنسية، ابتدأت الخطابات ذات الطابع النقدي والافتراضي تصبح خطابات مؤسسة للمرامج: لقد تغيرت فحوى النظرية نتيجة تغير وظيفتها ما بين الأكاديميات والمدارس. ويمكن أن يكون ما دعي بالتطور في عصر الأنوار مجرد صلة وصل بين الممارسات الجديدة، دون أن يكون معبراً بالفعل عن عصر بكامله.

#### ف.مار کو فیتز

BLOCH O., 1982 (ed.), Le matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine, Paris, Vrin. - CASSIRER E., Die Philosophie der Aufklarung, Tubingen (trad. fr. La philosophie des lumières, Paris, Fayard, 1966).- Centre Méridional de Rencontre sur le XVIIe siècle, 1982, La conversion au XVIIe siècle, Marseille, CMR 17.- DERATHE R., 1970, Rousseau et la science politique de son temps, Paris, Vrin. - DOC. KES P., 1969, L'espace dans la pensée économique du XVe au XVIIIe siècle, Paris, Flammarion.- DUCHET M., 1971, Anthropologie et histoire au siècle des Lumières, Paris, Maspero.- ELSTER J., 1975, Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste, Paris, Aubier.- FOUCAULT M., 1966, Les mots et les choses, Paris, Gallimard; 1961, Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Plon; 1963, Naissance de la clinique, Paris, PUF.- GUSDORF G., 1973, L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières VI. Les sciences humaines et la pensée occidentale, Paris, Payot.- HARSIN P., 1928, Les doctrines monétaires et financières en France du XVIe au XVIIIe siècle, Paris, Alcan.- HAZARD P., 1935, La crise de la conscience européenne (1680-1715), Paris, Boivin; 1963, La pensée européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu à Lessing, Paris, Fayard.- HUBERT R., 1923, Les sciences sociales dans l'Encyclopédie, Lille. - KOYRE A., 1957, From the close world to the infinite universe, Baltimore, John Hopkins Press (trad. fr. Du monde clos à l'univers infini, Paris, Hermann, 1962). - MACPHERSON C.B., 1962, The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke, Londres, Oxford University Press (trad. fr. La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke, Paris, Gallimard, 1973).- MARKOVITS F., 1986, L'ordre des échanges: philosophie de l'économie et économie du discours au XVIIIe siècle en France, Paris, PUF. - PINTARD R., 1983, Le libertinage érudit dans la première moitié du VIIe siècle. Genève et Paris, Slatkine.- ROGER J., 1971, Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle, Paris, Armand Colin. - SCHLANGER J., 1971, Les métaphores de l'organisme, Paris, Vrin.- SERRES M., 1968, Hermès I. La communication, Paris, Editions de Minuit, 1974, Hermès III. La traduction, Paris, Editions de Minuit.- VILLEY M., 1975, La formation de la pensée juridique moderne, Paris, Montchrétien.

# 3- من بداية القرن التاسع عشر إلى 1860

خــلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، أصبح حقل العلوم الذي كان يُعرف تارة " بالتاريخ الطبيعي للإنسان" وتارة أخرى بــ "الأنتروبولوجيا"، متخصصا في دراسة معينة هــي " تغيرات الجنس البشري" (جوفريه، 1987). وفي الوقت عينه الذي تم فيه تعريف مـادة ذلك العلم الذي لم يعد تأملا أو تفكرا، بل بحثا وتنقيبا، أي تعرفا وضعيا وموضوعيا بالإنسان بأبعاده الثلاثة: الجسدي والفكري والأخلاقي، وتضعت قواعد خاصة بالمشاهدة واقترحت نماذج خاصة بالتحليل أخذت الأنتروبولوجيا، ذات الطبيعة النظرية والتركيبية، تهدف إلى فرض نفسها كعلم تجريبي ومقارن، باحثة عن " ميادين" الأبحاث والأشكال المؤسساتية للوجود والمعرفة، وعن منهجية موحدة وإطار مفهومي للنفكر.

مهما كان تأثير المؤلفين أمثال ديمونييه (1776) أو ماينرز (1785) في التشكيل العلمي للأنتروبولوجيا وتثبيت مصطلحاتها، إلا أن الفضل في نظرية العلم الشامل والإيجابي للإنسان (فوكو، 1966) يعود إلى مجموعة من المفكرين والعلماء في حكم "القنصيلية"، والذين غرفوا حينها "بالإيديولوجيين"، ويعود الفضل كذلك إلى المجموعة نفسيها في المحاولة الأولى لمأسسة هذا العلم (متوكينغ، 1964). فلقد عملت "مؤسسة مراقية الإنسان"، التي أنشئت تحت رعايتهم في العام 1799 والتي كان يديرها العالم الطبيعي جوفريه، كفرع متخصص في الأنتروبولوجيا والإثنوغرافيا من قسم العلوم الأدبية والسياسية للمعهد (غوسدورف، 1978)، فهي قد ساهمت في تحديد البرنامج العلمي لرحلة الكابت بودان الاستكشافية في الأراضي الجنوبية (1800-1804)، ونشرت، في هذه المناسبة، أول دليل عن البحث الميداني في الانتروبولوجيا قام بتأليفه جيراندو في العام 1800. إن كتاب تأملات في المنهجية الواجب اتباعها في مشاهدة الشعوب الهمجية، قد هيأ لاستبيانين آخرين سيساعدان لاحقا في قوننة منهجيات البحث الانتروبولوجية: "مقدمة عامة موجهة إلى الرحالة" الذي أصدرته في العام 1839 المؤسسة الانتولوجية في باريس، و"ملاحظات حول الانتروبولوجيا (1874) الذي أصدرت نبذة عنه الجمعية البريطانية و"ملاحظات حول الانتروبولوجيا (1874) الذي أصدرت نبذة عنه الجمعية البريطانية النهضة العلمية في العام 1849.

إن الإيديولوجيين (أمثال ديستوت دو نراسي وكابانيس وفولني وبينال ودو جير اندو وغارا ومورو دو لا سارت البخ.) الذين استوحوا من تجريبية لوك وحسية كوندياك ومادية هولسباك وهيلفيتسيوس- بدلا من حتمية مونتيسكيو و تظريات وسو – قد تمسكوا بتحليل

القوانين الطبيعية للإدراك البشري من خلال أعماله وجغرافيته وتاريخه. وبتخليهم عن كل تفسسير ذي طسابع مستعال، اعتمدوا في الأساس على وضع وجمع الوقائع التي استمدت معالجيتها التحليلية من النموذج الرياضي (غارا، متبعا بذلك كوندورسيه) أو من النموذج الألسني (فولني، ديستوت دو تراسي)، أو النموذج السائد في علوم الطبيعة (بينال كابانيس أودو هو مبولت). إن الحقل الأول للإيديولوجيا- دراسة المحسوسات وتكوّن الأفكار -يطـــال مباشـــرة علم الأنتروبولوجيا الذي يمكن أن نطلق عليه من الأن وصاعدا تسمية المبدان الذي يدمج البعدين، التاريخي والتنقيبي في مشروعه. وهذا يعني العودة بالفكر إلى حيث يمكن إدراك تشكيل الأفكار بصورة أفضل لدى الشعوب " الهمجية" أو القديمة والشعوب الفقيرة (الفقراء- والصم والبكم) وسكان الأرياف والجبال. وجميع الشعوب التي اختفت أو بقيت أو ابتعدت عن التيار الحضاري قد تقلدت باسبقية تاريخية بقدر ما هي منطقية. وكما قام الطبيب العقلي بينال بإثبات كيفية تفكير الحكماء من خلال فهم كيفية خرف المجانين، قام الفيلسوف دو جير اندو بإثبات كيفية تفكير الإنسان المتحضر من خلال تعلــم لغة الشعوب الهمجية. ولقد كان دو جيراندو أول من وضع المبدأ الذي نسميه اليوم المشاهدة المشاركة، "إنّ أفضل وسيلة لمعرفة الشعوب الهمجية جيدًا هي أنّ نصبح مثلها بطريقة ما، ويتحقق ذلك من خلال تعلم لغتها" (كوبانز وجامان، 1978). إن التساؤل حول ظـروف إمكانية علم الإنسان بالإنسان، قد دفع الإيديولوجيين إلى تطوير نظرية وتطبيق معرفة أنتروبولوجية لا تهدف إلى تفسير الظواهر البشرية فحسب، بل إلى تنظيم إدارتها الاجتماعية والتخطيط لمستقبلها السياسي- وهو مشروع سبثبته بعد عشرات السنوات أرغست كونت في علم الاجتماع الذي سيجعل منه علما بالشأن الاجتماعي وتقنية له في نفس الوقت.

ورغم أفول نجم الإيديولوجيين في بداية عهد إمبراطورية نابوليون، فإنهم توصلوا الى وضع أطر مفهومية ومؤسساتية وتعليمية لملأنتروبولوجيا في القرن التاسع عشر. فهم قد استطاعوا التأثير على المدارس الوطنية الأخرى، وخاصة الأميركية والإنكليزية، عبر شخصيات عرفتهم واطلعت على أعمالهم، من أمثال جفرسون أو ستيوارت ميل، دوغالد ستيوارت أو ت. براون (ملهم سبنسر).

إن أحد أبرز مواضيع تفكيرهم- تنوع الجنس البشري- وهو موضوع حاولوا مقاربته من خلال دمج نوعين من التفكير (الإنسانوي والطبيعي) قد أصبح فيما بعد رهانا فكريا مسيطرا. ولكن النقاش قد تركز على الأسس "الطبيعية" للتنوع البشري أي على دراسة الأعراق التي ستصبح ميدان علم جديد سيتخذ اسم "الاثتولوجيا".

لقد كان السجال الدائر حول وحدة السلالة وتعددها، خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، في الأوساط الإثنولوجية، مثل جمعية باريس (التي تأسست في العام 1839) ونيويورك (1842) ولندن (1843)، يتقاطع مع مسألة تصنيف الأعراق البشرية (مواصفات تشريحية وعبارات اصطلاحية).

وكان مناصرو ديمومة الملامح الألسنية (بالبي وبريتشارد وشليغل) وأنصار عدم تغير المميزات التشريحية (ادواردز ولورانس ومورتون) يتجابهون في ميدان التصنيف العرقي نفسه الذي أصبح رهانا سياسيا في فترة انتشار "مبدأ" القوميات. إن المقارنية في التشريح (بلومنباخ) وفقه اللغة (بوب وجونز) قد منحت الأنتروبولوجيا، وبشكل خاص

وحدة السلالة، نماذج توضيحية من أجل فهم الاختلافات العرقية. وعلى خط مواز، جاءت دراسة الأعراف والعادات والديانات في أعمال بالبي وجومار وريتر لتتواكب مع تفحص المعطيات الفيزيائية والألسنية.

لقد ساعدت مؤسسة سميث التي تأسست عام 1846 في الولايات المتحدة في الأبحاث الأولى والإصدارات الاثنوغرافية الأولى التي منحها كل من غالاتان وسكولكرافت وهايل دفعا قويا، كما أصدر مورغان في المرحلة ذاتها أولى أعماله عن هنود الايروكوا.

يعود الفضل في المنهجية الأولى لمفهوم العرق والذي تحدده المميزات الجسدية الحسر من المواصفات الفكرية والمعنوية، إلى عالم الفيزيولوجيا إدواردز. إن الربط بين الشانين الجسدي والذهنسي قد تأسس على "التوافقات" وليس طبقاً لأشكال "العلاقات الضرورية". كما أن إدواردز (1829) قد بذل جهدا في رسالته إلى تيري، لتبيان النسب القائم بيسن النماذج العرقية القديمة (الغال والكيمريس) التي ميزها المؤرخ وبين شعوب فرنسا الحديثة، ثم خلص إلى عدم تغير "المميزات الجسدية الرئيسية للشعب". وفي الإطار ذاته، تطورت فرضية تأثير الأعراق على تاريخ الشعوب ومصيرها السياسي، فلقد استنبط هامي من ارتباط العرق والتاريخ والقومية ملامح "علم جديد" سوف يدّعي انتماءه إليه كل من بروكا والمدرسة الانتروبولوجية الفرنسية وعلماء الانتروبولوجيا في أميركا الشمالية ونسوت وغلسيدون. وفي بريطانيا ستأخذ الانتروبولوجيا اتجاها تاريخيا والسنيا مختلفا مع بريتشارد.

عمد بريتشارد، بالاستناد إلى أعمال بونسن وجونز وبإيحاء من الفلسفة الأخلاقية للصدوغالد - ستيوارت، إلى أن يكدس في در اساته، بحوث في التاريخ الطبيعي للجنس البسري (1813، 1836-1847) مسواد تعود إلى التنظيم الطبيعي، والألسنية وعلم النفس والإثنولوجيا بهدف إرساء مقولة وحدة الجنس البشري وتقييم الحجج لمصالح التسلسل الزمني للتوراة. إن " المشكلة السلالية"، وذلك حسب تعبير ستوكينغ (1987)، قد اتخذت بالنسبة لبريتشارد طابعا بيولوجيا (البحث عن أسباب النتوع العرقي) وطابعا تاريخيا (الانطلاق من التوزيع الحالي للأعراق نحو "الثنائي الأصلي"). إن أربعة من الأجزاء الخمسة من "البحوث" قد كرست لتاريخ وأعراق مختلف شعوب الأرض، وقد تميز الواقع الجنس الجغرافي (وتأثير العوامل الطبيعية) على حساب التصنيف العرقي. تعود اختلافات الجنس البشري إلى اختلاف المكان، وطريقة العيش والعادات، ويمكن الاستدلال على وحدة هذا البشري بواسطة المعطيات الطبيعية والجسمانية (سمحت الدراسة التناظرية بمقارنة الأعسرية والأجناس الحيوانية) والنفسية (وجود القدرات الفكرية المشتركة بين الأعسر) والسلالية.

إن المجتمع السلالي في لندن والذي يندرج تحت ما يسميه ديفينباخ وحدة الاهتمام بالجسنس البشري"، قد توجه مع بريتشارد وهودكين نحو تفسير الاختلافات العرقية من خسلال تأثير المحيط. بينما استطاعت المدرسة الأميركية للأنتروبولوجيا، والتي يمثلها كل مسن مورتسون ونوت وغليدون والتي تتقاطع نظرياتها القائلة بتعدد الأعراق مع اتخاذ مواقف سياسية لمصلحة الاستعباد خصوصا (ستانتون، 1960)، أن تحتفظ لنفسها بمجال الدراسة البيولوجية.

في أعوام 1860، أدت الاكتشافات الأثرية والاحاثية التي قام بها بوشيه دو بيرث وليال إلى إعادة النظر بالنص التوراتي، وخاصة بقصة خلق الكون والإنسان. كما أن للإنسان إلى إعادة النظر بالنص التوراتي، وخاصة بقصة خلق الكون والإنسان. كما أن ظههور المؤسسات الأنتروبولوجية (باريس 1859، لندن 1863، برلين 1869) قد ترجم الستقال الإشكالية الأنتروبولوجية المرتكزة على تاريخ الأعراق البشرية (هودكن وبريتشارد) إلى علم الإنسان عموما، أي "الأنتروبولوجيا" (بروكا، هانت، دوكاترفاج). وتأكيدا من هذا التيار على تقاربه مع الإيديولوجيين في نظرتهم إلى البنوة، فلقد لجأ إلى تبيان السروابط بين الطبيعة البيولوجية والاجتماعية والثقافية للإنسان. في الوقت نفسه، كانت النشوئية تقدم، في بريطانيا العظمى نوعا من "التركيبة الجدلية" التي تجمع بين وحدة الأعسراق وتعددها (ستوكينغ، 1867). وفي الولايات المتحدة الأميركية، تم تطوير مبدأ للتفسير أخذ بعين الاعتبار عمل وتطور المجتمعات القديمة والبرية والحديثة. وفي العام النصهارها الداخلي (دوشيه، 1984)، أي أنظمة القرابة.

#### ن.دياس و ج.جامين

COPANS J. et JAMIN J., 1978, Aux origines de l'anthropologie française, Paris, Le Sycomore.- DUCHET M., 1984, Le Partage des savoirs. Discours historique, discours ethnologique, Paris, La Découverte. - EDWARDS W.-F.,1829, Des caractères physiologiques des races humaines considérés dans leurs rapports avec l'histoire, Lettre à Amédée Thierry, Paris, Compère jeune.- FOUCAULT M., 1966, Les Mots et les choses, Paris, Gallimard.- GUSDORF G., 1978, La Conscience révolutionnaire. Les Idéologues, Paris, Payot.- PRICHARD J.-C., 1836-1847 (1813), Researches into the physical History of Mankind, Londres, Sherwood, Gilbert and Piper.- STANTON W., 1960, The Leopard's spots: scientific attitudes toward Race in America 1815-1859, Chicago, The University of Chicago Press.-STOCKING G.W., 1964, "French Anthropology in 1800", Isis, vol. IV, 2, n. 180: 134-150; 1987, Victorian Anthropology, New York, The Free Press.

#### 4- المؤسسون

شهدت المرحلة الواقعة بين عامي 1860 و 1880 و لادة الانتروبولوجيا كعلم. ففي نهايسة تلك الفترة وضعت قواعد راسخة لهذا العلم وحددت مجالاته وإشكالياته الأساسية. ولقد ساهمت البصسمة النشوئية التي دُمغت بها سلسلة من الأعمال التي حافظت على تأشيرها حستى حوالي العام 1910، قد ساهمت في حجب مضمونها الحقيقي. فلقد قامت الأنتروبولوجيا الحديثة في الواقع على قاعدة نقد النشوئية. وعلى العكس، فإن عددا من الأفكار التسي طورت خلال تلك المرحلة، تعود بجذورها إلى أعمال القرن الثامن عشر وبدايسة القرن التاسع عشر. ونتيجة لذلك، فإن سلسلة من المنشورات التي يعود تاريخها السي نهاية الخمسينيات والستينيات لم تلق التقدير الجيد بسبب الشرخ العميق الذي انطوت عليه.

تعود تلك المؤلفات إلى شخصيات ذات ثقافات متنوعة جدا ولكنها تفتقر إلى الانتماء الأكاديمي، مع أنها تمتلك الفكر المعاصر الشامل والبعيد بعض الشيء عن

التخصصية، وهي بالتالي تشترك في تقاسم النزامات فكرية وأخلاقية ودينية وكذلك سياسية. ويقتبس مؤسسو الأنتروبولوجيا خلفيتهم الفكرية من النماذج العلمية السائدة أكثر من استلهامهم للتفكير الفلسفي، وهم يميلون خاصة إلى أنماط العلوم الاجتماعية، والاقتصاد السياسي الذي تأسس منذ نهاية القرن الثامن عشر (أدم سميث)، وفقه اللغة المقارن.

كان الاقتصاد السياسي هو العلم السائد حينذاك: كانت النظريات النشوئية تعود برمستها إلى علاقات الإنتاج بين الإنسان والطبيعة من أجل تحديد نسق التطور التاريخي (مورغان، 1877). وباستثناء أعمال ماركس النقدية (1859) التي تركت أثرها العميق في تلك المرحلة المفصلية من الستينيات، فقد ساعد الاقتصاد السياسي بعض الشيء في تحديد نظام علم الإنسان الجديد على المستوى المنهجي، على عكس فقه اللغة المقارن بشكل خاص. وخلال فترة قصيرة تحررت من التساؤلات المتعلقة بالمرحلة السابقة حول جذور وطبيعة اللغة (أدم سميث)، وقبل أن يقوم اللغويون الحديثون الألمان بتوجيه الدراسات اللغويسة نحو دروب أخرى ابتداء من السبعينيات، تغيرت النظرة إلى الترتيب الوراشي الغيات وعلى وجه الخصوص الهندو – أوروبية منها. وكان ذلك بتأثير أعمال م.م. ميولر (1861) الذي يطبق منهجيته أيضا على الميثولوجيا في مقالته "الميتولوجيا المقارنة" (عام 1856)؛ مقالة سوف تعتبر مرجعا ضروريا وأساسيا.

إلا أن التسماؤلات العلمية شديدة التقاطع- والتوافق أحيانًا، مع القضايا المطروحة في العقيدة المسيحية التي يحاول ممثلوها التوفيق بين العلم والدين إلى حد ابتكار " ديانة طبيعية قد تجد مثالها الأسمى في المسيحية، وذلك قبل اعتماد موقف دفاعي لمواجهة انتشار الداروينسية. وعلى الرغم من بعض المحاولات (المذهب التحولي لدى كوفييه) الهادفة إلى تكييف التسلسل الزمني للأحداث التوراتية مع الاكتشافات الجيولوجية، فقد استند أمثال ماين وميولر ومورغان بشكل خاص البي هذا التأريخ بالتحديد الذي يجعل الستاريخ البشري مقتصرا على بضعة الاف من السنين، وذلك قبل أن يستحضر اكتشاف المتحجرات البشرية (1859) فكرة ما قبل التاريخ وقبل أن تفتح النظرية الدروينية (1859) أفاقًا جديدة أمام تطلعات جديدة حول تطور الأجناس. أدى أعتماد إطار زمني جديد إلى تحــول الإنسان الهمجي إلى إنسان بدائي ووحد مجال الأنتروبولوجيا: لم يكن من الممكن دراسة الفروقات قبل إرساء الوحدة الأساسية" (دومون، 1983). لقد كان الصراع بين نظــريات وحدة السلالة أو تعددها قد زاد حدة. وعلى الرغم من بعض المحاولات الهادفة إلى التوفيق بين "العنصرية العلمية" (ل. أغاسيس في الولايات المتحدة) والفكرة المسيحية حول الخلق، فقد أدت هذه الأخيرة، إضافة إلى التسلسل الزمني التوراتي، إلى الميل نحو مسنهج يعتمد وحدة السلالة. ولقد أدى الانخراط العام للمؤلفين النشوئيين في هذه المقاربة إلى البحث عن نماذج جديدة من أجل إثبات وحدة الجنس البشرى.

ترتكز هذه النماذج على التماثل العضوي الذي كان هـ.سبنسر أول من روج له. كما ترتكز الهيئات البيولوجية والاجتماعية على التفاعل المتبادل بين الأطراف؛ وكما أن القوانين العالمية للتطور تنتقل من المتجانس إلى المتغاير، فإن مفتاح التفسير الخاص بالأجسام المركبة يكمن في فهم وإدراك الأجسام البسيطة. إلا أن معظم المؤلفين لم يهتموا مطلقا بـتحديد القوانين العامة للنشوء والتطور. إن التسليم بوحدة الفكر الإنساني وفكرة الـتطور الموجه (نحو التقدم التقني وتقدم "الوعي" والتفكير) يكفي لتحديد حقل من البحث يبين تطور المجستمعات والمؤسسات والمعتقدات من البسيط (البذور لدى مورغان، والاشكال الدنيا لدى تايلور) إلى المُركب: لقد حددت الاثنولوجيا الناشئة مستويات التطور هذه عبر دراسة البدائيين المعاصرين، إضافة إلى الطفولة (تايلور)، والاختلالات العقلية، وحستى عالم الحيوان (مورغان)، ومع ذلك فإن مشروع "التاريخ الطبيعي" للإنسان (سبنسر) لم يرسم حدودا واضحة بين الشأن البيولوجي والاجتماعي: فمصطلح "الثقافة" الذي استحدثه تايلور عام 1871، يحتوي على المضمون ذاته الذي حمله مفهوم " الكلية ما فوق العضوية" الذي استخدمه سبنسر.

نتج عن ذلك سوء فهم لمسألة مقاربة التاريخ- الذي اعتبره سبنسر "علم اجتماع وصفى"- والستخدام المنهجية التاريخية. إن أحدا من أولنك المؤلفين لم يهتم بوصف الأوالــيات التاريخية الملموسة، على الرغم من اهتمام بعضهم (تايلور) بظواهر الانتشار والبقاء. كما أن توجيه النقد لنظرتهم حول التطور التاريخي "الاحادي التوجه" لا يعني شيئا علسى الإطللاق، سوى استهداف بعض الأعمال التي تحدد نظريا "القانون" العام: مفيوم "السبقاء للأقسوى" المستوحى من داروين وسبنسر أو "صراع الطبقات" لدى ماركس على سبيل المثال. والواقع أن القول بضرورة هذا التطور هو الذي طغى على التفكير النشوئي وبشكل عام علمي فكرة السببية التي تربط بين جميع مجالات الحياة الاجتماعية. هكذا أصبح البحث المتواصل عن الجذور مرتكزا على رابط السببية بين الأشكال المركبة والأشكال البسيطة. كما ارتكز استخدام المنهجية المقارنة على فكرة مماثلة، فالعلاقة السببية الضرورية بين معتقدات ومؤسسات المجتمع المختلفة تصل إلى تغييب الإطار التاريخي الخاص بها، وإلى إجراء مقاربات ومقارنات على مستوى البشرية برمتها من أجل إعداد بيانات نشوئية شاملة. وأيا تكن المقدمات المنطقية لذلك التعريف الخاص بحقل البحث الجديد والمنهجية المستحدثة، فلقد أدى ذلك إلى إنتاج جهد كبير في التفكير التاريخي وإلى تكاثر المعطيات الاثنوغرافية - أبحاث ميدانية منظمة قام بها مورغان حول الدراسات الاحادية التي از دهرت في نهاية القرن التاسع عشر - والاعداد التصوري و النظري.

إن النستائج الحاصلة في مجالي القرابة والديانة اللذين حازا على اهتمام خاص في هدذا العصر بسبب انفتاحهما على التفكير بجذور المؤسسات والمعتقدات، تسمح بتقديم خلاصة عن المكتسبات وتشير إلى الصعوبات التي ستؤدي إلى شرخ بين الأنتروبولوجيا والمذهب النشوئي.

فسى غضون عشر سنوات، ظهرت أربعة مؤلفات (باشوفن، 1861؛ ماين، 1861؛ مساك لينسن، 1865؛ ماين، 1861؛ مساك لينسن، 1865؛ مورغان، 1871) ساهمت "بابتكار" حقيقي للقرابة كواحد من ميادين الأنتروبولوجيا (تسروتمان 1986). لقد اقتبس هذا الابتكار نماذج من فقه اللغة في ذلك العصير مما جعله يغطي جزئيا الحقول التاريخية ذاتها (المجتمعات الهندو - أوروبية) وببين التماثل بين تصنيف اللغات وتصنيف مصطلحات القرابة (مورغان).

لقد كان التجديد الأهم هو الذي أتى به مورغان باستخلاصه مبادئ تصنيف أنظمة القرابة التي تسمح بتقريب المصطلحات المنتوعة وتحويلها إلى بعض أنماط تنسيق العلاقات النسبية.

وتقوم هذه الأعمال أيضا بتعريف مفاهيم أساسية أخرى. فتوضيح تنوع أشكال البسنوة يُغنسي نماذجية المجموعات السلالية، وقد ربط ج.ف. ماك لينن ذلك التنوع بفكرة السزواج العشائري الخارجي الذي يساهم في تحديد تلك المجموعات. كما قدم هذا المؤلف نفسه تصنيفا لأشكال الزواج يرتكز على الطبيعة الأصلية لزواج الإكراه، وذلك ما سوف يتوسع به مورغان. إن محاولات ربط أشكال المصطلحات مع أشكال العائلة (مورغان)، والبسنى العائلسية مسع أشكال الزواج (ماك لينن، مورغان) ونماذج الزواج مع الأشكال السلالية (تايلور) قد ساهمت في تعريف مجال هذه الدراسات بشكل أفضل.

وسيعمد المؤلفون ذوو السنقافة القانونية بأغلبيتهم أمثال ج.ج. باشوفن وماين ومور غيان ومساك لينن إلى التأمل في المؤسسات العائلية من حيث القواعد التي تنظمها بمصيطلحات قانونية. وتجدر الإشارة إلى أن القانون المقارن قد تطور بدوره خلال هذه المسرحلة (ماين) طبقا لمنهجيات فقه اللغة. وحتى في وضع مورغان، لم تكن الجهود من أجل توضيح القواعد ومفهمتها غاية في حد ذاتها، فقد اندرجت في إطار "تاريخ تخميني" (مصطلح نقدي ابتدعه أ.ر.رادكليف - براون) للعائلة التي تعتبر المؤسسة الأولى ونقطة انبيثاق باقسى المؤسسات الاجتماعية. ومن هنا يتعارض القائلون بالعائلة الأبوية الأصلية (مايسن) والقسائلون بالمرحلة الأمومية السابقة (باشوفن، ماك لينن). وكذلك عارض ماين فكرة المشاعية الجنسية البدائية التي قال بها كل من ماك لينن ومور غان. وفي إطار تلك المسناز عات تطور التفكير النظري وتنظمت المساهمات اللاحقة. وكذلك فإن فكرة الغيرة الجنسية الذكورية التي أدخلها داروين لدعم "النظرية الأبوية" قد تطورت مع إوسترمارك في دراسته عن الزواج (1891).

لا نجد أشرا لهذه الرهانات في بداية القرن العشرين إلا في الدراسات التاريخية التسي لحم تتأثر كثيرا بالأنتروبولوجيا، كالدراسات الاستشراقية على سبيل المثال. ساهم التخلي عن مشروع التاريخ التخميني في اقتصار الاستمرارية على محاولات توضيح القواعد وتصنيفها والتي طرحت مقدماتها المنطقية ومبادئها للبحث ثانية (كرويبر، 1909). وإذا منا استمرت المرجعية مقتصرة على المؤسس مور غان، فإن نظرية القرابة في علم الإنسان قد تطورت بعد ذلك حسب قواعد أخرى.

تبدو مكتسبات الأنتروبولوجيا النظرية من الدراسات الدينية صعبة التحديد للغاية. لقد كان هناك فعلا مقاربة ذات طابع نشوئي للأحداث الدينية ترتكز على أعمال مؤلفين مختلفين أمثال هيوم (1757) أو دو بروس (1760) أو ليسينغ (1780). وقد اتخذت هذه المقاربة طابعا نظريا مع أو غست كونت في وقت لاحق.

وفي غضون ذلك، أدت انطلاقة النقد اللغوي والتاريخي للنصوص الدينية والتوراتية بشكل خاص، إلى خلق مضمون جديد. كما ساهمت الأبحاث حول الميتولوجيا وديانات الشعوب الهندو أوروبية القديمة في إطلاق مشروع "التاريخ الطبيعي" للدين السذي يمكن أن يساعد في تحديد تاريخ الجذور، وهو مشروع وضعه تايلور منذ العام 1866 ضمن أولوياته في مقالته "ديانات الهمجيين".

قصد تايلور تحديد "تعريف أولي للديانة" ينطبق على مختلف المجتمعات (1871). وتسمى هذه النواة المركزية والأصلية الخاصة بالديانات، بالأرواحية، وهي تتميز بإسناد ميزات خارقة السياء أو كيانات أو أشخاص انطلاقاً من التجارب التي عاشها البدائييون من خلل الأحسلام والمسوت الخ... والتي تحمل طابعا روحانيا ("مذهب الأرواح"). لقد عالج تايلور أفكارا سبق أن اختبرها سبنسر الذي سلم بالحاد البدائيين الأصلي من خلال نظريته القائلة بـ" الإيمان بالأشباح" كشكل أولي للتفكير الديني، وكذلك مسيولر الذي عرف ديانة الهندو أوروبيين القدامي من خلال المذهب الطبيعي الذي سيطرت عليه عبادة الشمس.

هنا يعتبر الدين كظاهرة فكرية ومعرفية. وقد ساهمت النظريات اللاحقة في استمرار وإعادة تقييم أعمال تايلور.

لقد ألمح أ. لانغ (1877) إلى وجود مخلوقات سامية لدى البدانبين، وأسس في تحليله نظرية " الوحدانية البدائية التي سيدافع عنها و شميدت. وأطلق ر.ر. ماريت، خليفة تايلور في أوكسفورد، مقولة "مرحلة ما قبل أرواحية"، مرتكزة على الاعتراف بقوى غيبية خارقة قام بتعريفها من خلال الأفكار الأوقيانية عن "المانا" و"المحرم" (1909).

ت ندرج نظرية الطوطمية (ماك لينن) في السياق ذاته، ولكنها تؤكد على الروابط بين المؤسسات والمعتقدات. وستلعب هذه النظرية في هذا النطاق دورا كبيرا في نهاية المرحلة الواقعة بين عامي 1860 و1910، حيث ترجم نقد المنهجيات والنظريات النشوئية من خلال ظهور تفكير اجتماعي الإيحاء (روبرتسون سميث، 1889)، أو على العكس من خلال مواقف أكثر عقائدية (فرايزر، 1910) في مشروع "علم الاجتماع الوصفي".

تؤكد السنظريات الدينية، أكثر من انتقادات النظريات النشوئية الخاصة بالقرابة، على فترات القطيعة التي ترافقها تغييرات جزئية تكون خارجة عن نطاق الأنتروبولوجيا. إن الانتقاد الموجه إلى إعادة النظر التاريخية المرتبطة بنظرية الطوطمية (غولدن فاير، 1910) لـم يسمح إلا ببقاء الجوانب الاصطلاحية والمعرفية المعتمدة لدى ليفي ستروس السذي سيخلص إلى تفكيك مفهوم الطوطمية (1962)، وسيرفض جعل الديانة مادة للانتروبولوجيا. كما أن النظرية الاجتماعية والدينية التي كرس دوركهايم (1912) نفسه لإعدادها، والتي اندرجت في إطار التفكير النشوئي ساهمت هي أيضا في تفكيك مفهوم الدين إلى مجموعة من الوقائع التي تعتبر كظاهرة اجتماعية ومعرفية.

إن السنظريات النشوئية، التي استندت إلى عدد من أهم وأكبر أعمال الستينيات والثمانينيات، والتي ساهمت في تشكيل الأنتروبولوجيا كعلم قائم بذاته، لم تلبث أن كشفت عسن محدوديستها، وعلى الصعيد المنهجي بشكل خاص. لقد تطورت الأنتروبولوجيا في القرن العشرين على أساس نقد جوهري لتلك النظريات استطاع أن ينقل التحليل إلى دراسة الأشكال الوظيفية والبنيوية الخاصة بالمجتمعات المعنية.

ببونت

BACHOFEN J.J., 1861, Das Muterrecht, Eine Untersuchung uber die Gynaikokratie der Alten Welt nach ihren religiosen und rechtlichen Natur, Stuttgart, Krais et Hoffman (trad. Fr. Partielle: Du règne de la mère au matriarcat, Paris, 1938). – DARWIN C., 1855, The Origins of Species by means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, Londres, J. Murray

(trad. fr. De l'origine des espèces par sélection naturelle ou des lois de transformation des êtres organisés, Paris, Flammarion, 1857). – DUMONT I., 1973, Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Paris, Le Seuil. - DURKHEIM E., 1912, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Alcan.- FRAZER J.G., 1910, Totemism and Exogamy, Londres, McMillan.- GOLDENWEISER A.A., 1910, "Totemism: An Analytical Study", Journal of African Folklore 23: 179- 293. - HINSLEY C.M., 1981, Savages and scientists, the Smithsonian Institution and the development of American anthropology 1846- 1910. Washington, DC, Smithsonian Institution Press.-KROEBER A. L., 1909, " Classificatory Systems of relationship", Journal of the Royal Anthropological Institute, 39: 77-84. - - LANG A., 1877, Myth, Ritual and Religion, Londres, Longmans.- LEVI - STRAUSS C., 1962, Le totémisme aujourd'hui, Paris, PUF. - MACLENNAN J.F., 1865, Primitive marriage, an inquiry into the origin of the form of capture in marriage ceremonies, Edimbourg, Black.- MAINE H.J.S., 1861, Ancient law, its connection with the early history of society and its relation to modern ideas, Londres, J.Murray.- MARETT R.R., 1909, The Threshold of Religion, Londres, Methuen.- MARX K., 1859, Zur Kritik der politischen Ockonomie Von Karl Marx, Berlin, Verlage von Franz Duncker (trad. fr. Critique de l'économie politique, Paris, Editions sociales, 1957).- MULLER F.M., 1861, Lectures on the science of language, delivered at the Royal institution of Great Britain in April, May, and June, Londres, Longman, Grean et Longman et Roberts.- MORGAN L.H., 1871, Systems of consanguinity and affinity of the human family, Washington, DC, Smithsonian Institution. MORGAN L.H., 1877, Ancient society, or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism and civilization, New York, Holt (trad. f.: La société archaïque, Paris, Anthropos, 1971). - SMITH W. Robertson, 1885, Kinship and marriage in early Arabia, Londres, Black; 1889, Lectures on the religion of the Semites, Edimbourg, A. et C.Black.- STROCKING G.W.Jr, 1968, Race, Culture and evolution, essays in the history of anthropology, New York, The Free Press.- TRAUTMANN T.R., 1987, Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press.- TYLOR E.B., 1871, Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Customs, 2 vol., Londres, H. Murray (trad. fr. La civilisation primitive, Paris, Reinwald, 1876-1878, 2 vol.). - WESTERMARCK E., 1921 (1891), The history of human marriage, Londres et New York, MacMillan, 3 vol. (trad. fr. Histoire du mariage, Paris, Mercure de France et Payot, 1934-1945, 6 vol.).

اعادة توزيع Redistribution

أنظر : أنتروبولوجيا اقتصادية، بولانيي، بوتلاتش، الرجل الكبير.

Prestige

ليست الأنتروبولوجيا ملزمة بتقديم تعريف عام للاعتبار، هذا المفهوم المتمتع بميدان تطبيق عالمي، والذي يمتلك عناصر تمنحه محتوى مختلف من مجتمع لأخر. إن

كل المجتمعات تصنف افرادها وفقا لتراتبية اعتبارية معينة، أي وفق الأهلية التي تراها في كل فرد لإمكانية التجسيد المثالي لقيمهاالأساسية، عبر مجمل طموحاته وتصرفاته. توجد إذن في أساس الاعتبار، وبحسب المجتمعات، صفات شخصية مختلفة باختلاف المعرفة. والجدارة، والشجاعة، والكرم، والبذخ، أو بامتلاك قدرات معينة خارقة. ترتبط هذه الصفات، تبعا لأنماط شديدة التباين وخاصة بالنظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، بالوضع الموروث أو المكتسب الذي يشغله كل فرد. هنا يكفي الاعتبار لإقامة التراتب، أما في أماكن أخرى، فهو يعزز تراتبيات موجودة سابقا.

إن أعمال الانتولوجيين، المخصصة لمجتمعات البوتلاتش بالتحديد (الساحل الشمالي الغربي لأميركا الشمالية)، و لأنظمة "كبار القوم" ("بيغ مان") السياسية (أوقيانيا)، و المجتمعات الحربية (في الأمازون، وفي سهول أميركا الشمالية)، وللأماكن التي تعتبر فيها الكرامة هي الأساس (العالم المتوسطي)، قد أظهرت أن الاعتبار هو الوحيد، على عكس مبادئ التراتب الأخرى، الذي لا يتخذ هيكلية تراتبية ثابتة، أي مجموعة منتظمة من المراكر المكتسبة. وبسبب ارتباط التفاوت في الاعتبار بعملية منافسة متواصلة في سبيل بلوغ غايات لا يمكن تحقيقها إلا نسبيا، فإنه يكون عرضة لإعادة نظر متواصلة. وعلى خلاوف المهادئ الأخرى التي يتخذ كل منها شكل منظومة، فإنه عرضة للتغير تبعا لتغير ظروف كل شخص.

### ج.لانكلود وم.موزيه

BOAS F., 1966, Kwakiutl ethnography, Chicago, The Chicago University Press.- CLASTRES P.,1980, Recherches d'anthropologie politique, Paris, Le Seuil.-DRIVER H.E., 1969, Indians of North America, 2° éd. révisée, Chicago, The University of Chicago Press.- HOGBIN I.H., 1937- 1938, "Social Advancement in Guadalcanal, Solomon Islands", Oceania, 9: 127- 151.- LOWIE R.H., 1935, The Crow Indians, New York, Farrard and Rhinehart. - PERISTIANY J.G. ed.), 1966, Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society, Chicago, The University of Chicago Press.- SAHLINS M., 1963, "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political types in Melanesia and Polynesia", Comparative Studies in Society and History, 5: 285- 303; 1972, Stone Age Economics, Chicago, Aldine-Athertone (trad. fr. Age de Pierre, âge d'abondance, Paris, Gallimard, 1976).

Don adube

يعود الفضل إلى مارسيل موس (1921) في إظهار أنّ العطاء هو عمل لا يمكنه أن يدرس منفردا لأنه يحمل التزامين بالمقابل من قبل المرسل اليه: الأول هو قبول الأعطية والثاني هو ردّها. يهتم موس ببعض أنماط الأعطية، خصوصا بتلك التي تلزم جماعات أو أشخاصا، باعتبار أن هؤلاء (كزعماء) يمثلون الجماعات. يتحدّث موس إذا على "عطاء شامل"، عبارة تدل بالنسبة إليه على شيئين مختلفين، سواء أكان العطاء هو فعل ذو أبعاد منتعددة، تتكثف فيه عدّة مظاهر من المجتمع، أو كان العطاء يضع كل المجتمع في حركة بالتحفيز على أعطيات مقابلة، ويصبح ألية أساسية لتكاثره. يميّز موس بيان الأعطيات "غير المتنازعة" المرتكزة على تبادل سلع ذات قيمة متعادلة، والأعطيات بيات

"المتنازعة" التي تنشأ عن أوضاع خصومة أو منافسة ؛ ويكرس موس الجزء الأساسي من تحليله للعطاء المتنازع، مثل البوتلاتش الذي يمثل نموذجه الأوضح.

كمــنل عن الأعطية المضادة غير المتنازعة، يذكر موس تبادل النساء بين طرفي بعض قبائل أوستر اليا أو أميركا الشمالية. وستوحى هذه الأمثلة لكلود ليفي - ستروس عـندما سـيدرس بنى القرابة الأولية التي يرى أساسها في تبادل النساء بين الرجال. لم يتعمّق موس في هذا النمط من الأعطية: في هذه النقطة بالذات يجب إذن إكماله في مجال يشم على منطق الدين مكانا خاصا فيه. فعندما تعطى عشيرة امرأة، يصبح لها دبن على العشميرة الأخرى وتجد نفسها في علاقة فوقية تجاهها. وعندما تتلقى العشيرة الأولى بدور هـــا امــراة من شريكتها، تتحوّل من وضع الفوقية إلى وضع معاكِس. في نهاية هذا التبادل، تعبود العشيرتان إلى وضع متساو، لكن في علاقة استدانة متبادلة. ولا تلغى الأعطيات المضادة الديون المترتبة على الأعطيات، بل توجد ديونا جديدة تأتى لتوازن الأولى: فالإعطاء من جديد لا يعنى التسديد. يؤدى هذا النمط من العطاء المتبادل في السنهاية إلى إعادة توزيع الموارد بين كل المجموعات التي تملكها بطريقة متساوية نسبياً: كاننات بشرية، أموال، عمل، خدمات. إنه منطق مختلف كليا تطبّقه الأعطيات والأعطيات المضادة المتنازعة، التي بخصوصها اتخذ موس مثال بوتلاتش هنود الساحل الشمالي الغربي للمحيط الهادئ. بالنسبة لموس، تمثّل منافسات البوتلاتش "حروب ثروات" حقيقيّة تشنسن من أجل الوصول إلى مراكز السلطة، الحقيقية أو الرمزية. في البداية، يتبارى عدة عشائر وعدة زعماء للظفر أو الاحتفاظ بلقب أو بوظيفة، لكن في النهاية ليس هناك إلا مستفيد واحد من المواجهة، إلى أن يجبر الرابح على قبول تحذي الالتزام في بوتلاتش جديد أوسع أبعدادا وأهم من سابقه. هذا تلغى الديون حين يرد المرء أكثر مما حصل

إنّ تحليل موس خصب لكنه لا يخلو من النقص. لنعد إلى الالتزامات الثلاثة. يقدّم موسى تفسيرا اجتماعيا لبيان الالتزامين الأولين - العطاء والتلقى. في الكثير من المجتمعات، يجبر المرء على العطاء لأن العطاء يوجد علاقات ويلزم بها. ويكون مجبرا أيضا على القبول لأنّ رفض أعطية يمكن أن يعرضه إلى الدخول في شقاق مع من يقامها. بالنسبة للالتزام الثالث، رد الأعطية، يقتبس موس تفسيره من حكيم مآوري عجوز، هو تاماتي رانيبيري. ويرى أنه يوجد في الشيء المقدّم والمتلقى روح تدفعه إلى العودة نحو مالكه الأول. لدينا هنا تفسير من النمط الصوفى - الديني الذي يدلنا، حسب ليفي ستروس، على أن موس تأثر بنظرية محليّة معقدة، لكنها ليست علمية. والواقع أنّ مــوس استعمل مرارا هذا النوع من الفرضية اللاعقلانية: كما في تحليله لدورات التبادل الميلانيزية (الكولا) التي وضعها مالينوفسكي لدى حديثه عن جزر تروبرياند. فبالرغم من مدحه مالينوفسكي لغني أوصافه التجريبية، كان موس يعتبر أن هذه الأخيرة لا تعطيه حكم القسانون الذي يُجب أن يكون في أساس هذه التبادلات. وكان موس على حق، لأثنا نعرف اليوم بُفضل أَعمال أنيت فاينير وفريدريك دامون، أنّ تحليل مالينوفسكي يسدّ الطريق أمام عنصــرين يســمح وجودهما بتفسير آلية الكولا، وهما الكيتوم والكيدا : الكيتوم هو شيء ينتمــي الى نسل أو فرد - محارة، زورق، شفرة البلطة الحجرية الخ. يمكن أن يتصرف بـــه الْمـــالك كما يريد ؛ ويمكنه خاصة رميه على طريق مرور أعطيات الكولا، أي على الكيدا. لكن اعتبارا من إطلاق الكيتوم على طريق تبادلات الكولا، يتم تداوله كشيء يجب

أن يعاد بعد أن يتم تلقيه، ولا يمكن تملكه نهائيا إلا من مالكه الأساسي. يظل الكيتوم مالا غير قابل للتصرّف يملكه الواهب الأول، الذي يمكنه مع ذلك التخلي عن استعماله لصالح أشخاص أخرين، لكن فقط لكي يستعمله هؤلاء بدورهم حصريا في تبادلات الكولا.

يستنتج موس، دون أن يرى مشكلة في ذلك، أنه لدى الكواكيواتل لا تظهر بعض النحاسيات الثمينة أبدا بين السلع الداخلة في البوتلاتش، وأنه لا يمكن إعطاؤها، ولا بيعها، فقد كانت تلك النحاسيات تحفظ في كنوز العشائر كأشياء مقدّسة يجب أن يتوارثها جيل عسن جيل، لكي يتم من خلالها تذكير البشر بالعلاقات المميزة التي كان أجدادهم يقيمونها مع الألهة والأرواح.

ياخذ كل من موس وليفي حستروس بعين الاعتبار أنه في كل مجتمع هناك إلى جانب الأشياء التي يمكن بيعها أو شراؤها (قابلة للتصرف ومتصرف بها) والأشياء التي يمكن بيعها أو شراؤها (قابلة للتصرف بها)، أشياء غير قابلة للتصرف وغير متصدف بها مثل الأغراض المقدّسة بالتحديد، أي أعطيات الألهة للبشر التي لا يمكنهم إعطاؤها لأمثالهم: إذ يقضي واجبهم بالحفاظ عليها، الأمر الذي لا يمنعهم من إفادة الذين لا يملكونها من الحسنات التي تمنحها هذه الأشياء.

م. غودلىيە

DAMON F., 1993, "Representation and Experience in Kula and Western exchange spheres (Or, Billy)", Research in Economic Anthropology, 14: 235-254.-GODELIER M., 1996, L'énigme du don, Paris, Fayard.- LEACH J. et LEACH E.R. (ed.), The Kula. New perspectives on Massim exchange, Cambridge, Cambridge University Press.- LEVI-STRAUSS C., 1980 (1950), "Introduction à l'ocuvre de Marcel Mauss", in M. Mauss, Sociologie et anthropologie, Paris, PUF: IX-L1. -MALINOWSKI B., 1922, Argonauts of the Western Pacific, Londres, Routledge (trad.fr. Les argonautes du Pacifique occidental, Paris, Gallimard, 1963). - MAUSS M., 1980 (1923- 1924), "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in M. Mauss, Sociologie et anthropologie, Paris, PUF: 143-279. - MAUZE M. 1986, "Boas, les Kwagul et le potlatch: éléments pour une réévaluation", L'Homme, XXVI (4), 100: 21-63.- WEINER A., 1992, Inalienable possessions. The paradox of keeping- while - giving, Berkeley, University of California Press.

Afrique أفريقيا

1- نظرة عامة

ينظر إلى القارة الأفريقية عادة على أنها مقسمة إلى أفريقيا "بيضاء" تشمل الشاطئ المتوسطي وامتداداته الداخلية، وأفريقيا "سوداء" تغطي بقية القارة وراء الأجزاء الجبلية لــــالقرن" الأفريقي الذي يدعى أحيانا باسم أفريقيا "الأثيوبية".

وتمند المناطق المناخية الطبيعية شمالاً وجنوباً انطلاقاً من الغابة الاستوائية التي تلبها منطقة السهوب المدارية المشجرة والرطبة، فالسهوب المدارية ذات الشجيرات، والسهوب ذات النباتات الشوكية، ثم تتوالى شمالاً مناطق الساحل ما وراء الصحراوي،

فالصحراء، فالشواطئ المتوسطية، وإلى الجنوب المناطق نصف الصحراوية والصحراوية والصحراوية شم المناطق الجنوبية "المتوسطية". ولكن تلك المناطق لا تشكل تتابعا هندسيا منتظما: فالمناطق ذات الأمطار الغزيرة تتجه صوب الأطلسي، بينما لا تغطي الغابات الكثيفة سوى شريط ساحلى طويل يمتذ إلى الشرق.

إن هذا التقسيم أبسط من أن يحيط بتفاصيل تنوع مناطقي كبير شكله التاريخ والجغرافيا على السواء. والتقسيم الذي اعتمدناه في معجمنا هذا ينتج عن خلفية مزدوجة: في و يعستمد تقسيما مناطقيا شائع الاستخدام لدى الجغرافيين ويعزل مناطق أضيق عملت علسي تحديدها الأبحاث التاريخية والأنتروبولوجية. هكذا تصبح أفريقيا البيضاء مقابلة لأفريقيا الشمالية والصحراء الكبرى، ويشكل وادي النيل كيانا متميزا يدخل ضمن إطار الشسرق الأوسط. ويصبح من الطبيعي أن نجد في أفريقيا السوداء أفريقيا غربية ووسطى وشرقية وأوقيانية تختلف الحدود فيما بينها باختلاف الباحثين. فلقد حافظنا على كيانات أفريقيا الغربية وأفريقيا الأوقيانية، بينما قمنا بتقسيم أفريقيا الوسطى إلى أفريقيا الوسطى الأطلسية وحوض الكونغو، ولم يكن ذلك عائدا لاعتبارات جغرافية بقدر حرصنا على السخي لعبسته الأبحاث على مجتمعات حوض النيل (السودان) وممالك البحيرات (أو غندا ورو اندا وبوروندي وتنز انيا) في تطوير "الاستفراق" (أ)، فلقد دفعنا إلى القيام بالفصل ما بيسن هاتين المجموعتين الثقافيتين ودراسة كل منهما على حدة؛ كما فعلنا الأمر ذاته مع مسنطقة القرن الأفريقي. وبالوصول إلى مدغشقر، نلك الجزيرة ذات السكان السود، يأتي المحيط الهندي ليكمل هذا التقسيم.

### السكان والتاريخ

نتقق اليوم على اعتبار أن إفريقيا بالتحديد هي التي شهدت، منذ ثلاثين مليون سنة، بدء تميز أشباه البشر عن باقي الأجناس المتطورة من الحيوانات. في يومنا هذا، يعود أقدم مستند نملكه عن "الإنسان المنتصب القامة" إلى ١٠٥ مليون سنة؛ وفي أفريقيا الشرقية تعود الشواهد الصخرية الأولى (الحصى المهذبة) إلى ثلاثة ملايين سنة (العصر الحجري الأول، المرحلة القديمة)، بينما تعود أقدم الأدوات ذات الوجهين إلى مليون سنة (المرحلة الأخيرة من العصر الحجري الأول). ثم نميز بعد ذلك عصرا حجريا أوسط ما بين مليون وخمسمائة ألىف سنة (ادوات مصقولة وأدوات ذات مقابض)، ثم عصرا حجريا متأخرا يشهد ظهور الأدوات المعقدة. وفي أفريقيا الجنوبية تتماثل المراحل مع التي ذكرناها. وفي أفريقيا الجنوبية تتماثل المراحل مع التي ذكرناها. وفي أفريقيا الجنوبية تتماثل المراحل مع التي ذكرناها. وفي المصقولة إلى العصر القديم لكونها قد ظهرت منذ مليوني سنة، ولقد تميز هذا التصنيع الأشولي بتعدد مراكز ظهوره.

لقد تبدلت الظروف المناخية مرات عديدة منذ العصر البليوسيني (المرحلة الأخيرة من العصر الثلاثي) وخاصة منذ 25000 سنة، وهذا ما خلف تأثيرات عميقة على السكان، وبصورة خاصة خلال فترة التصحر التي ابتدأت منذ حوالي تسعة ألاف سنة. ولقد أدى

<sup>(1)</sup> نشير إلى أننا نبنى هذا المصطلح الذي يعنى الاهتمام بالدراسات عن أفريقيا على وزن "الاستشراق". المترجم.

التصحر إلى تطور العصر النيوليتي الصحراوي (النيوليتي ذو التراث السوداني) وأتاح انتشار تقنيات تدجين الحيوانات (البقريات) والنباتات (الذرة البيضاء) نحو أفريقيا الغربية. والمسيرة الزمنية للعصر النيوليتي الأفريقي متحركة هي الأخرى، فتأكيد أقدمية أثار الصححراء الوسطى على الأثار المصرية يزداد يوما بعد يوم؛ بينما تطور في أفريقيا الشمالية عصر نيوليتي ذو تراث وسيط أي زراعة محلية في العصر ما قبل الحجري تأشرت قليلا بنطور "النيوليتي الرعوي" للمتوسط الغربي؛ وفي أفريقيا الغربية "الغينية" قد يعتسبر أن بدايدة وراعية الانسيام تعود إلى الألف الخامس؛ بينما أدى انتشار العصر النيوليتي، في وقت متأخر في أفريقيا الشرقية، إلى ظهور زراعات رعوية.

إن أسبقية التعدين المصري على مختلف محاولات تصنيع المعادن الشمالية الأخسرى أصبحت مؤكدة بصورة نهائية: فلقد عرف الذهب والنحاس في الألف الثالث، والحبرونز فسي الثانسي، والحديد في أواسط الثاني، وابتدا تعدين الحديد بالانتشار ما بين القرنين السابع والرابع ق.م. (نباطة)، ثم توسعت دائرة الانتشار في القرن الأول ق.م.، انطلاقا من ميروي، لتبلغ منطقة بحيرة تشاد في القرن السادس، وفي أفريقيا الغربية، يبدو أن تعدين النحاس والحديد قد ابتدأ بالتشكل عبر انتشار تقنيات قادمة من شمال القارة، ومن فينيقيا بشكل خاص؛ وفي النيجر (تيجيديت) ونيجيريا (طاروقة)، تعود أقدم مصانع الحديد المحلية إلى القرن الخامس ق.م، أما في باقي أنحاء القارة فلقد ارتبط انتشار تعدين الحديد بتطور الزراعة لدى شعوب لغة البانتو بدءا من القرنين الثالث والخامس الميلاديين (أثار أفريقيا الشرقية والوسطي).

خــلال الألفــية الأولــي، تســبب الانتشار الواسع للزراعة والتعدين في تحولات ديمغر افــية وسياسية كبرى ضمن المجتمعات الأفريقية. فلقد ساهم الانفتاح المتنامي لتلك المجــتمعات، على امتداد السواحل الشمالية والشرقية، باتجاه مؤثرات ومبادلات خارجية، فــي تشــكيل أولى الحضارات الأفريقية التي اتخذت طابع الدول، خارج وادي النيل: في اثيوبــيا (اكسوم، القرن الأول من عصرنا)، وبلاد السودان الغربية (غانا، القرن السابع)، أوحــوض التشاد (كانم، القرن العاشر)، وفي وقت متأخر نسبيا في حوض الزمبيزي. ثم أدى الفــتح الإسلامي لواجهة أفريقيا المتوسطية (القرن السابع)، ثم قيام الحضارة المسماة "ســواحلية" على امتداد الشاطئ الشرقي، وانتشار الإسلام بعد ذلك إلى انفتاح أفريقيا على الخارج. ولقد ساهمت الاكتشافات البحرية الكبرى مع تمركز أولى المستعمرات الأوروبية بتسريع تلك الحركة.

من الطبيعي ألا يهدف هذا التعريف العام بأفريقيا إلى تلخيص خمسة عشر قرنا من تاريخ بالغ التعقيد، ولا حتى إلى تبيان خطوطها العريضة: إن هدفا كهذا سيكون من مهمة الدراسات المناطقية، مثله في ذلك مثل العرض المفصل للغات، أو للتقاليد الثقافية، أو الجماعات الاثنية. ولكن من المناسب هنا عرض لوحة عن اللغات الأفريقية وملخص عن المحاولات التي قام بها علماء الأنتروبولوجيا لتصنيف تلك اللغات وثقافاتها.

# تصنيف اللغات وتحديد الثقافات

شكل تصنيف اللغات الأفريقية مادة لأعمال عديدة منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر.ولكن كان من الضروري انتظار أعمال اللساني الأميركي ج.غرينبرغ بشكل خاص

للحصول على منهجية متماسكة ذات نموذج وراثي موسع، ترتكز على المقارنات الشمولية التبي تأخذ في اعتبارها مخارج الأصوات واللهجات وجذور المفردات وأنماط التراكيب. ويحصر تصنيف غرينبرغ في صيغته الأخيرة (1963) اللغات الأفريقية الكبرى في أربعة عائلات.

1- العائلة النيجيرية- الكردفانية التي تضم مجموعتين كبيرتين متميزتين، لغات كردفان (السودان) من جهة، ومجموعة النيجر-الكونغو من جهة ثانية، وهي تحتوي على غالبية لغات القارة التي تسكنها شعوب سوداء، ما بين الغرب الأفريقي واللغات المسماة بانتو.

2- العائلة الأفرو- أسيوية (أو الحامية- السامية) التي تضم مجموعات صغرى بربرية ومصرية (قديمة) وسامية (عربية وغيزية وأمهرية) وكوشية (الغالاو الصومالية) وتشادية (الهاوسا على وجه الخصوص)؛ وهي تشمل كامل أفريقيا الشمالية وصولا إلى حدود بلاد السودان والقرن الأفريقي.

3- لغات العائلة النيلية- الصحراوية الشائعة في أواسط الصحراء الكبرى (كانوري)، وفي التشاد؛ ويلحق بها لغة سونغهاي في أفريقيا الغربية.

4- لغات خويسان التي هي لغات همهمة يتحدث بها البوشمان من بين شعوب أخرى.

تكشف خارطة أفريقيا اللغوية عما يدعوه د. دالبي (1980) "منطقة مجزأة" تتوافق خطوطها الكبرى مع المنطقة المدارية الشمالية التي يستثنى منها القرن الأفريقي؛ وتلك المسنطقة التسي ينتشر فيها ثلثا مجموع اللغات الأفريقية تشكل محورا تتوزع انطلاقا منه العائلات الأربعة لتصنيف غرينبرغ.

ولا ينستج عن اختلاف اللغات تنوع في الثقافات: فالمجتمعات الأفريقية تنقسم إلى مجموعات ثقافية كبرى متناغمة نسبيا فيما بينها. ولقد شكل ذلك التقسيم الاعتباطي نقطة انطسلاق محاولات عديدة للتعريف بـ"النطاق الثقافي" أو "الدوائر الثقافية" أو "الامتداد الحضاري"، أي بما يمكن أن يمثل أساسات صلبة لتقسيم المدى الثقافي الأفريقي. ولقد بدت تلك المحاولات عقيمة حين لم تستطع المساهمة بالتعبير عن مفاهيم مثيرة للجدل، أو حستى مرفوضسة، لأسباب مختلفة، أو لأنها استندت في الأساس إلى مفاهيم مسبقة على صعيد المنهج والنظرية: انتشارية، أو نشوئية معلنة أو مضمرة، أو لاستنادها إلى مفهوم مبهم للعرق وإلى التلازم المبدئي بين الجداية العرقية والجداية الثقافية، الخ. ومن الملاحظ مع ذلك أن الأنماط الثقافية الناتجة عن تلك الأعمال والمستندة إلى دراسة شاملة لأدب تلك المرحلة الاثنوغرافي لم تخلف أي أثر على تطور الدراسات الأفريقية. تلك كانت حال النمطية العرقية - الثقافية التي عرضها س.ج. سيليغمان (1930) في كتابه /عراق افريقيا الذي استمرت طبعاته تتوالى حتى عام 1957، أو حال نظرية التقسيم إلى مناطق حضارية ودوائر ثقافية، أي تلك التي عرضها هـ.. باومان ور.ثورنوالد ود. وسترمان (1940)، او أيضا نظرية التقسيمات الثقافية المناطقية بصورة أشد تصلبا، والتي عرضها مؤلفون وثيقو المعرفة بأفريقيا مثل هرسكوفيتس (1924) وماكيه (1981) أو مُنظر شهير للمقارنة الثقافية مثل ج.ب. موردوك (1959).

أما اليوم فإن التخلي عن اعتماد تلك التقسيمات لم يجعل أفريقيا تكتسب وحدة ثقافية وهمية، ولكنه أتاح على العكس، وبالتوازي مع تقدم المعارف الأثارية والتاريخية، التعرف بشكل أفضل على مراكز حضارية محلية أو مناطقية. ومع ذلك فإننا ما زلنا بعيدين عن فهم لعبة التأثر والتأثير التي تسمح بتشكل مشهد تقافي بالغ التنوع، بغض النظر عن بعض الملامح التى تعتبر أحيانا معايير عالمية للثقافة (التصورات المرتبطة بالأسلاف والأرض والماشَّية الخ.). وهنا أو هناك يبدو التركيز على الأماكن الأثرية التي بلغت فيها الفنون التشكيلية درجة متميزة على أنه الوسيلة الأجدى للشهادة عن وجود وإشعاع تلك المراكز النقافية. ونلاحظ انطلاقا من وجهة النظر هذه أن تطور الفن الأفريقي قد حدث بصورة أساسية في مناطق الغابات: محيط خليج غينيا انطلاقا من أطراف غينيا، ومناطق السودان الداخلية على الضفة اليمني لنهر النيجر، والغابة الاستوائية الأطلسية، وحوض الكونغو. إن هــذه الأفريقــيا السوداء الشهيرة بتماثيلها، والتي تقدمت الدراسات عنها اليوم دون أن تتوصل إلى الكشف عن جميع كنوزها، تنتظم حول عدد من المراكز المناطقية الكبرى التي يعتبر أكثرها غني نطاق بنين (نوك، إيغبو - أوكوو، إيفي، بنين، والثقافة المدعــوة "تسموويدي"، المنطقة تتوالى منذ الابداعات الفنية الرائعة لهذه المنطقة تتوالى منذ القرن الخامس ق.م. وحتى القرن السادس عشر من عصرنا. ثم هناك ممالك الكونغو وبندي وتشــوكوي وكوبا ولوبا (الزائير – أنغولا) والتي تعود أجمل إنجازاتها إلى الفترة ما بين القرنين العاشر والسادس عشر -

إن التقسيمات الثقافية الأفريقية التي هي ثمرة دراسات دؤوبة دامت زمنا طويلا، هي بحاجبة لإعادة نظر على ضوء الحركات الاجتماعية - الثقافية التي عرفتها القارة الأفريقية منذ قرن من الزمن، وإلى جانب الأحداث المعروفة بعمق تأثيرها، هناك عوامل أخرى نذكر منها: التقسيمات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية، دخول اللغات الأوروبية والمفاهسيم الثقافية الغربية، التنصير وتطور الديانات التوليفية، الانتشار الكاسح للإسلام، والمستحول إلى الاقتصاد النقدي وازدهار مفهوم الأجر المادي، وظهور قطاعات زراعية جديدة، الحضرنة، التبدلات العميقة في الملامح الاثنية، أوضاع اللابستقرار السياسي (حروب الاستقلل والحروب الأهلية والنضال من أجل الحصول على الحقوق المدنية الخ.). إن الأنتروبولوجيا تشهد وهي تجابه هذه المتغيرات عن قدرة "التراث" على التوافق مع "الحداثة".

### الدراسات عن أفريقيا

عندما تم وضع اليد الأوروبية، في أواخر القرن التاسع عشر، على معظم قارة أفريقيا، بدا للعيان وجود عدد هائل من اللغات والمجتمعات والتقافات المختلفة. وهكذا أخذت الدراسات الأفريقية تلعب دورا متميزا في تطور الأنتروبولوجيا، ولكن ذلك لا يعني أن أفريقيا كانت أرضا مجهولة، خاصة في نظر الاثنوغرافيا، إذ أن حضارات أفريقيا المتوسطية كانت قد أظهرت البون ما بين أفريقيا "البيضاء" والمناطق الشمالية لأفريقيا "سوداء" لم تتوقف العلاقات ما بينها في يوم من الأيام.

# رحالة ومستكشفون

مهما يكن مقدار الحقيقة في بعض روايات الرحالة، فمن المؤكد أن الأقدمين قد تجاوزوا مضيق جبل طارق وصولا إلى جزر الكناري، وأنه قد ابتدأ اكتشاف الشاطئ

الشرقي لأفريقيا، انطلاقا من مصر، منذ القرن الرابع ق.م. فكتاب رحلة بحر أريتريا الذي وضعه تاجر يوناني من الإسكندرية في القرن الثاني أو الثالث الميلادي يكشف عن معرفة تفصيلية لشواطئ المحيط الهندي الأفريقية والأسيوية. أما مؤلفات أخرى مثل جغرافيا سيترابون (النصيف الثاني من القرن الأول ق.م. - النصف الأول من القرن المسيلادي الأول)، أو التاريخ الطبيعي الذي ألفه بلينوس (القرن الأول للميلاد)، أو التاريخ الطبيعي الذي ألفه بلينوس (القرن الأول غربي مصر وبلاد البغرافي لبطليموس (القرن الثاني)، فإنها تبين بأن الأقدمين لم يعرفوا غربي مصر وبلاد النوبة إلا المناطق الجنوبية المتاخمة لها.

ولكن جغرافية بطليموس، رغم عناصرها الشديدة أو القليلة الغرابة، سوف تكون الساس معارف واضعي خرائط أوروبا المسيحية حتى القرن السادس عشر على الأقل. أما في العالم العربي فسوف بنطلق علماء ورحالة، بدءا من أواخر القرن السابع، ليجمعوا كما هائلاً من المعلومات سيؤدي إلى انبثاق مدرسة جغرافية جديدة افتتحها الخوارزمي في النصصف الأول من القرن التاسع، ولم تزل أعمال ابن حوقل ويعقوب (والاثنان في القرن العاشر) عن النوبة والسودان، والبكري (القرن العاشر) عن غانا، وابن بطوطة على وجه الخصوص (القرن الرابع عشر)عن المناطق السواحلية السودانية الغربية التي استكشفها المقريزي في القرن الرابع عشر وليون الأفريقي في السادس عشر، تشكل مراجع تاريخية فريدة من نوعها حتى أيامنا هذه.

لقد أدى دخول الإسلام إلى نشوء مبكر لمراكز ثقافية عربية - إسلامية في أفريقيا. يعتبر من أهمها وأقدمها، خارج إطار مصر والمغرب، مركز تومبوكتو في أفريقيا الغربية، خلال القرن السادس عشر. في تلك المدينة وتلك الفترة كتب المصنفان اللذان ما زال يرتكز اليهما ما نعرفه عن بلاد السودان في القرون الوسطى: تاريخ الفتاش وتاريخ السودان. أما القرن الأفريقي وساحل لمحيط الهندي فلقد تعرفنا اليهما من خلال مؤلفات محلسية أنسهرها وقاتع قلوة التاريخية (حوالي 1530). ولا يعادل تلك النصوص العربية سوى ما ظهر من مؤلفات في أثيوبيا بدءا من القرن الثالث عشر، ولكن باللغة المحلية عن أخبار الملوك أو أحداث مهمة أخرى، مثل تاريخ عالا للراهب بحري (1593).

أنستج عصر الاكتشافات البحرية الكبرى في أوروبا تجديدا في علم الخرائط، وضعت أولى الخرائط البحرية في جنوى (القرنان الثالث عشر والرابع عشر) ومن قبل طائفة مايوركا اليهودية (القرن الرابع عشر)، وفي أواسط القرن الخامس عشر تجاوز البرتغاليون حدود "المتوسط الأطلسي" (رأس بوخادور في الريو أورو)، وبلغوا قبل نهاية القرن رأس الرجاء الصالح وأنشأوا مراكز لهم على امتداد الشواطئ الأطلسية. ثم ابتدأت منافسة البرتغاليين، بل الحلول مكانهم، من قبل الإنكليز والفرنسيين والهولنديين على وجه الخصوص، هولاء الذين أخذوا على عاققهم تجارة الرقيق التي ازدهرت مع "اكتشاف" المسيركا، ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر أخذ بحارة وتجار ومستكشفون أمسيركا، ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر أخذ بعارة وتجار ومستكشفون ومعلومات. خاصة على الصعيدين الاقتصادي والسياسي – عن مناطق العبيد وبلدانهم ومعلومات. خاصة على الصعيدين الاقتصادي والسياسي – عن مناطق العبيد وبلدانهم عن قارة بقيت حتى نهاية القرن الثامن عشر محافظة على "لغزها" بشكل شبه كامل.

مع القرن التاسع عشر اتخذ الاستكثاف الأوروبي لأفريقيا منعطفا حاسما. عام 1788 تأسست "الييئة الأفريقية" في لندن وأشرفت على رحلة الإيرلندي دانيال هاوتن مونغو بارك ضفاف نهر المتحاولة الأولى لبلوغ مدينة تومبوكتو الرائعة، وبلغ السكوتلندي مونغو بارك ضفاف نهر النيجر (1795-1797) ثم قدم واحدة من أولى قصص الاستكشاف في تلك الفترة: أسفار في مناطق أفريقيا الداخلية (نشر عام 1799، وترجم إلى الفرنسية عام 1800). توفي بارك عام 1805 خلال رحلة ثانية قبل أن يصل إلى تومبوكتو التي سيبلغها أخيرا الفرنسي رينيه كاييه (1828). في نفس الفترة كان موليان يقوم باستكشاف السنغال (1819)، وكان كلابرتون ودنهام وأودني يتجولون في بورنو وبالاد الهاوسا (1822-1824)، والسويسري بوركهارتون ودنهام وأودني يتجولون في بورنو وبالاد الهاوسا ويسبران بعكس مجرى النيل. بين عامي 1850-1855، انطلق الألماني هنريش بارث من طرابلس ليقوم، تحت بشراف بريطانيا العظمى، برحلة استكشاف طويلة بلغ فيها أعماق نطاق النيجر. ويعتبر كتابه رحلات واكتشافات في أفريقيا الشمالية والوسطى (1857-1858) أهم مسرجع على الإطالاق في ميدان المعلومات عن أفريقيا ما قبل الفترة الاستعمارية. ونذكر أيضا اكتشافات الألمانيين رولف في بورنو (1865) وناختيغال في وداي (1869).

تأخر اكتشاف أفريقيا الاستوائية والشرقية عن ذلك. قام المبشران اللوثريان كرابف وربمان برحلة في أفريقيا الشرقية ("اكتشاف" جبل كينيا، عام 1849)، وجمعا في كتاباتهما بين التنصيير والتحليل الألسني. بين عامي 1868 و 1871 استكشف الألماني شوينغورت وادي النيل الأعلى. أما رحلات المبشر السكوتلندي ديفيد ليفينستون (1849-1856 و 1858-1864 على مجرى نير الزمبيز، ثم 1866-1873 في تتغانيقا)، والتي تقاطعت مع رحلات الصحفي الإنكليزي جون ستانلي الذي انطلق في ابره ضمن ظروف معروفة ثم استكشف لوحده أو غندا وحوض الكونغو (1874-1877)، فإنها تبشر بفتوحات قادمة وتندرج بالتالي في إطار المناحرات بين القوى الاستعمارية. والأمر ذاته ينطبق، في الجهة الفرنسية، على رحلات سافورنيان دوبر ازا (1879-1882) الذي هو خصم ستانلي، أو أيضا على بنجيه (حالات سافورنيان دوبر ازا (1879-1882) الذي هو خصم ستانلي، أو أيضا على بنجيه من المؤلفات.

### الاثنولوجيا الاستعمارية

في أو اخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين اجتمعت كل الظروف المناسبة لتشكيل ابتولوجيا أفريقية على خلفية استعمارية كان أغلب ممثليها من رجال الإدارة أو من المبشرين في بداية الأمر. ثم ابتدأت تلك الإنتولوجيا تأخذ تدريجيا وضعية مسيدان دراسة مستقل استجابة لمصلحة الإدارة الاستعمارية في التعرف، بطرق ووسائل مختلفة، على الشعوب التي تبقيها تحت وصايتها. وهي تتنوع في منطقات عملها وفي مناهجها تبعا للإيديولوجيات الاستعمارية التي تخدمها، والمنطقة التي تدرسها، والانتروبولوجيا القومية التي تذوب فيها.

لقد درجت العادة في فرنسا على اعتبار نظام الإدارة غير المباشرة سببا لتقدم الدراسات البريطانسية، وهو ما كان محسوما في الخمسينيات من القرن العشرين، على سائر الانتروبولوجيات الأخرى في ميدان الأبحاث الاستفراقية. وعدا عن أن التمييز بين

نمطين للإدارة كان شديد التحجر، فإن بإمكانه أن يبرر، على العكس، إيجاد صلة ضرورية ما بين حاجات المعارف الإنتولوجية والإدارة المباشرة. والواقع أن الإدارة البريطانية قد ابستدات في الثلاثينيات بالاهتمام بالانتروبولوجيا لتحقيق غاياتها (كوبر، 1983). ولكن الحالات النافرة لإداريين - إنتولوجيين بريطانيين، من أمثال رس. رتاري أوميك أو تاليبوت، أو لأنتروبولوجيين متعاقدين مع الإدارة، مثل س.ج. سلبيغمان أو شابيرا، تبقى قليلة، بينما نجد ما يقابلها عند الفرنسيين، أمثال م.دو لافوس وت. توكسيه و ه. لابوريه وك. مونتاي وغيرهم.

يجدر بسنا البحث عن أسباب تقدم الأنتروبولوجيا البريطانية في الظروف المؤسساتية المناسبة: إن الأنتروبولوجيا موجودة في بريطانيا العظمي كميدان أكاديمي مسمنقل مسنذ عسام 1870، وهسى بالتالسي قادرة على شمول وتوجيه تطور الانتولوجيا الاستعمارية، وتعتمد الأبحاث الاستفراقية الإنكليزية في الأساس على جامعات البلد (كمبريدج وأوكسفورد ومدرسة لندن العليا للدراسات الاقتصادية والمدرسة العليا للدراسات الشرقية والأفريقية) وجامعات أفريقيا الجنوبية (جامعة الكاب التي أنشأ فيها رادكليف -براون، منذ عشرينيات القرن، مدرسة الدراسات الأفريقية، وجامعة جوهانسبرغ التي صدرت فيها مجلة دراسات البانتو المعروفة اليوم باسم الدراسات الأفريقية، ثم جامعات المستعمرات والمحميات (فريتاون منذ 1877، وأكرا و لاغوس وكمبالا ونيروبي). وقد انتظمت تلك المراكز ضمن "المؤسسة الملكية للأنتروبولوجيا" (1906) التي صدرت عنها جريدة ومجلة الرجل (Man) حيث تحتل الأنتروبولوجيا الاستفراقية مكانة خاصة. عام 1926 تأسست في لندن "المؤسسة الأفريقية العالمية" (١٨١) التي ستبقى فيما بعد هيئة بريطانسية حصرية وستدعم الدراسات الميدانية وتلعب دورا رئيسيا في نشوء ميدان الاستغراق بفضل مجلتها أفريقيا (Africa) ونشاطها المتميز في إطلاق المشاريع الجماعية ونشر أعمالها، مثل السلسلة (المكتملة عن أفريقيا الإنكليزية) التي تعرض "الدراسات الانتولوجية الإحادية" (ethnological surveys) أو المقارنة (خاصة النظم السياسية الأفريقية تحت إشراف م.فورتيس وإ.إ.ايفانز - بريتشارد عام 1940، أو الأنماط الأفريقية للقرابة والسزواج بابسسراف أ.ر. رادكلسيف - براون ود. فورد، عام 1950). وفي أفريقيا ذاتها أنشئت مؤسسات أبحاث مثل مؤسسة رودس-ليفنستون (لوساكا، 1938) التي سيظهر فيها نفوذ م غلوكمان، و "مؤسسة أفريقيا الشرقية للدراسات الاجتماعية" (كمبالاً، 1950) حول ا.ا.ريتشار دز .

في الجانب الفرنسي أنشئت تحت رعاية الدولة "هيئة الدراسات التاريخية والعلمية" (دكار، 1916) التي كان من أهم إنجازاتها إصدار النشرة (Le Bulletin) المتخصصة في العلوم الطبيعية والاجتماعية. ولقد توالى هذا التوجه المزدوج مع "المؤسسة الفرنسية لأفريقيا لأفريقيا السوداء" (دكار، 1939، والتي أصبحت فيما بعد "المؤسسة الأماسية لأفريقيا السوداء" ذات الانتماء السنغالي) ومع النشرة الجديدة، وريثة السابقة التي صدرت بالتواؤم مع ملاحظات أفريقية وعدد من السلامل الأخرى، مثل أعمال وذكريات. أما في باريس فقد انتظمت داخل "جمعية المستفرقين" (1930) وحول الصحيفة الصادرة عنها (1931)، مجموعة مستفرقين تحت راية م.غريول ضمت التولوجيين وخبراء متاحف ورجال إدارة ومبشرين ورحالة. وتظهر بدايات ثلاثينيات القرن العشرين كنقطة مفصلية في تاريخ

الاستفراق، سواء في بريطانيا العظمى أو في فرنسا، حيث نشأت النولوجيا جديدة على أثر "بعثة دكار – جيبوتي" (1931-1933) بإشراف غريول، والتي تشكل أعمالها عن شعب الدوغون بداية تقليد أنتروبولوجي ديني ما زال خصب النتائج.

أما المانسيا مما بعد 1918 فلم تكن غائبة عن الدراسات الأفريقية، ولكن لم يكن لألمانسيا باحستون ميدانيون ولم تحقق الأنتروبولوجيا فيها سوى تقدم طفيف في مفاهيمها. ويمستل نشاط "مؤسسة فروبينيوس" في فرنكفوت استمرارا لتوجه نشأ مع الانتشارية، كما يمثل ذلك الدور الذي لعبته ضمن الأنتروبولوجيا ذات اللغة الألمانية مجلة أنتروبوس التي أسمها الأب ويلهلم شميدت في فيينا عام 1906.

الأنتروبولوجيا البلجيكية من جهتها ولدت مع استعمار الكونغو، أرض التاج التي أضيفت البها، بعد عام 1918، المحميات التي كانت تابعة لألمانيا قبل ذلك، في بوروندي ورواندا. ولقد تمثلت بداية في التولوجيا "تطبيقية" وثيقة الصلة بالإدارة. ولم يزل ذلك الستوجه حاضرا في أعمال " مؤسسة البحث العلمي في أفريقيا الوسطى" التي أنشنت عام 1947، شم أصبحت إحدى أهم نقاط ارتكاز الأنتروبولوجيا البلجيكية مع المؤسستين الكبيرتين لمتحفي ترفويرين وليوبولدفيل/كنشاسا.

#### خمسينيات القرن العشرين: منعطف؟

بعد الحرب العالمية الثانية، ساهمت عوامل عديدة في تعديل مشهد الدراسات الاستفراقية. كان ذلك في زمن التحرر من الاستعمار. فبعد دول أفريقيا البيضاء (ليبيا، 1951؛ المغرب وتونس، 1956) نال الشاطئ الذهبي استقلاله تحت اسم غانا. وما هي إلا بضع سنوات حتى كان الاستعمار قد زال من أفريقيا بصورة شبه تامة. ولقد تواكب ظهور مفهوم "العالم الثالث"، عام 1955، مع التنبه إلى واقع "التخلف" الذي كشف عن حقيقة عالم استعماري وصل إلى نهاية تاريخه. أصبح وضع المجتمعات الأفريقية محددا منذ ذلك الوقت بعوامل جديدة: سياسية (ظهور القوميات، واستراتيجيات القوى العظمى، الخ.) واقتصادية – اجتماعية (الهجرة من الريف، نمو المدن، الخ.)، مما أحدث تشويشا في الثقافات "التقليدية".

لم يكن في وسع الأنتروبولوجيا ألا تأخذ في الاعتبار قضية "التغيير" المطروحة في الواقع منذ نهاية الثلاثينيات، وفي أغلب الأحيان في تعابير تندرج ضمن التناقض ما بين التقلسيد" و"الحداثة"، على السنة علماء الأنتروبولوجيا البريطانيين بعد شابيرا و غلوكمان. وقد أتاح نضوج الأنتروبولوجيا البريطانية لها بأن تحيط بتلك المعطيات الجديدة للبحث. هذا ما ظهر خلال المؤتمر العالمي الأول للمؤسسة الأفريقية العالمية الذي نشرت أعماله عام 1959 تحت إدارة أساوثال، تحت عنوان المتغيرات الاجتماعية في أفريقيا الحديثة". كمسا لعبت بريطانيا العظمى دورا أساسيا في تطور البحوث التاريخية عن أفريقيا، وذلك انجساز كبير في الستينيات التي افتتحت بإطلاق صحيفة التاريخ الأفريقي. وما الانتهاء حديثا من وضع موسوعة كمبريدج عن تاريخ أفريقيا (ثمانية مجلدات، 1975– 1986) سوى دلالة عن حجم العمل المنجز.

أما الواقع المؤسساتي للبحث الاستفراقي الفرنسي فلقد ابتدأ بالتغير ابتداء من الخمسينيات مع انفتاح "المركز الوطني للبحوث العلمية" على البحث الأنتروبولوجي، ومع المكانة الهامة التي خصصها "مركز البحث العلمي والتقني لما وراء البحار" لجغرافية

أفريقيا وعلم اجتماعها، ومع تنظيم تعليم استفراقي موجه لإعداد الباحثين في الشعبة السادسية من المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (التي أصبحت اليوم "مدرسة الدراسات العليا في العليا في العلوم الاجتماعية).

ساهمت شلاث تيارات بتنشيط الاستفراق الفرنسي في تلك الفترة، وهي لم تزل مستمرة حتى أيامنا هذه بصورة ما.

عام 1955، أعطى ظهور علم الاجتماع الراهن الفريقيا السوداء لجورج بالاندييه صحفة الريادة لمدرسة أنتروبولوجية جديدة لا تقيم حواجز بين هذا العلم وعلم الاجتماع، وتستلهم الكثير من الأنتروبولوجيا البريطانية، وتعمل على تشكيل أنتروبولوجيا اقتصادية وسياسية الأفريقيا "الحديثة" مساهمة في أخذ قضايا النمو بعين الاعتبار. نشأ هذا التيار بدايسة في "المدرسة التطبيقية للدراسات العليا" التي تميزت بتعليم الاستفراق مع بالاندييه وب. ميرسييه وج. ماكيه والجغرافي جسوتيه، والتي تتشر منذ عام 1960 أوراق الدراسات الأفريقية. ولقد ساهمت الأهمية التي أعطاها هذا التيار للقضايا المعاصرة بأن تستجلب السيها، في الإطار الإيديولوجي والسياسي لتلك الفترة، باحثين ينتمون إلى الماركسية، فأخذ هؤ لاء يجهدون في أن يُدخلوا إلى الأنتروبولوجيا مخططات بحثية جديدة الماركسية، فأخذ هؤ لاء يجهدون في أن يُدخلوا إلى الأنتروبولوجيا مخططات بحثية جديدة الواسعة الاستمام الأنتروبولوجيين بالتاريخ الأفريقي، تلك الحركة التي يرتبط ازدهارها بأعمال ي. بيرسون. كما أنها تدين لدك. مياسو بأنه هو من أطلق في السبعينيات حركة بفكير جماعية حول قضايا مثل التجارة عن مسافات بعيدة والعبودية والحرب وقيام الدولة وافتوحات والثورات ضد المستعم، الخ.

لا يجدر القول رغم ذلك بأن الأنتروبولوجيا الفرنسية خاضعة لازدواجية قطبين، وذلك عداد ببساطة إلى كون تطور الانتروبولوجيا في فرنسا متلازما إلى حد كبير مع بنديوية ليفي سنتروس. فمن هذا الينبوع انطلقت سلسلة من الأعمال التي اهتمت بموضوعات بالغدة التنوع مثل القرابة والتنظيم الاجتماعي والنظم السياسية والطقوس الدينية والمنظومات الرمزية والتاريخ الأسطوري والأدب الشفهى وغيرها.

منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية، لم تعد الأبحاث الاستفراقية مقتصرة على البلاان الاستعمارية القديمة، حتى وإن كان تأثير الأنتر وبولوجيا البريطانية والفرنسية ظاهرا من خلل تبارات مرتبطة بها وموضوعات استأثرت باهتماماتها. فلقد تطورت في الولايات المستحدة وكهندا، حول مراكز جامعية كبرى للأبحاث (مثل "مركز بوسطن للدراسات الأفريقية") أنتر وبولوجها شهديدة الاهتمام بقضايا تاريخ أفريقيا السياسي والاقتصادي وبالتطورات المعاصرة. وفي فترة أقرب إلينا، قام باحثون يابانيون، من جامعة كيوتو على وجهه الخصوص، بدراسات عديدة في أفريقيا. أخيرا، ومنذ عهد الاستقلال، وخاصة في الجامعات الناطقة بالإنكليزية في نيروبي ولاغوس وكانو ولوساكا وغيرها، وبدرجة أدنى في جامعهة دكار، تطورت دراسات قام بها أفارقة تصب اهتماماتها على المعرفة العلمية

(تاريخ أفريقيا العام الذي نشر باشراف الأونيسكو ابتداء من العام 1980 للطبعة الفرنسية) وعلى المتغيرات الاجتماعية الراهنة.

ب. بونت وم. ايزار

BALANDIER G., 1955, Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale, Paris, PUF.- BALANDIER G. et MAQUET J. (éd.), 1968, Dictionnaire des civilisations africaines, Paris, Fernand Hazan.- BAUMANN H., THURNWALD R. et WESTERMANN D., 1940, Volkerkunde von Afrika (trad. fr. partielle: H. Baumann et D. Westermann, Les peuples et les civilisations de l'Afrique, suivi de Les Langues et l'éducation, Paris, Payot, 1948)- Cambridge History of Africa, 8 vol., 1975- 1986, Cambridge, Cambridge University Press. - COPPENS Y., 1983, Le singe, l'Afrique et l'homme, Paris, Fayard.- COQUERY-VIDROVITCH C. et MONIOT.H., 1974, l'Afrique noire de 1880 à nos jours, Paris, PUF.- CURTIN P. D., 1969, The Atlantic slave trade. A census, Madison, Milwaukee et Londres, The University of Wisconsin Press.- DALBY D., 1980, "Carte linguistique de l'Afrique", in J. Ki-Zerbo (éd.), Histoire générale de l'Afrique, t. I. Méthodologie et préhistoire africaine, Paris, Jeune Afrique/Stock/UNESCO.- ECHARD N. (éd.),1983, Métallurgies africaines. Nouvelles contributions, Paris, Société des Africanistes.- FORTES M. et EVANS-PRICHARD E.E.(eds), 1940. African political systems, Londres, Oxford University Press (trad.fr. Systèmes politiques africains, Paris, PUF 1964).- GREENBERG J., 1980, "Classification des langues de l'Afrique" in J. Ki- Zerbo, op.cit. - GUTKIND P.C.W. et WATERMAN p. (eds), 1977, African social studies. A radical reader, Londres, Heinemann.- HARLAN J.R., DEXET J.M. et STEMLER A. (eds), 1976, Origins of African plant domestication, Paris, La Haye, Mouton,- HISKETT M., 1984, The development of Islam in West Africa, Londres, Longman- Histoire générale de l'Afrique, 8 vol. dont 4 parus en français: 1 et 11, Paris, Jeune Afrique/Stock/UNESCO,1980, IV et VII, Paris, UNESCO/Nouvelles éditions africaines, 1985 et 1987. - HOPKINS A.G., 1973, An economic history of West Africa, Londres et New York, Longman et Columbia University Press,-KERCHACHE J.PAUDRAT J.-L. et STEPHAN L., 1988, L'art africain, Paris, Mazenod. - KUPER A., 1983, Anthropology and anthropologists. The modern British school, Londres, Boston, Melbourne et Henley, Routledge et Kegan Paul.-LECLERC G., 1972, Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de Pafricanisme, Paris, Fayard. - MAQUET J., 1981, Les civilisations noires, Paris, Horizons de France.- MAUNY R., 1961, Tableau géographique de l'Ouest africain au Moven Age d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie, Dakar, Institut français d'Afrique noire.- M'BOKOLO E., 1985, L'Afrique au XXe siècle. Le continent convoité, Paris, Le Scuil.- MURDOCK G.P., 1959, Africa. Its peoples and their culture history, New York, Toronto, Londres, McGraw-Hill.- NORDMANN D. et RAISON J.- P. (cd.), 1980, Sciences de l'homme et conquête coloniale. Constitution et usages des sciences humaines en Afrique (XIXe-XX' siècles), Paris, Presses de l'Ecole normale supérieure. - POIRIER R. (éd.), 1972, Ethnologie régionale, Paris, Gallimard, 2 vol.; t. II, Afrique-Océanie, 1978.- RADCLIFFE-BROWN A.R. et FORDE D. (eds), 1950, Africon systems of kinship and marriage, Londres, Oxford University Press (trad. fr. Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique, Paris, PUF, 1953). - SELIGMAN C.G., 1930, Races of Africa, Londres, Oxford University Press (trad. fr. Les races de l'Afrique, Paris, Payot, 1935).

ت تكون أفريق يا الجنوبية من مسطح قاري تحيط به البحار من الجنوب والشرق والغرب. أما لجهة الشمال فتصل حدوده تقريباً إلى أنهار الزامبيز وأوكوانغو وكونان. وهي تشمل الدول المعروفة الديوم بجمهورية أفريقيا الجنوبية وبوتسوانا وليسوتو وسوازيلاند وناميبيا وزمبابوي، إضافة إلى القسم الجنوبي من موزمبيق؛ ويضاف إليها أحيانا شمال الموزمبيق والملاوي وزامبيا وأنغولا.

إذا ما عدنا إلى المعطيات الثقافية أو الاقتصادية أو السياسية نجد أن معنى ذلك المستجمع ليس واحدا. فأفريقيا الجنوبية ليست مفصولة عن باقي القارة بحدود لغوية أو تقافية. وإذا نظرنا إليها كوحدة اقتصادية وجدنا أنها تمتد حتى أنغولا والزائير وملاوي، سواء في تاريخها (عبر الشبكات التجارية ما بين مناطقها)، أو حاضرها (ارتباط معيشي للدول الاعضاء في "مجلس التعاون والتنمية في جنوب أفريقيا" بجمهورية جنوب أفريقيا). وعلمي الصعيد السياسي تتوزع الروابط بين عدة معسكرات يضم كل منها بلدانا شمالية: فجمهوريسة أفريقيا الجنوبية تتجابه مع دول "خط الجبهة" (أنغولا وبوتسوانا وزمبابوي وزامبيا وموزمبيق، وحستى تتزانيا)، بينما تحاول دول صغيرة، مثلا ملاوي وليسوتو وسوازيلاند، والموزمبيق إلى حدً ما، أن تتكئ، رغم حرصها على الحياد، على جمهورية أفريقيا الجنوبية سعيا إلى تنمية اقتصادها الذاتي.

لقد تأخر على العموم جمع المعطيات عن التنظيم الاجتماعي والسياسي، وعن المعتقدات والقرابة والرواج والتربية والقانون والمظاهر الأخرى لمجتمعات جنوب أفريقيا؛ إذ تسم ذلك في القرن العشرين بعد أن كانت الحياة "التقليدية" قد تعكرت إلى حد كبير، ما تم جمعه كان في الغالب إذن نوعاً من إعادة تركيب ذات قيمة محدودة. لقد ساهم علماء الأنتروبولوجيا الاجتماعية، وعلماء الاثنولوجيا على وجه الخصوص، بتقديم صورة جسامدة عن الاختلافات الثقافية عبر تشكيلهم لمجموعات "عرقية" ولغوية و"إثنية" و"قبلية" وغيرها ضمن وحدات اجتماعية - ثقافية متمايزة، ولقد أهملوا احتساب السيولة التي ميزت المجتمعات الأفريقية الجنوبية على امتداد تاريخها والمتغيرات التي لحقت بتلك المجتمعات خسلال القرون الخمسة الأخيرة بفعل احتكاكها مع أوروبا والفتوحات الاستعمارية، ثم انتشار التصنيع ونمو المدن خلال القرنين الأخيرين.

شيئا فشيئا، نشأ في أفريقيا الجنويبة، وفي روديسيا الجنوبية حتى عام 1980، نظام اجتماعي مرتكز على الاختلافات الاعتباطية بين "الأعراق" وحاصر لكل السلطات بسين"، ولقد بلغ به الأمر أن دمج إيديولوجيا التمييز العنصري بنظام حكم استبدادي كان على رأسه "الحزب الوطني" في جنوب أفريقيا. اقتصرت التحركات السكانية حينها على هجرة اليد العاملة وأنشئت "أحياء العبيد"، التي أطلق عليها معارضو الفرز العنصري اسم "سجون البانتو"، في نهاية الخمسينيات على يد رئيس الوزراء فيرورد ومستشاره عالم الانتولوجيا أيسلن، لتكون مستعمرات " قبلية " ريفية يجد أغلب سكانها أنفسهم مجبرين على الهجرة المؤقتة في سبيل إيجاد العمل. لم يكن التناغم الاثني مؤكدا في تلك "الدول القومية" العشرة (ستة ذات استقلال داخلي، كوازولو وكوانديبيلي وأوغوا وغزانكولو وليبوا وكينوان، وأربعية ذات استقلال شكلي: ترانسكي وسيسكي وبوفوتاتسوانا وفندا) ذات

المحدود المصطنعة والتي كان مسؤولوها السياسيون يطالبون على الدوام بشرعية تعطيها لهم التقاليد، دون أن يتمكنوا من الحصول عليها.

## شعوب ولغات أفريقيا الجنوبية

يتجاوز عدد سكان أفريقيا الجنوبية اليوم الخمسين مليون نسمة دون شك. يعيش 33 مليون منهم في جمهورية أفريقيا الجنوبية ("إتحاد جنوب أفريقيا" سابقا)، و 0،7 مليون في سو ازيلاند، وخمسة ملايين على الأقل في جنوب موزمبيق. غالبية أولنك السكان هم من أصل أفريقي. ومن الناحية اللغوية فهم يتحدثون إما لغة خويسان وإما اللهجة الجنوبية من لغيات البانية وأما اللهجة الملايين التسعة المتحدرين من أصول أوروبية ومختلطة (الملونيون) فهم يتكلمون الأفريقانية التي تتنامى منافستها للإنكليزية التي هي بدورها لغة هنود جنوب أفريقيا. ولكن هذه الأقلية الهندية الأصل تتكلم أيضا لغات درويدية أو لغات هندية أخرى.

ويتحدر السكان الناطقون بلغة خويسان من شعب محلي تعود جذوره في أفريقيا الجنوبية والشرقية إلى ملايين السنين. خلال العشرة آلاف سنة الأخيرة وجدت تلك الشعوب نفسها مدفوعة باتجاه البيئة الطبيعية الهشة لصحراء كلاهاري لتحل مكانها شيئا فشيئا شعوب زنجية ناطقة بالبانتو، وقادمة على ما يبدو من أفريقيا الوسطى، وهي شعوب أكثر عددا ومم تلكة لتقنيات زراعية ورعوية أجدى مما يمتلكه أولئك الصيادون القطافون. واليوم لم يبق من الخويسان أكثر من خمسين ألفا في أفريقيا الجنوبية، وهم يستوزعون ما بين سان ("البوشمان") وخواخوان ("الهوتانتوت")، ولقد طور هؤلاء الأخيرون نمط حياة رعوي.

على الصعد اللغوي، يتوزع سكان أفريقيا البانتو إلى أربع جماعات: شمالية (الشونا والزيرورو والمنياكا) ووسطية (فندا، سوتو، بيدي وتسوانا) وغربية (هيريرو وهمبا وأوفمبو) وشرقية (تونغا ونغوني: وداخل مجموعة نغوني هناك فئات الخوسا والسروازي، كما أن هناك جماعة من النغوني في تراتسفال تضم فئات نديبيلي وتسونغا وماتابيلي).

# التطور التاريخي

بصورة عامة، كانست هناك مبادلات عديدة بين الصيادين القطافين (شعوب التنقيب) والرعاة والمزارعين. فلقد لعب هؤلاء الأخيرون الذين كانوا يصنعون المعادن (الحديد والنحاس والذهب) دورا كبيرا عبر إنشاء تشكيلات سياسية هرمية وثابتة إلى حدً ما. لقد توزعت أفريقيا الجنوبية عبر قرون طويلة بين مجموعات سياسية عديدة تشمل واحدتها عدة قرى وتسمى مقاطعة أو "زعامة"، أو أحيانا " ممالك" تتميز بهرمية اجتماعية صلبة. وكان " الزعماء" والملوك الملاكين الكبار للماشية والمستحوذين على مردود هيبتهم النذي يحصلون عليه من التجارة ما بين المناطق (الرقيق والبنادق والملابس والذهب، الخ.). ولكن تلك التشكيلات الممركزة كانت في حالة تفسخ وإعادة تشكل دائمة، وقليلة هي التسي السياطية، والعدائدة إلى المريقة في أفريقيا الجنوبية، والعدائدة إلى ما بين القرنين العاشر والثاني عشر (مابونغوبوي، توستوي، الموستوي، شوشونغ، ليتل ماك، مانغوا هيل) تشهد على درجة عالية من التمركز السياسي والهرمية الاجتماعية، وذلك مرتبط حتما بمرحلة ازدهار ملحوظ لتربية الماشية و/أو

الـتجارة. ويمكن رؤية الأشكال الأشد تعبيرا عن تمركز السلطة في هضبة زمبابوي: لقد كانـت مديـنة زمـبابوي العظمى مرتبطة بدزينة من المراكز الأصغر، والمحصنة هي الأخرى، مما يدل على مراكز إقامة الزعماء المحلبين.

ابتداء من أو اخر القرن الثامن عشر، أصبح من الممكن تحليل الفتوحات العسكرية وقيام السدول الناتجة عنها كأجوبة على ضغوطات الأوروبيين المتنامية. ولقد استطاعت نفس العوامل البينية أو الديمغرافية أو حتى السياسية تسهيل قيام تلك التجمعات والتسبب، على الصعيد الإقليمي، بتأجيج مناخ من العنف الذي تميز به الثلث الأول من القرن التاسع عشر. ففي تلك الفترة تجسدت لدى الأوروبيين فكرة تقول بأن هناك مساحات شاسعة من الأراضي الخصيبة غير مأهولة ولا تنتظر سوى قدوم مستعمرين من إنكلترا أو مدينة الكاب، وضمن ذلك الإطار لعبت صورة الزولو المضخمة التي قدمت ذلك الشعب على أنسه محسب للفتوحات وشديد البأس وكاره للبيض دورا هاما في إخفاء حقيقة واقع اجتماعي- سياسي بالغ التعقيد.

وهكذا فإن كونفيدر السية بيدي التي ظهرت إلى الوجود قبل قيام دولة الزولو العسكرية قد نشأت على قاعدة إرساء أرستقر اطبية محاربة لروابط القربي. فيكون استخدام القدوة العسكرية، والإشراف على تنظيم الزيجات والمبادلات، والاستحواذ على قطعان المواشي من قبل من يمتلكون زمام السلطة، هي من مواصفات تسلط قبائل نياكا وتمبي، وترتبط بهولاء عشيرة نغوان - دلاميني التي أقامت دولة سوازي المركزية في إطار المحاولات الأوروبية للسيطرة على خليج ديلاغوا وعلى الطرق التي تنطلق منه باتجاه الداخل. وكما في حالة الزولو، فلقد نشأ شعب ودولة سوازي من الفتوحات العسكرية، ولكن السوازي تميزوا عن الزولو بأنهم عرفوا كيف يفاوضون نظام الانتداب البريطاني على تأمين طرق تحركهم، وكيف يستقيدون من ذلك في عهود وعقود الزواج مع أشخاص على تأمين طرق تحركهم، وكيف يستقيدون من ذلك في عهود وعقود الزواج مع أشخاص من قبائل يكونوا قد أخضعوها. وكما يصف هـ.كوبر (1947)، فإن دولة السوازي تبدو معارمة. وتتجسد السلطة برجل يعطي المكانة الأولى من حوله للنساء: الزوجات الملكيات صارمة. وتتجسد السلطة برجل يعطي المكانة الأولى من حوله للنساء: الزوجات الملكيات ووالدة الملك التي تلعب دورا بالغ الأهمية، خاصة في مراحل انتقال السلطة.

لقد تشكلت كونفيدير السية نغواتو في القرن التاسع عشر من شعوب ناطقة بلغة تسوانا في بوتسوانا الحالية كجواب على الأحداث التي كانت تعصف بأفريقيا الجنوبية وتتسبب بتهجير السكان نحو مناطق حصينة نسبيا (ليسوتو) أو ذات بيئة عصية بالكامل (نغواتور). ولقد كانت شعوب النغواتو منتظمة ضمن طبقات اجتماعية كبيرة تضم فئات مستفاوتة داخلية الزواج (النبلاء والمحاربون والمهاجرون والعبيد بالوراثة). وتمثل دولتا ليسوتو ونديبيلي نموذجين آخرين للمركزية السياسية التي عرفتها فترة الاضطراب التي شسهدها القرن التاسع عشر، ولقد استمرت نديبيلي كملكية عسكرية استقبلت كثيرا من اللاجئين الذين أصبحوا أساس أمة الباسوتو. تسبب الدخول الأوروبي بتدمير تلك المملكة، المستما السياسي، المناعت ليسوتو ومملكة سوازي إنقاذ الأسس التي قام عليها نظامهما السياسي، بسبب انضوائهما تحت الحماية البريطانية.

أمسا اللوبيدو (أو "لوفيدو") التي يعود قيامها إلى مطلع القرن التاسع عشر، فهي تنتمي إلى نموذج "ملكبة مقدسة" نشأت من ضم جماعات أبوية القرابة مرتبطة فيما بينها

بفعــل "مبادلة النساء بالمواشي". وتتربع على رأس المملكة " ملكة المطر" التي لا ترتبط بسزواج شــرعي ولكنها تساكن واحدا من أقاربها. وللملكة زوجات عديدات. وفي بعض الظروف كان يتوجب على ملكات اللوبيدو أن يضعن حدا لحياتهن.

"السزولو" هو اسم منطقة صغيرة من الناتال. في فترة حكم بعض زعمائها العظام، دنفسوايو وشاكا ودنغان ومابندي وستسوايو، أصبح سكانها نواة أشهر دول أفريقيا الجنوبية. قام كل من دنفسوايو وشاكا على التوالي بإخضاع العشائر والقبائل والمجموعات الأخرى الناطقة بلغة نغوني، ثم تم تتظيمها في مملكة تضم جماعات أبوية القرابة خاضعة لحكم إداري ذي طبيعة عسكرية. كان الرجال موزعين حسب فئات السن وضمن فرق تضم الأعضاء غير المنزوجين من مختلف الفنات. وكان للملك دور ديني مرتبط بطقوس الخصب وبتقديس الأجداد. بعد عقود من الصراع الذي توصلت فيه أحيانا إلى الانتصار على الإنكليز، دمرت مملكة الزولو نهائيا عام 1879.

عــام 1900 كانت شعوب أفريقيا الجنوبية خاضعة لبريطانيا العظمى أو لألمانيا أو للبرتغال ولم يعد للتشكيلات السياسية ما قبل الاستعمارية من وجود إلا في الانضواء، عبر أنماط مختلفة، تحت السلطة الإدارية للمستعمر.

أما البحوث الأنتروبولوجية فإنها بقيت لزمن طويل أسيرة رؤية ماضوية أو لازمنية للتقاليد والمؤسسات التي شهدتها في "الأمداء القبلية"، ولكنها قد اعتمدت خلال العقود الأخيرة وجهة نظر مختلفة. إن الدراسات التاريخية والمقارنة تعيد إلى الأذهان رؤية أكثر توحدا وتناغما لأفريقيا الجنوبية. وتبرهن هذه الأعمال عن وجود مؤسسات مشتركة ما بين مختلف المجتمعات ساهمت باندماجها ضمن تشكيلات اجتماعية أوسع والمثل الأوضح على ذلك هو تقديمات الزواج وقواعد المصاهرة التي يمكن أن ينتج عنها في الوقت ذاته تعاضد وهرمية في المجتمع (أكتوبر، 1982)؛ كما أن طقوس التكريس والتظيمات المرتكزة إلى فئات السن قد لعبت دورا مماثلا.

في الوقت الراهن لم يعد أي من المجتمعات الأفريقية الجنوبية يعيش اقتصاد عيش الكفاف، باستثناء حالات الحروب الأهلية التي تعصف بالمنطقة، خاصة في مناطق عديدة مسن الموزمبيق وفي بعض مناطق أنغولا. في جمهورية أفريقيا الجنوبية وناميبيا وزمسبابوي، أصبحت مناطق شاسعة مخصصة للزراعة الحديثة ويستخدم فيها عمال ماجورون، بينما أضحت مناطق التجمعات العمالية السابقة عرضة لسوء الاستثمار بفعل افستقارها إلى اليد العاملة، فهجرة العمال وانخفاض الاستثمارات أنتجت تدنيا في المداخيل وانخفاضا في إنتاج الأرض. اليوم غالبية سكان الجنوب - سود أو خلاسيون أو أسبويون أو بسيض - أصبحت تقيم في المدن. وهي تستخدم من قبل القطاعات الوسطى أو السفلى من اقتصاد رأسمالي حديث، أو القطاع "اللامحدد" (التجارة الصغيرة أو النقليات).

#### ب سكالنيك

BOONZAIER E. et SHARP J. (eds), 1988, South African Keywords. The Uses and Abuses of Political Concepts, Le Cap, David Philip. — COERTZE P.J., 1983, Die Afrikanerfolk en die Kleurlinge, Pretoria, Haum. — HALL M., 1987, The Changing Past. Farmers, Kings and Traders in Southern Africa, 200-1860, Le Cap, David Philip. — HAMMOND — TOOKE W.D. (ed.), 1974, The Bantu-speaking Peoples of Southern Africa, Londres, Routledge et Kegan Paul. — HUNTER M.,

1936, Reaction to Conquest: Effects of Contact with Europeans on the Pondo of South Africa, Londres, Oxford University Press.- KRIGE E. et COMAROFF J. (eds), 1981, Essays on African Marriage in Southern Africa, Le Cap et Johannesbourg, Juta.- KUPER A., 1982, Wives for Cattle. Bridewealth and Marriage in Southern Africa, Londres, Routledge et Kegan Paul. - KUPER H., 1947, An African Aristocracy Rank among the Swazi, Londres, Oxford University Press.- LEVITAS B., 1982, Ethnology. An Introduction to the Peoples and Cultures of Southern Africa, Le Cap, Oxford University Press. - MEILLASSOUX C., 1979, Les derniers Blancs: le modèle sud-africain, Paris, Maspero; 1988, Verrouillage ethnique en Afrique du Sud, Paris, UNESCO/OUA.

Afrique australe

أفريقيا الجنوبية. الدراسات الحالية عن أفريقيا الجنوبية.

في أفريقيا الجنوبية، التي هي الموضوع الأساسي هنا، يرتبط تاريخ الانتولوجيا والأنتروبولوجيا ارتباطا وشيقا بتاريخ التمييز والفرز العنصريين، من هنا كان نشوء التنولوجيا أفريقانية ركزت بصورة خاصة على ظواهر التمييز العرقي، وأيضا على تناغم وتماثل الجماعات و"الأعراق" التي كانت تعمل على تشكيلها أواليات خاصة، كونت تلك الانتولوجيا أداة هندسة اجتماعية تعمل على تصور وإنشاء تجمعات البانتو، بينما كان تراث الأنتروبولوجيا الاجتماعية ينتج أعمالا نال بعضها شهرة دفعت بمؤلفيها (ماكس غلوكمان، هيلدا كوبر، ج و جل. كوماروف) إلى الهجرة.

ورغم أن الأنتروبولوجيا قد ألقت الضوء على التهجير والأوضاع المضطربة التي عاشتها الشعوب الملونة، فإنها تبقى في الأساس علما أوجده البيض لدراسة السود. لقد أنتج علماء الأنتروبولوجيا، في سياق التراث المنهجي البريطاني، دراسات إحادية عن المجتمعات الريفية وعن التأثيرات المحلية لهجرة اليد العاملة، ولكن الأبحاث عن الحداثة الأفريقية الجنوبية كانت بصورة عامة من حصة العلوم الاجتماعية جغرافيا، علم اجتماع، علم سياسة التي هي مؤهلة أكثر من الأنتروبولوجيا لإلقاء نظرة فاحصة وناقدة على وضع الأشياء الراهن. هكذا أصبحت المهمة التي كانت تتصف بها الأنتروبولوجيا التاريخية نقع على عاتق المؤرخين بخصوص الفتوحات الاستعمارية تحديدا وعلماء الأثار. ضمن هذا الإطار، تبقى معرفتنا بالثقافات المسماة "تقليدية" محدودة جدا في لحظة تبحث الأنتروبولوجيا فيها عن درب لها بين الأجوبة المفترض إعطاؤها لمطالبات محتملة ذات خلفية قومية من قبل شعوب ما بعد الفرز العرقي من جهة، ومن جهة أخرى التوجه المشترك نحو من عن قبل الشعوب المحلية.

ولكن جولمة أفق على الدراسات الحديثة عن أفريقيا الجنوبية تجعلنا نركز على اعمال أ.د. شبيغل ود. ويبستر (الذي اغتالته السلطة السياسية عام 1989) وك. موراي عسن التغيير الاجتماعي، وو .د.هلموند – توكي و د.ب. كوبلان و ج. و ج.ل. كوماروف وب.ا. ماك أليستر وف. بيتسون – وايت عن الهوية والإبداع الثقافي، وي. هوفماير عن

التراث الشفهي، وتجدر الإشارة هنا إلى أعمال عالمة الأنتروبولوجيا أنجيلا ب. شيتر التي أجبرتها أعمالها الجذرية النظرة على الهجرة من زمبابوي، تلك الأعمال المخصصة لدر اسبات عن النساء، وعن الأشكال الجديدة لتجميع البشر والأموال في الأوساط الريفية، والمشاريع الإنتاجية، والنقابات، والجامعة. وتبقى أعمال هذه الباحثة شديدة الدلالة على التحولات الكبيرة والصعبة التي تعيشها أفريقيا الجنوبية اليوم.

ج.کوبان

CHEATER A.P., 1984, Idioms of accumulation, Gweru, Mambo Press; 1986, The politics of factory organization, Gweru, Mambo Press.- COMAROFF J. et COMAROFF J.L., 1991, Of revelation and revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa, Chicago, The University of Chicago Press, 2 vol. -COPLAN D.B., 1994, In the time of cannibals. The word music of South Africa's Basotho migrants, Johannesburg, Witwatersrand University Press.- GORDON R. J. et SPIEGEL A.D., 1993, " Southern Africa revisited", Annual Review of Anthropology, 22: 83- 105.- HOFMEYR I., 1993, " We spend our years as a tale that is told". Oral historical narrative in a South African chiefdom, Oxford, James Currey.- KUPER A., 1987, South Africa and the anthropologist, Londres, Routledge and Kegan Paul.- McALLISTER P.A. (ed.), 1997, Culture and the commonplace. Anthropological essays in honour of David Hammond- Tooke, African Studies 56 (2).- McALLISTER P.A. et SHARP J. (ed.), 1997, The politics of identity, Journal of Contemporary African Studies, 15 (1).- SPIEGEL A.D. et McALLISTER P.A. (ed.), 1991, Tradition and transition in Southern Africa. Festschrift for Philip and Iona Mayer, African Studies 50 (1-2).

### Afrique orientale

أفريقيا الشرقية

أفريقيا الشرقية منطقة ذات تناقضات بيئية حادة، ولذلك تعددت فيها أشكال التأقلم مسع البيئة وظهرت أنماط إنتاج يتعايش فيها الرعي والزراعة بدرجات تتفاوت بحسب المحيط الطبيعي. ونجد نفس التناقضات على الصعيد الثقافي، ويصبح من الصعب رسم الحدود ما بين مياديس لغوية متعددة: نيلية في الشمال الغربي، وكوشية في الشمال السرقي، وبانتو في الجنوب والغرب، بينما يعرض الشاطئ المنطقة لمؤثرات قادمة من خارج القارة - عربية على وجه الخصوص- تمثل الحضارة السواحلية نموذجا لتلقيها.

هكذا يتميز شرق أفريقيا، و"نقطة ارتكازه" بالتحديد (شمال تنزانيا وجنوب كينيا)؛ بخصوصية مميزة لكل واحد من مجتمعاتها وناتجة عن توليف ثقافي مبطن بفرادة تجعلها الظروف البيئية ممكنة التواجد، منذ خمسين سنة كان هـ.باومان ود، وسترمان يتحدثان عدن "شعب بانتوحامسيّ" ولكن من خلفية انتشارية تعزو كل أثر حضاري إلى الغزاة الحاميّين القادمين من الشمال، بعد ذلك، وضع ج.ب. مردوك أسس تاريخ ثقافي كان في البداية تخمينيا ثم تمنهج شيئا فشيئا بفضل تقدم الألسنية التاريخية والبحوث الأثرية.

أصبح معترفا بوجود شعب في العصر الحجري القديم يدل عليه وجود مجموعات تتكلم لغة خويسان. فلغة سنداو التي يتحدث بها صيادون قدماء تنتمي إلى تلك العائلة، كما

تظهر لهجات منها في الهزدا والداهالو. وتعود أقدم أثار الرعي في شمال كينيا إلى حوالي 3000 سنة ق.م.، ويسردها العلماء إلى شعوب تنطق بالكوشية الجنوبية (عائلة أفرو – أسيوية) قد تكون مارست بعد ذلك زراعة حبوب مزدهرة استخدمت فيها السماد والري.

قبل العصر المسيحي بقليل غادر الفرع "الجنوبي" من المجموعة النيلية (عائلة نيلية - صحراوية) - خالنجين وداتوغ الحاليتان - أطراف الهضبة الأثيوبية ليستقر غربي وادي الريف الشرقي، وصولا إلى تنزانيا. ولكون هذا الشعب قد أخذ الكثير عن مجموعات سكانية سابقة امتصها شيئا فقينا، فقد أطلقت عليه في البداية تسمية "النيلي- الحاميي"، ثم "عبر النيلي". ولكن هذين الاسمين غير قادرين على التعبير عن التفاعلات المعقدة والمتباينة التي تحول دون إرساء تطابق وحيد الاتجاه بين اللغة والثقافة.

في الفترة ذاتها قدم من الشرق أوائل البانتو المزارعين (عائلة النيجر – كردفان). بعد انتشار أولي في منطقة البحيرات الكبرى، توسعوا شيئا فشيئا في الأراضي العليا من كينيا وتنزانيا، بينما كانت جماعات أخرى تدخل من الجنوب. ثم دخلت شعوب أخرى تتحدث اللغة النيلية الشرقيين (الدسانيون الممال مع الكوشيين الشرقيين (الدسانيون الحاليون)، تقدم شعب أونغامو – ماع (الماساي الحاليون) نحو الجنوب حيث التقى الخالنجين والبانية و هناك أيضا حدثت تفاعلات عديدة: إن جماعات البانتو قد اكتسبت وهي تحل مكان الكوشية، شرقية هذه المرة، عبر شعوب الماع.

أنسى يكسن مصدر الملامح الثقافية المختلفة (الختان مثلا)، فإن خطاب الألسنيين والأنتروبولوجيين عن هذا الموضوع يظهر ميلا إلى منح الكوشيين أو لا التأثير الأكبر في تساريخ المنطقة، ثم للنيليين، قبل البانتو. وذلك عائد بالتأكيد إلى السمة الانتشارية لمربي المواشسي السبدو. ولقد سسمحت طبيعة الأرض لمختلف الجماعات، رعاة ومزارعين وصيادين، بالعيش في تواصل ووئام (الماساي - الكيكويو - الدوروبو مثلا).

من الملحوظ خلال القرون الأخيرة وجود هجرة لدى شعبي الصومالي والأورومو (الكوشيون) الطلاقا من القرن الأفريقي، وقدوم شعوب لووو (النيلية الغربية) الحسى منطقة ما بين البحيرات، وانتشار الخالنجين ثم اختراق الماساي للمنطقة وصولا إلى قلب تنزانيا الحالية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. في تلك الفترة ارتسمت ملامح اضطرابات جديدة وعميقة. وتعود أسبابها إلى تطور العلاقات التجارية بين الشاطئ والداخيل، ثم الدخول العنيف للنغوني الهاربين من تسلط الزولو على جنوب تنزانيا، في أو السيط القرن التاسع عشر، بينما كانت أوائل الاستكشافات القارية الأوروبية تعلن، في الوقت ذاته، عن قرب الهجمة الاستعمارية.

تبقى التغطية الاثنوغرافية لذلك بعيدة عن الاكتمال حتى أيامنا هذه، رغم منشورات مؤسسة لمندن الأفريقية العالمية" (البحوث الاثنوغرافية في أفريقيا: أفريقيا الشرقية والوسطى). وإذا ما استثنينا البحوث الإفرادية للمبشرين الأوائل، والتي تبقى ضرورية (غوتمان مثلا)، فإنها بقيت حتى أمد قريب تستلهم المنهج الوظيفي الإنكليزي. ويميل هذا المسنهج الى الدراسات المتزامنة فيحلل "القبائل" كوحدات بدوية مغلقة، بينما يجب النظر البها، على ضوء مناطقي تعاقبي، كنتاج لمحصلة ثقافية. فنحن نشهد خلال القرون الأخيرة

هجسرات مستعددة الاتجاهات تتمثل علامتها الأوضح في تشكيل شبكة "قرابة فكاهية" في مجمل الجزء الغربي للمنطقة. هناك جماعات لم تكتسب هويتها إلا منذ فترة قريبة، وتلك الهويسة تبقى نسبية. ومن الممكن أن نميز لدى العديد من الاثنيات ميدانا مركزيا ومناطق محيطة به من خلال تحليل العلاقات المنطقية لتحديد الهوية، على سبيل المثال.

قد يكون التركيز على دراسة الأنظمة السلالية التفريعية، من جهة، وعلى تحليل الأنظمة السياسية على خلفية التفاوت ما بين الدولة وغياب الدولة، من جهة أخرى، قد ساهم بحجب بعض التنوع الانتوع الانتوغرافي. والدراستان المقارنتان المتأثرتان بالمدرسة المتقافوية الأميركية، اللتان قام بهما جدد كسبي (الذي قام بتحديد "المناطق الثقافية") وهدك. شنايدر (الذي صور الترابط ما بين الماشية والمساواة) تشكوان من الاعتماد على تلك الأفكار المسبقة. لقد أظهرت النهضة الانتوغرافية في السنوات العشرين الأخيرة وجود أنظمة وحيدة النسب (شعوب ندندولي وفيبا وليراكو) أو أشكالا مختلفة من النسب المردوج (مبوغوي وزارامو) مما يبين تعقيد مظاهر القرابة في شرق أفريقيا. لعب الاختلاط والترحال دورا في تغيير قواعد البنوة والإقامة، وليست التبدلات الداخلية بالأمر السنادر (نغوني، نيامويزي). ولكن الدراسات المهتمة بروابط النسب والتي كان بمقدور ها إضاءة تلك المسائل، قد أهملت للأسف.

رغم كونها أبوية النسب، تشكل المجتمعات ذات الروح" الرعوية، والتي تتمدد فيها القرابة والمصاهرة عبر علاقات تعاقدية، بنى اجتماعية "ذات شبكات" (شعوب توركانا ودسانتش وغوغو). وهي تشكل جزءا من مدى أوسع ولكنه مقتصر على مناطق تقاعل الشعوب النيلية والكوشية والبانتو، ومتصف بنمط تتظيم مرتكز على فئات السن. وتعستمد تدابيرها على تقليد احتفالات التكريس لتشكيل فئات السن (الماساي مثلا) التي قد تقيرن بها ازدواجية بين الأجيال يفصل فيها ما بين "الأبناء" و"الأباء" (شعب كيكويو ميرو، دائرة كاريمويونغ، نظام "غادا" عند الأورومو). وإذا كان هذا المبدأ الجيلي عرضة لمعالجات شكلية مختلفة - الأجيال المتوالية (عند الجاي) أو النصفية (توركانا) - فإن المعالجات شكلية مختلفة الوبال المتوالية (عند الجاي) أو النصفية الوركانا) - فإن قدوم بمهمة مصددة ضمن نظام هرمي (زعامات شاغا أو جماعة تنظيم الري عند السونجو).

إذا استثنينا الحالة الخاصة لقرى فئات السن عند النياكيوسا، نجد أن ممالك ما بين البحيرات وشعوب جنوب وغرب تتزانيا ذات النظام الأمومي النسب لا تعتمد نظام فئات السن. وتنيظم تلك الشعوب عادة ضمن "دول تجزيئية" (زعامات شعوب ياري وكيمبو المستعددة) لعبت الاضطرابات المحلية دورا في تشديد مركزيتها (فيبا وشمبالا). تستثنى من ذلك إمكانية الانتشار الوحيد الاتجاه انطلاقا من منطقة ما بين البحيرات، لكونها منطقة مسرغوبة (تأثير التوتسي والهيما). كما نلاحظ قيام دول (الهيهي) كردة فعل على سيطرة النغوني، أو ظهور قادة يقيمون سلطتهم على الإشراف على تجارة القوافل (سيمبويا عند الشمبالا، ميرامبوع عند النبيامويزي)، وهي ظاهرة تتواجد في المجتمعات المقطوعة الرؤوس (كاغورو).

إذا كانــت الحضــارة السواحلية (زنجبار والمدن المرفئية) قد مارست تأثيرا على الداخــل ابتداء من القرن الثامن عشر، فذلك عائد في الأساس لخلفيات اقتصادية (الطلب

سرع الوجود البريطاني وتيرة التغيرات الاجتماعية وساهم في جعل أفريقيا الشرقية مستعددة الاثنيات والأعراق (أسيويون وعرب وأوروبيون)، وتحويلها إلى ثغرة تدلف منها توليفات جديدة، على الصعيد الديني خصوصا، وأيضا تناقضات متجذرة بعمق تستغذى منها، على سبيل المثال، الحرب الأهلية في أوغندا. والطابع الاستعماري الواضح الظهور بصورة خاصة في كينيا (المستقلة منذ عام 1963) قد حدد لهذا البلد سياسة تتوجه نحصو الخارج أكثر مصا تهتم بجارتها تنزانيا وتحرص على إرساء دعائم اشتراكية ("إجماع") مركزية، أي توجهات متنافرة تسببت الصعوبات المتلاحقة في ثنيها أكثر من مرة.

مسع حركات الاستقلال نشأت توجهات جديدة للبحوث الاثنوغرافية الوطنية. أخذ الباحسثون الأفارقة يهتمون بالتاريخ الاثني، أي تحليل "العقليات التاريخية" (ب. ريغبي، 1969). وبدا أن عروف الانتروبولوجيا البريطانية عن دراسة أنماط التفكير، مهما كأن المسبرر لذلك، قد اختفى، بل أن ت. بيدلمان (1986) قد اختط سبيلاً مختلفاً بدراسته للإنساق الرمسزية لدى شعب كاغورو. وترافق تركيز الأعمال الاثنوغرافية على فئات السن (ب.ت.و باكستر وأ ألماغور، 1978) مع تحليل للأواليات المعرفية (س. تورناي). وانفتحت دراسات أشكال التنظيم السياسي على الأفاق البنيوية – من خلال تحليل الأساطير التأسيسية مثلا – والماركسية (س. فايرمان، 1974؛ ر ويليس، 1981). وأخيرا، فسإن رؤيسة جديدة للظواهر الطقوسية، تتجاوز مقاربتها بتعابير لا تتجاوز الدلالة عن الصراع والاندماج، تسمح منذ بعض الوقت بتقديم رؤى منطقية جديدة، تراتبية في حالة شعب نيامويزي التي درسها س. تشيركيزوف (1983)، ومسحية وصفية في حالة شعب ايراكو التي قام بدراستها رج. ثورنتون (1980).

ج.ل. فيل

BAXTER P. T.W. et ALMAGOR U. (eds), 1978, Age, generation and time. Some features of East African age organisations, Londres, Hurst. - BEIDELMAN T.O., 1986, Moral, imagination in Kaguru modes of thought, Bloomington, Indiana University Press. - EHRET C. et POSNANSKI M. (eds), 1982, The archeological and linguistic reconstruction of African history, Berkeley, University of California Press.- FEIERMAN S., 1974, The Shambaa kingdom. An History, Madison, the University of Wisconsin Press. - GULLIVER P.H., 1955, The Family Herds. A study of two pastoral tribes in East Africa: the Jie and Turkana, Londres, Routledge et Kegan Paul- KESBY J.D., 1977, The cultural regions of East Africa, Londres, Academic press.- OGOT B.A., 1974, Zamani: a survey of East African history, Nairobi, East African Publishing House.- RIGBY P., 1969, Gattle and kinship among the Gogo, Ithaca, N.Y., Cornell University Press. - SCHNEIDER H. K., 1979, Livestock and equality in East Africa. The economic basis for social structure, Bloomington, Indiana University Press.- SHORTER A., 1972, Chiefship in Western Tanzania. A political history of the Kimbu, Oxford, Clarendon Press. -TCHERKEZOFF S., 1983, Le roi nyamwezi, la droite et la gauche. Révision comparative des classifications dualistes, Paris, Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge university press.- THORNTON R.J., 1980, Space, Time and Culture among the Iraqw of Tanzania, Londres, Academic Press. – WILLIS R., 1981, A State in the making. Myth, History and Social Transformation in Pre-colonial Ufipa, Bloomington, Indiana University Press.

Afrique orientale

أفريقيا الشرقية. الأبحاث الحالية عن أفريقيا الشرقية

تنصب الأبحاث الأنتروبولوجية عن أفريقيا الشرقية اليوم على موضوعات مرتبطة بالمتغيرات الاجتماعية بصورة أساسية. ويحفر هذا التوجه مشاريع يشترك فيها إئتولوجيون والسنيون ومؤرخون وعلماء سياسة غالبا ما يعملون معاحول قضايا جوهرية مثل: ماذا يعني أن يكون الإنسان أو أن يصبح من الماساي، أو الأورومو، أو السواحلي؟ (كابلان ولوغويرنيك – كوبنز، 1991؛ سبير ووالتر، 1993).

ولم يتوقف الاهتمام بالشعوب الرعوية، التي ما زالت عديدة في الشرق الأفريقي، على الازدياد. وتركز الأعمال الحالية على العلاقات بين الممارسات الرعوية والسوق وسياسة الدولة، عملا على متابعة أواليات تسريع الفرز الاقتصادي والاجتماعي، وعلى التفكير في تطابق مشاريع التنمية مع أنظمة اجتماعية بالغة التموج. تتوالى في فرنسا (س.تورناي وأ.م.بيتريك)، وفي اليابان دراسة أنظمة فنات العمر التي يتميز بها عدد كبير ما من جماعات شرق أفريقيا؛ وهي تهدف إلى التأمل في الدور الإيديولوجي والبنيوي الذي تلعبه تلك المؤسسات في إثارة النزاعات السياسية المحلية (كوريموتو وسيمونس، 1998). نسجل أيضا دراسة قيمة عن شعب جيزو تنصب على تنامي النزاعات والتعبير عن العنف في الإطار الداخلي للمجتمع (هيلد، 1989). كما أن النساء يحظين باهتمام متزايد من قبل الدارسين بسبب دورهن الفاعل في التغيير الاجتماعي.

في الميدان المنهجي، لا بد لنا من توجيه التحية إلى الكتب الصادرة عن سيرة حياة الأشخاص، وخاصة بفضل ب. كابلان (كابلان، 1997) الذي يعرف مسيرته على أنها منتمية إلى أنتروبولوجيا "إنسانوية"، وأيضا بفضل ب. سبنسر (ب. سبنسر، غالم تيليليا، 1993). من المتميز أيضا ذلك الوصف لواحدة من مناطق شعب لوو الذي تتشكل هويته من مجموعة شديدة التباعد من الخطابات والتصورات؛ وهو وصف قدمه كوهين وأوديامبو، 1989).

ج - ل. فيل

ROBINSON D., 1985, The holy war of Umar Tal, Oxford, Clarendon Press (trad.fr. La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIXe siècle, Paris, Karthala, 1988). – ROBINSON D. et TRIAUD J.-L., 1997, Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française 1880-1960, Paris, Karthala.- SHANK D.A., 1994, Prophet Harris. The "Black Elijah" of West Africa, abrégé par J. Murray, Leyde, Brill.- SMITH R.S., 1989, Warfare and diplomacy in precolonial West Africa, Madison, The University of

Wisconsin Press.- TAMARI T., 1997, Les castes de l'Afrique occidentale: artisans et musiciens endogames, Nanterre, Société d'ethnologie.- TERRAY E., 1995, Une histoire du royaume abron du Gyaman des origines à la conquête coloniale, Paris, Karthala.- VIDAL L., 1996, Le silence et le sens. Essai d'anthropologie du sida en Afrique, Paris, Anthropos- Economiea.- VITI F., 1998, Il potere debole. Antropologia politica dell'Aitu nvle (Baule, Costa d'Avorio), Milan, Franco Angeli.- VITI F., SOLINAS P.G. et PUTTI R., 1992, Yako. I funerali di un re baule. Cronache, appunti, interviste sul campo (agosto 1988), Sienne, Laboratorio etnoantropologico.- WEISKEL T.C., 1980, French colonial rule and the Baule people: resistance and collaboration, 1899- 1911, Oxford, Clarendon Press et Oxford University Press.- WILKS I., 1993, Forests of gold: essays on the Akan and the kingdom of Asante, Athens, Ohio University Press.

#### Afrique du nord

أفريقيا الشمالية

1- نظرة عامة

باستثناء مصر التي تتمي إلى أفريقيا البيضاء، تضم أفريقيا الشمالية بلدان واجهة أفريقيا المتوسطية : ليبيا وتونس والجزائر والمغرب. وتحترم تلك التسمية الاستخدام العربي الذي يميز "المغرب" الذي يشمل تلك الدول عن "المشرق".

وتضح الحدود السياسية لتلك الدول مساحة شاسعة تقارب خمسة ملايين كم تغرص أربعة أخماسها في رمال الصحراء الكبرى. ما وراء المنخفضات الرملية أو الحصوية للصحراء الكبرى ترتفع سلسلتان من الجبال المتواصلة حينا والمنفصلة حينا أخر بسهول مرتفعة. في الجنوب هناك السلسلة القارية الثلاثية (الأطلس الأعلى في المغرب والأطلحس الصحراوي في الجزائر والأطلس التونسي)، وفي الشمال السلسلة الأبية (الريف في المغرب وأطلس التل في الجزائر) التي تطل مباشرة على الشاطئ. ولا يخفض التضاريس الساحلية إلا عند الأطراف: سهول الساحل الأطلسي والصحراء الليبية، أما المساخ الدي محددا بذلك مناطق نباتية متميزة بالكامل: بعد الغابات والأدغال المتوسطية تأتي المجوب الحلفاء المميزة للسهول العالية، ثم غابات النخيل التي تتوجد وحيدة في المناطق المجدبة.

أما تواجد الإنسان فيها فهو قديم نسبيا. في نهاية العصر الحجري القديم تكونت تقافات جديدة هي على التوالي الإيبيرية – الموروسية (ابتداء من 14000ق.م.) والقزوينية (ابتداء من 8000ق.م.) ظهر خلالها "الإنسان العاقل" وأخنت تتجه تدريجيا نحو النيوليتية، وربما كان ذلك بتأثير "العصر النيوليتي الرعوي" الخاص بمنطقة غرب المتوسط. أما النيوليتسي الصحراوي الذي هو أقدم من ذلك (الألف السابع)، فلقد تطور سريعا بفعل التصحر الدي تسبب، ما بين الألف الرابع والأول، بدفع شعوب إلى التحرك والتخالط وبالتمهيد لنمط حياة بدوي. وهذا أمر مسلم به في حالة الغرمانت والجيتول، اسلاف البربر فسي أفريقيا الشمالية والذين دخلوا التاريخ المتوسطي بعد أن عرفوا مرحلة قصيرة من عصر معدني.

تقدم لنا المستعمرات الفينيقية (قرطاجة، نحو عام 800 ق.م.) والإغريقية (خاصة في مصر والسساحل الليبي) اللوائح الأولى لشعوب البربر. لقد أثار النشاط التجاري والسياسي الذي كانست تمارسه تلك المستعمرات على امتداد الطرق البحرية، ما بين القرطاجيين والإغريق صدراعا حول صقلية سيتدخل الرومان، ورثة الإغريق، لكي يحسموه لمصلحتهم خلال الحروب البونية. فتح تدمير قرطاجة (146ق.م.) الطريق أمام احتلال روما لأفريقيا، حيث تلاها احتلال الساحل الليبي (74 ق.م.) لكي تصبح مصر بعد ذلك مستعمرة رومانية (30 ق.م.) بعد أن سبقها احتلال موريتانيا (40 ق.م.). وقد بقيت افريقسيا حتى القرن الخامس تابعة لروما التي قسمتها إلى عدة مناطق. أما شعوب البربر التسي شمل الغزو مناطقها فلقد اعتنقت المسيحية. ولكن الفتوحات الفاندالية (129م.) ثم استقلال ذاتي واسع فكونت لدى الفتح الإسلامي عدة كونفيدير اليات واسعة وقوية (لاواتا وصنهاجة وزناتا).

رغم المدورات، سيتمكن الفتح العربي (ليبيا، 645؛ تونس، 647-648) من جعل غالبسية السكان يدخلون الإسلام سريعا. ويشكل تاريخ أفريقيا الشمالية مثالا عن تحليلات السن خلسدون: مسراحل مسن حكم سلالات يتسم بالمركزية والفوضى السياسية، والقوة السياسسية للحسركات الدينسية التسي كانت تمثلها البدع المنتشرة في المنطقة ابان الحكم الرومانسي، تسسبب الفتح العربي واعتناق الإسلام بتوسيع أفاق المجتمعات المغاربية التي الندمجست فسي عسالم إسلامي جعلها تنتمي في نفس الوقت إلى الشرق الأوسط وأفريقيا السوداء. ولكن أهمية الطرق الصحراوية التي تربط أفريقيا بأوروبا عبر المغرب ستزيد مسن القطسيعة بيسن القسسم الغربي (المغرب الحالي) والقسم الشرقي (تونس وليبيا) من المغرب.

والواقع أن المغرب المسلم لن يكون موحدا إلا في فترة حكم الموحدين (أواسط القرن الثاني عشر). في الغرب توالى حكم سلالات الأدريسية والمريدية - التي بنت المبر اطورية واسعة من السودان إلى إسبانيا - والموحدية والمرينية. ومقابل الصعوبات المرزيدة التي عرقلت السيطرة الإسبانية والبرتغالية على طرق السودان (الحملة ضد السونغهاي في نهاية القرن السادس عشر) عرفت السلالات المسيحية (العلويون والسيعديون) كيف تستمر بالتصدي لهم. في الشرق، انطلقت السلالة الفاطمية التي نشأت من انتشار المذهب الشيعي بين شعوب البربر، لتسيطر على مصر، تاركة الساحة خالية أمام الحفصيين (المتحدرين من الموحدين). أما إعادة احتلال إسبانيا الإسلامية من قبل المسيحيين، والتي سينتج عنها وصول مبعدين أندلسيين ويهود، إضافة إلى نهضة ثقافية في الهندسة المعمارية والموسيقى "الأندلسية" وانتشار التصوف الإسلامي، فإنها ستتمدد في المناطق الشرقية عبر محاولات احتلال (طرابلس وتونس) ستقابل بالتذخل العثماني، وسيقوم العثمانيون باحتلال تلك المناطق بصورة مباشرة (الجزائر) أو عبر سلالات محلية وسيقوم العثمانيون) حتى مجيء الاستعمار الأوروبي.

أثار ضعف الامبراطورية العثمانية شهية الأوروبيين، فاحتلت الجزائر عام 1830، ودخلت تونس عام 1881 تحت الحماية الفرنسية. أما ليبيا التي عادت مقاطعة عثمانية عام 1835، فلسم يحصل احستلالها مسن قبل الإيطاليين إلا في فترة متأخرة وبعد حسرب طويلة (1911- 1930)، وأصبح المغرب تحت الانتداب الفرنسي عام 1912، بعد أن كان

من اقتناعها بوجود حالة قديمة يتوجب دراسة مخلفاتها (طقوس ومعتقدات، الخ.)، ووجود وحدة أولية للحضارة المغاربية، إن لم نقل البربرية.

العائق الثاني أمام تكون أنتروبولوجيا مغاربية يتمثل في طريقة استخدام الأبحاث. فالصحوبات التي اعترضت الغزو وترسيخ دعائم الإدارة الاستعمارية تفسر الدور الهام الحذي لعبه العسكريون ورجال الإدارة في البحوث الاثنولوجية التي اتخذت أغلب الأحيان إطارا رسميا. في الجزائر، ابتدأ "المكتب العربي" غداة الاحتلال يجمع المعلومات ويكلف بالدر اسسات الأحادية، كما قام بتنظيم در اسات ميدانية منهجية: نتج مثلاً عن الأبحاث الميدانية لفسترة 1844-1867 نشر أربعين مجلداً. وسيقوم رجال الإدارة والعسكريون الفرنسيون فيما بعد بمهمة مماثلة في المغرب (نشر سلسلة مدن وقبائل المغرب، 1915-1918)، منظما سيفعل الإيطاليون ذلك في ليبيا ولكن على مستوى اضعف. وتلك الأعمال معنفاوتة المستوى، وهي تضم أحكاما مسبقة بالغة التنوع: بعد رومانسية البدايات تأتي رؤية تعرف نفسها بأنها "أكثر علمية" ولكنها تنم أحيانا عن عنصرية مكشوفة. وهي تركز علمي النفاوت بين حضارات أفريقيا الشمالية وحضارات المتوسط في الفترة السابقة للفتح على ما أنها تحساول أن تربط ذلك النفاوت بتاريخ "عصور الظلام" في أفريقيا الشمالية كما أنها تحساول أن تربط ذلك النفاوت بتاريخ "عصور الظلام" في أفريقيا الشمالية (أ.ف.غوتييه).

ولكن لنلك المساوئ وجها آخر. فلقد ظهر نتاج علمي ضخم تطفو على سطحه بعسض الأعمال البالغة الأهمية. أصدرت الجمعيات العلمية (الجمعية العلمية الجزائرية، جمعيات العلمية الجغرافيا في الجزائر ووهران، جمعية التنقيب في قسطنطينية، وغيرها) نشرات أضيفت إليها مجلات علمية محلية مثل المجلة الأفريقية التي تأسست عام 1856 في الجزائر، والمجلة التونسية (1894)، وهسبيريس Hesperis في المغرب (1921). في القرن العشرين اتخدت الأعمال التي أنجزت في الجامعات والهيئات المحلية طابع الأبحاث المناطقية، مسع تقديمها بعض التجديد الذي تجسد، على سبيل المثال، في الأعمال عن القانون الإسلامي و "القوانين البربرية".

لـم تحصـل متغـيرات أساسية في فترة الاستقلال. ظهرت محليا محاولات لنقد "العلـوم الاستعمارية" استهدفت الأنتروبولوجيا بالتحديد وهيأت لبروز أنواع جديدة من التعبير الأدبي (كتب مقالة، وخصوصا روايات مولود معمري ومولود فرعون ومحمد ديسب و روأ. زناتي وغيرهم). توالت الأبحاث الجامعية في فرنسا، وفي بريطانيا أيضا بخصـوص المغـرب وليبيا على وجه التحديد. وبقيت الموضوعات العامة للأبحاث هي نفسها في الأمور الجوهرية.

لقد أشرنا إلى التناقضات التي لحقت بمفهوم القبيلة. ساهمت الدراسات الأولى عن أفريق الشسمالية، وكتاب أ.هانوتو وألموتورنو عن منطقة القبائل (1873) على وجه الخصوص، بتحديد ملامح النظام القبلي: هو في نفس الوقت ذو سمة توحيدية - صفة أثار وجودها م.كوفالفسكي (1879) ثم عاد إلى التركيز عليها ماركس وأنجلز - وتجزيئية - صفة بين وجودها أميل دوركهايم (1893). وقد استند إ. ماسكيري في كتابه المقارن (1886) إلى أعمال فوستال دوكولانج؛ كما سيكون للدراسات عن السمة التجزيئية للمجتمعات الأفريقية، والتسي ستمثل واحدا من الموضوعات الأساسية للأنتروبولوجيا

المغاربسية، بعضا من التأثير على تطور مدرسة دوركهايم في علم الاجتماع. وستثير أعمال أمونتاني (Montagne, 1930) التي تركز على الأواليات السياسية الفاعلة في تلك المجستمعات القبلية وعلاقة هذه الأخيرة بالدولة إعجاب موس الشديد. لقد تجددت تلك الدراسات بعد الحرب العالمية الثانية في أعمال جاك بيرك (1955)، وخاصة بمقاربة تلك المجستمعات مع المجتمعات الأفريقية السلالية والتجزيئية. طبق إ.إ.إيفانز - بريتشارد على بدو شرق ليبيا (1949) خلاصة دراساته عن شعب النوير. تجسدت تلك المقاربة التي تعطي الأولوية لظواهر التوازن والتساوي في أعمال إ. جيلنر عن المغرب (1969) والمهست العديد من الدراسات الحديثة عن النظام القبلي (د.هارت) والتنظيم الاقتصادي (د.سيدون) والسياسي (ج.فافريه) والديني (د. كولونا) الخ. كما خصص مكان أوسع لأنماط عيش الشعوب الأصلية في أعمال ب. بورديو (1972) ور. جاموس (1981).

شكلت الممارسات والمعتقدات الدينية مادة أساسية أخرى للأنتروبولوجيا المغاربية. ولقد تركزت الأبحاث في البداية على المذاهب الإسلامية التي ظهرت، عبر تأثيرها الثقافي والاجتماعي على السكان المحليين، كالعدو والحليف الأول للاستعمار في أن معا. وتجسد هذه المقاربة أعمال ل. رن عن الجزائر وب. دوفيرييه عن السنوسية وخلاصة أعمال أ. ديبون وك. كوبو لاني (1897). وتأتي بعد ذلك معتقدات وممارسات الإسلام الشعبي التي ينظر اليها أحيانا كمخلفات لديانة البربر القديمة؛ ويشكل كتاب إدوتي (1909) أول دراسة تركزت على هذا الموضوع. ثم توالت دراسات كهذه، ولكن مع ميل مستزايد نحو الاهتمام بالتراث الشعبي وباستخراج أسطورة حاملة لوحدة ثقافية ورمزية أصلية (اسطورة الشجرة الكونية ليد في أعمال إدرمنغهم (1954). وفي فترة قريبة منا تكاثرت دراسات متأثرة بالأنماط الجديدة للمقاربة الانتروبولوجية لـتركز اهمتمامها على المذاهب والفرق الدينية والأشكال الثقافية للتدين (غيرتز، 1968)، أو ممارسة الشعائر والطقوس (ايكلمان، 1976) أو الاستشفاء (كرابنزانو، 1973).

يستعلق الأمر هنا، كما في أعمال أخرى تتصف بموضوعية أكبر، مثل كتاب ج. دوفينيو عن الشبيكة، بدراسات يستلهمها مفهوم للثقافة والهوية الثقافية مختلف جذريا عما ساد طوال فترة الاستعمار. يخضع هذا المفهوم لما يمكن أن يدعى "أسطورة منطقة القبائل" حينا، أو "الأسطورة البربرية" حينا آخر، وهو الذي ينطلق من خلفية الخصوصيات الثقافية واللغوية الراسخة لكي يثبت، خدمة لغايات عملية محددة، فكرة التناقض الجذري بياسن العرب والبربر، لن نحاول العودة إلى خلفيات ذلك التناقض، والتي هي سياسية في الدرجة الأولى، ولكننا سنحاول عرضها ضمن إطار إثنوغرافيا صبت اهتمامها على الدراسات الإسلامية جاهدة، سواء صرحت برويتها النظرية أم لا، في الميل إلى الوصف النفصيلي لأحداث الثقافة في بعدها اللغوي قبل كل شيء، ثم في تطبيقاتها اليومية بعد ذلك المقصيلي لأحداث الثقافة في بعدها اللغوي قبل كل شيء، ثم في تطبيقاتها اليومية بعد ذلك فريدة بمنهجيتها وعمليتها، مثل أعمال إ. ويسترمارك أو إ. لاوست عن المغرب. ثم قامت تلك المسيرة بتجديد ذاتها وبالتمايز عن الغوص في التراث الشعبي فاستمر إنتاجها حتى أيامنا حيث أصبحت تميل إلى در اسات اللسانية الاثنية (لاكوست حدوجاردان، 1970) أو إيامنا حيث أصبحت تميل إلى در اسات اللسانية الاثنية (لاكوست وجواردان، 1970) أو إيامنا حيث أصبحت تميل إلى در اسات اللسانية الاثنية (لاكوست وجواردان، 1970) أو إيامنا حيث أصبحت تميل إلى در اسات اللسانية الاثنية (لاكوست وجواردان، 1970) أو إيامنا حيث أصبحت تميل إلى در اسات اللسانية الاثنية (لاكوست وجواردان، 1970) أو إيامنا حيث أسلاميات السانية الاثنية (لاكوست وجواردان، 1970) أو إيامنا حيث أسلاميات السانية الاثنية (لاكوست وجواردان، 1970) أو إيامنا حيث أسلاميات المنابقة الوقيبور).

ولقد تسببت الاضطرابات الثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تنبأ بها عدد ندادر من المؤلفين (ك.هد. جوليان، ج. بيرك) والتي ظهرت بعد تحقق الاستقلال بستعديل إطار الأبحاث عن أفريقيا الشمالية ليتجاوز الثوابت التي أشرنا إليها. كما ساهمت تنقلات وهجرات السكان، والتصنيع المرتبط باستخراج البترول، والنمو السريع للمدن، والأزمات السياسية والعسكرية، بخلق مجتمع مغاربي جديد لم يأخذه الأنتروبولوجيون في الاعتبار إلا في حالات استثنائية قليلة (ج. غوليك، أ. أدم). وبعد فترة من الرفض القاطع للإثنولوجيا لاعتبارها "علما استعماريا"، يبدو أن السلطات الحالية في بلدان المغرب تسعى الى إعادة إدخال مسيرة أنتروبولوجية سعيا الى فهم أعمق للمتغيرات الاجتماعية والثقافية التي تجابهها.

ب.بونت

BERQUE J., 1955, Les Seksawa. Recherches sur les structures sociales du Haut Atlas, Paris, PUF; 1956, "Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine", Annales, 11: 296-324. - BONTE P., CONTE E., HAMES C. et WEDOUD OULD CHEIKH, 1991, Al-ansâb: la quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press. -BOURDIEU P., 1972, Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de trois études d'ethnologie kabyle, Genève, Droz.-CRAPANZANO V., 1973, The Hamadsha: A Study in Moroccan ethnopsychiatry, Berkeley, University of California Press.- DEPONT O. et COPPOLANI X., 1897, Les confréries religieuses musulmanes, Alger, Jourdan. - DERMENGHEN E., 1954. Le culte des saints dans l'islam maghrébin, Paris, Gallimard. - DESPOIS J., 1949, L'Afrique blanche. Tome I. L'Afrique du Nord, Paris, PUF. - DOUTTE E., 1909, Magie et religion dans l'Afrique du Nord, Alger, Jourdan.- EICKELMAN D.F., 1976, Moroccan Islam; tradition and society in a pilgrimage center, Austin, University of Texas Press.- EVANS - PRITCHARD E.E., 1949, The Sanusi of Cyrenaica, Oxford, Clarendon Press.- GEERTZ C., 1968, Islam observed: Religious Developments in Morocco and Indonesia, New Haven, Yale University Press. -GELLNER E., 1969, Saints of the Atlas, Chicago, The University of Chicago Press.-HANOTEAU A. et LETOURNEUX A., 1873, La Kabylie et les coutumes kabyles, Paris, Challamel.- JAMOUS R., 1981, Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif, Cambridge, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press.- JULIEN C.-H., 1951- 1952 (1931), Histoire de l'Afrique du Nord, Paris, Payot.- LACOSTE- DUJARDIN C., 1970. Le conte kabyle: étude etlinologique, Paris, Maspero.- LUCAS P. et VATIN J.-C., 1975, L'Algérie des anthropologues, Paris, Maspero.- MASQUERAY E., 1886, La Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (Kabyles du Djurdjura, Chaouias de l'Autrès, Beni Mezab), Paris, Leroux.- MONTAGNE R., 1930, Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc, Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe Chleuh), Paris, Alean.

تـ تطابق أفريقيا الغربية مع جزء القارة الأفريقية الواقع جنوبي الصحراء الكبرى، وغربسي جـ بال دارفور وعنادي، وشمال غرب سلسلة أمادوا؛ وتحد الغرب الإفريقي التاريخي من الشرق منطقة بحيرة تشاد. وارتباط موريتانيا (باستثناء الجزء التابع لها من وادي السنغال) بافريقيا المغاربية – الصحراوية يحسم أمر انتماء أفريقيا الغربية إلى أفريقيا السنغال) بافريقيا المخبيل الرأس الأخضر الذي هو ملكية برتغالية سابقة تحولت إلى دولة مستقلة، فإن له تاريخا متميزا عن تاريخ القارة. وتضم أفريقيا الغربية حاليا مجموعة دول السنغال وغينيا وساحل العاج وبنين (الداهومي سابقا) وبوركينا فاسو (فولتا العليا سابقا) ومالي (السودان الفرنسي خلال فترة الاستعمار) والنيجر، وهي دول كانت تحت الاستعمار الفرنسي، وغامبيا وسيراليون وغانا (سابقا الشاطئ الذهبي وتوغو الألمانية قبل الألماني الموضوع تحت الانتداب البريطاني)، وكانت تحت الاستعمار البريطاني؛ وغينيا- دلك والموضوع تحت الانتداب البريطاني)، وكانت تحت الاستعمار البريطاني؛ وغينيا- الفرنسي) وليبيريا، ذلك السبك السبك ذا اللغة الإنكليزية الذي وك عام 1821 بتأثير "الهيئة الأميركية للاستعمار"، والذي أصبح مستقلا منذ عام 1947.

واجهة أفريقيا الغربية البحرية قليلة الارتفاع وتتخللها، على امتداد شواطئ ساحل العاج وبنيس، تشكيلات حيدية؛ كما أن أمواجها العاتية تجعل تلك الشواطئ مستحيلة السكن. داخلها هـو عبارة عن سهل مترامي الأطراف يتراوح ارتفاعه ما بين مائتين وخمسائة متر، وتوجد فيه "حفرتان" كبيرتان: "الدلتا الداخلية" لنهر النيجر وبحيرة تشاد. أما التشكلات الجبلية الأساسية (التي لا يتجاوز ارتفاع قممها 2000م،) فهي هضبة باوشي (نيجبريا) وسلسلة أتاكورا (توغو) وفوتادجالون (غينيا)، تلك السلسلة التي ينبع منها نهرا السنغال (1700 كلسم) والنسيجر (4200 كلسم). ما بين بحيرة ديبو في الغرب وشلالات لابيزيسنغا في الشسرق تجعل "حلقة النيجر" النهر على احتكاك مع الأطراف الجنوبية للصحراء الكبرى. من الجنوب إلى الشمال، يقوم تبدل نظام الأمطار والتفاعل بين الرياح الجنوبية الغربية الغربية والسرياح الشرقية الجافة بلعب دور التمييز بين ثلاث مناطق مناخية كبرى: الاستوائية الغينية (أكثر من ألفي ميليمتر من الأمطار)؛ والسودانية (ما بعد الغينية: والساحلية (أقبل من 500 مم). بعد منطقة الغابات الشديدة الكثافة (المرتفعات الغينية) أو والساحلية (خليج غينيا) تاتي منطقة السهوب: الغينية ذات الغابات المتناثرة، والسودانية الكثيفة (خليبة ذات الأشجار، ثم السودانية الشمالية ذات الغبات المتاثرة، والسودانية أخيرا.

تفصل منطقة السودان الجنوبي القليلة السكان والمجدبة الأرض (تربة شبه مستحيلة الزراعة) بين عالمين: "الغيني" في الجنوب و"السوداني" في الشمال. في الجنوب، زراعة العساقل وتربية الثور الأفريقي المقاوم للحشرات ومناجم الحديد والذهب وفن تصنيع البرونز؛ شيوع التنظيم "القبلي" في الجنوب الغربي وتطوير مبكر لزراعات ناجحة على المنطقة الساحلية ابتداء من القرن السادس على المنطقة الساحلية ابتداء من القرن السادس عشر، ونمط دولة مسن طراز الملكية "الإلهية". في الشمال، زراعة الحبوب، تربية

الجاموس الأسيوي غير المقاوم للطفيليات من قبل شعب بويل، مع وجود الحمار والحصان، تعدين الحديد والنحاس على يد حدادين مهرة؛ تأثير واضح لإمبراطوريات العصور الوسطى الكبرى (غانا ومالي وغاو)؛ تأثير إسلامي عربي- بربري ابتداء من القرن الثامن؛ نمط دولة من طراز الاستبداد العسكري. بين هذين العالمين، شكلت تجارة المسافات البعيدة (ملح الصحراء وحبوب الكولا من منطقة الغابات، إلخ،) صلة وصل منذ العصور الوسطى؛ ومع ازدهار التجارة نشات جماعات متخصصة بالتفاوض ساهمت في نشر اللغات المحلية القديمة (ديولا وهاوسا ويوروبا).

ما زال التاريخ السحيق الأفريقيا الغربية مجهولا بشكل شبه كامل. وجدت بعض الأدوات الأشورية على الشاطئ الغيني والهضبة النيجيرية. وأقدم المصانع المعروفة تعود السبى العصر الحجري الأخير. ظهر الخزف السوداني بين أربعة ألاف وألف سنة ق.م. حوالي - 2000 ولدت زراعة الحبوب لدى قبائل غير مرتحلة أقامت في صحراء موريتانيا (تيشيت - والاتا). والخزف الغيني، المتواكب مع بدايات زراعة العساقل، ظهر هو الأخر نحو - 2000، حوالي - 1000 كانت الزراعة قد انتشرت في كافة أرجاء أفريقيا الغربية.

لـم تعرف أفريقيا عصرا برونزيا رغم العثور في أطراف منطقة الصحراء على مشاغل كان يتم فيها تعدين النحاس وتصنيع برونز تقل فيه نسبة القصدير بتقنية ذات جذور فينيقية، وهي تعود إلى القرن الأخير قبل الميلاد. أما تعدين الحديد فهو في الأساس مغربي صحراوي، وقد انتشر ما بين - 500 (طاروقة ونيجيريا) وبداية الألف الثاني؛ في الشرق، انتشرت تقنية ميروتية - نيلية ظهرت في فترة متأخرة (500-1000: دايما، نيجيريا).

في العصر الحديدي الأول تمايز مركزان كبيران للحضارة: الأول في نيجيريا الجنوب ية، والثاني في سواحل موريتانيا ومالي الحاليتين. استمرت ثقافة نوك (تماثيل من الصلصال المحروق) التي انتشرت بين النيجر ومنطقة بينوي، ما بين- 500 وحتى نهاية القسرن الثانسي؛ وتتحدر منها بصورة غير مباشرة ثقافات أووو الصلصالية (نهاية القرن الخامس عشر) وايفي، الصلصالية والنحاسية والبرونزية (القرن الثاني عشر إلى القرن الخسامس عشر) وتسويدي (بين الثاني عشر والسادس عشر) وبنين (الخامس عشر إلى السابع عشر) الصلصاليتان والبرونزيتان. في جنوب نيجيريا تمثلت ثقافة إيغبو - أوكموو (التاسع السي الخامس عشر) بأوان فخارية وأدوات من حديد أو برونز. في الصحراء الموريتانية استقرت شعوب سوداء هم على الأرجح أسلاف شعب سونينكي (مالي) نحو-1000 في قرى محصنة. منذ بداية العصر المسيحي، أجبر الزحف الصحراوي أولئك المزارعين الذين يربون الخيول والأبقار على التوجه نحو الغرب والجنوب الغربي. استقر هؤلاء غربي النيجر الأعلى الحالي وانتظموا هناك في تجمعات مناطقية دفاعية مستفيدين في ذلك من معرفتهم بالسهام وامتلاكهم الحصان بالإضافة إلى يد عاملة مستعبدة. هكذا نشات، كنت يجة للهجرات من حدود الصحراء، ما سوف تسمى "امبر اطورية" غانا التي مسيكون صمعودها القوي، ابتداء من القرن الثامن، على حساب البربر الصحراويين -الحديثي الإسلام - ؛ يخدمها في ذلك نمو تجارة الملح الصحراوي والذهب الغيني والعبيد والبضائع ذات المنشأ المتوسطى.

ما بين كروس رايفر شرقا وفولتا غربا يمتد مجال حضارة بنين (تالبوت، 1926) التي استمدت اسمها من حاضرة شعب ايدو، بنين، التي هي عاصمة المملكة الساحلية التي تحمل الاسم نفسه. شهدت تلك المنطقة تطور حضارة شعوب يوروبا المدينية ونشوء عدد من أشكال الدولة: مملكة أويو اليوروبية التي قضى عليها البويل القادمون من سوكوتو في القسرن التاسع عشر، ونوبي التي استحقت بفضل درجة نموها الاقتصادي والإداري والتقافي اسم "بيزنطية السوداء" (نادال، 1950) وممالك الفون في بورتو نوفو وأبومي وغيرها. في مملكة جوكون (شرق نيجيريا) نجد مفهوما القداسة السلطة قريبا جدا مما هو معروف لدى زعامات هضبة باوشي (ميك، 1925) وخاصة لدى الروكوبا (ميولر، 1980). معروف لدى زعامات هضبة باوشي (ميك، 1953) فهو يقدم مثلاً سوف يصبح تقليديا عن مجتمع "دون قادة".

المنطقة الواقعة بين فولتا ومنطقة كومووي في ساحل العاج خاضعة لشعوب أكان الذين سيقيمون ابتداء من القرن السابع عشر عدة ممالك محاربة لن تلبث أن تحل مكانها دول أشانتي التي ستتجمع في كونفيدرالية متمحورة حول كوماسي (جنوب غانا الحالية). في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وسع الأشانتي دائرة تأثير هم باتجاه ساحل فانتي من ناحية، وممالك الشمال (غيامان وغونجا وداغومبا) من ناحية أخرى، وتتميز حضارة أشانتي (راتاري، 1923) بفن صناعة البرونز (تقنية الشمع الضائع) التي تشكل موازين الذهب فيها نتاجا ملفتا للنظر بدقته.

غربي بلاد باول وأنيي (ساحل العاج) تبدأ النتوءات الغينية التي تمند إلى أودية نهر كزامنسي (السنغال الجنوبي) ونهر غامبيا. لقد بقيت تلك المنطقة بعيدة عن موجة إنشاء الدول التي اجتاحت غرب أفريقيا؛ ولقد ساهمت تقاليد متواصلة من جعل سكانها " لاجنين". والبشر المعنيون هنا، من معشبين وقطافين وصيادي سمك، أنتجوا عملا بتلك التقاليد تنظيمات اجتماعية - سياسية قائمة على الجمعيات السرية.

أول تشكل كبير للاولية في الشريط السواحلي السوداني هوغانا التاريخية (لفتزيون، 1973) التي كانت أراضيها تمتد من وادي نيجر – باني المرتفع، في الشرق، إلى وادي السنغال في الغرب، وغانا التي ورد ذكرها للمرة الأولى عند الفزاري في نهاية القرن الثامين أصبحت معبروفة بشكل أساسي مع البكري (1068) وتراث السونينك والتنقيبات الأثرية. سقطت غانا أمام هجمات المرابطين في 1076 – 1077، ثم أصبحت تحم مالي عام 1240، ومالي هي في الأصل مملكة صغيرة في وادي نيجر – باني العالي ظهيرت إلى المالينكي النواة المالينكي النواة الأساسية لما سيصبح شعب الماندي، ومؤسس "أمبر اطورية" مالي هو سونياتا (النصف الأول من القيرن الثالث عشر) (مونتاي، 1929؛ لفتزيون، 1973). تحت حكيم موسى الشيرقي لحاقية نهير النييجر والشاطئ الأطلسي في الغرب، وبين واغادو في الشمال الشيرة أو عبر ممالك المجزية في الغرب، وبين واغادو في الشمال وطرية الجزية في الغرب؛ أما باتجاه الشرق فلقد امتدت سلطة مالي منذ القرن الثالث عشر حيى بلغت وادي النيجر المنخفض وبلاد الهاوسا الحالية، ولكن مالي سوف تستبدل في

حلقة النيجر بـ "امبر اطورية" غاو التي أنشأها السونغهاي وسموها باسم عاصمتهم. وما زلنا نجهل في أية فترة وأي ظروف دخل صيادون - شعب غو - وصيادو سمك مـزارعون - شعب سوركو - تحت راية أرستقر اطية عسكرية في الجزء الشرقي من حلقة النيجر لكي يشكلوا نواة أساسية لاثنية سونغهاي، وأيضا لدولة استبدادية تمركزت في الـبداية حول مدينة كوكيا (روش، 1953) التي وردت أول إشارة عنها في القرن الحادي عشر. في القرن الثالث عشر خضعت بلاد السونغهاي لحكم مالي، ثم تحررت منه خلال حكم أخر ممثل لسلالة سونغهاي الثانية المسماة "سوني"، والذي هو علي (1464-1492) الذي اعتنق البسلام. في القرن السادس عشر امتدت امبر اطورية غاو لتشمل منطقة شاسعة امتدت بين الشـرق والغسرب من بلاد الهاوسا إلى وادي السنغال، ثم تهاوت تحت ضربات المغاربة الذين احتلوا تومبوكتو عام 1591.

بعد سقوط الامبراطوريات الكبرى أخذت أفريقيا الغربية تستعيد شيئا فشيئا شكلها الاثنسي والسياسي الذي سيبقى سائدا حتى نهاية القرن التاسع عشر. على أرض السنغال الحالسية توالت ممالك تكرور التي ولدت من رحم غانا في العصور الوسطى، ثم سين وسالون، وديولوف، وباول، ووالو، وكايور ولوف. ما وراء وادي السنغال تبدأ منطقة التشار "انتشار "قافي عير متطابقين - تتكلم في داخلهما شعوب قائم كل منها بذاته لغات متقاربة فيما بينها و /و تتقاسم أساسا مشتركا من ملامح التنظيم الاجتماعي والتصورات. ويتحدد لك الانتشار بالمنطقة الوسطى من مالي التاريخية، فوتاذجالون التي تضم شعوبا قدموا من غينيا ومن ساحل العاج، ومجتمعات الأطراف الشمالية والشرقية لمالي "الكبرى" والتي يسندرج فيها بمبارا منطقتي كعرتا وسيغو. ابتداء من القرن السادس عشر، سوف يكون يسندرج فيها بمبارا منطقتي كعرتا وسيغو. ابتداء من القرن السادس عشر، سوف يكون كمان يقوم بها شعب ديو لا الذي نشر الإسلام وأسس دولا مسلمة (غرب بوركينا فاسو وشمال شرق ساحل العاج وشمال غانا).

يقيم في الجزء الأكبر من حوض فولتا (شمال غانا الحالية ووسط وشرق بوركينا) شعوب تدعى "غور" أو "فولتانية" لا تعرف مفهوم الدولة، مثل شعب تالنسي الذي هو حالة نموذجية عن المجتمع" التجزيئي" ذي السلالات (فورتيس، 1954)، أو بعض شعوب تنضوي ضمن دولة. إن لدولتي مامبروزي- داغومبا- نامومبا (غانا) وموس (بوركينا) (إيزار، 1970) منشأ واحد؛ وقريبة من ذلك مملكتا غورما (بوركينا) وبورغو (شمال بنين الحالمية) بدرجة أقل. وممالك الموس- خاصة ووغدغو وياتنغا- التي ظهرت في القرن الخامس عشر بقيت في معزل عن موجة اعتناق الإسلام التي غمرت شمال بلاد السودان.

في وادي النبيجر المنخفض، يسيطر شعب سونغهاي على الضفة اليمنى للنهر، بين النبير، ومن حدود منطقة العير بينما يسود على الضفة اليسرى شعب زرما، ما وراء النهر، ومن حدود منطقة العير (الطوارق) إلى بلاد يوروبا جنوبا والبورنو شرقا، تمتد بلاد الهاوسا (ميك، 1925) الذين تتمنل وحدتهم في اللغة أولا. وينتظم عالم الهاوسا انطلاقا من العواصم (داورا، كانو، غوبير، زازاو، كتسينا، رانو وبيرام) التي تمثل "الدول السبعة" التي يرتبط بها مفهوم أوليغارشي لسلطة بعيدة عن القداسة. ولم يكن الإسلام قد تجذر بعمق لديهم إلا في المدن

الـتجارية الكـبرى: كانو وكتسينا وسوكوتو، عندما حصلت "ثورة" البويل في بداية القرن التاسع عشر.

والبئويل (أو الفولبي) (توكسييه، 1937؛ دوبير، 1970) هم رعاة يمارسون تربية الجاموس المتنقلة؛ وهم متواجدون في كل أرجاء أفريقيا الغربية السواحلية - السودانية ما بين فوتاتور (السنغال) حيث تكونت اثنية البويل - وقد يكون ذلك خلال فترة غانا التاريخية - وبين أداموا (الكاميرون الغربي). البويل ذوو تراث وثني، ولكنهم عرفوا موجات أسلمة متوالية نشأت عنها مراكز إصلاح سياسي - اجتماعي. شهد مطلع القرن التاسيع عشور ظهور تجمعين تيوقر اطبين كبيرين داخل البويل، عام 1810 أسس سيكو أحصدو "امبر اطورية" مسينا (مالي) التي سوف بقضي عليها، عام 1862، القائد العسكري والديني "المكتمل الألوان" عُمرو نل (الحاج عمر). في بلاد الهاوسا، أعلن عثمان دان فوديو" الجهاد" ضد الهرمية التقليدية السائدة، واتخذ عام 1804 لقب "زعيم المؤمنين"؛ ثم فوديو" الجهاد" ضد بلو بتوحيد دول الهاوسا ضمن "امبر اطورية" سوكوتو (جونستون، 1967).

كان البرتغالبيون أول الأوروببين الواصلين إلى شواطئ أفريقيا الغربية، ولقد ظهروا في أواسط القرن الخامس عشر بهدف معلن هو هداية الوثنيين والبحث عن مصادر جديدة لتأمين التوابل. في القرن السادس عشر تحول اهتمام التجار نحو الذهب (الشاطئ الغربسي وخلبج غينيا). أما تجارة الرقيق فهي قديمة قدم الوجود الأوروبي وسمبيكون لها انعكاسات مأساوية على مستقبل شعوب المناطق الداخلية للسواحل. وأولى الممــتلكات الأوروبــية - الفرنسية والإنكليزية، والبرتغالية خصوصا - هي عبارة عن مراصد، أي أمكنة يتم فيها التفاوض على العبيد وتجميعهم قبل نقلهم في المراكب باتجاه أميركا. مع القرن التاسع عشر، الذي انتصرت في بدايته حركة محو الأخر، انكبت القوى الأوروبية على إعادة تحديد الأولويات السياسية والاقتصادية لخصوماتها وعلى التسابق في السيطرة على المناطق؛ وذلك ما تم التحضير له باستكشاف الداخل: بين 1950-1955، انطلق الجغرافي الألماني هيينريش بارث من طرابلس ليعبر بحيرة تشاد وصولا إلى تومبوكتو. كما قام مؤتمر برلين (1884- 1885) بتحديد مناطق النفوذ الاستعماري. اصطدمت الجيوش الأوروبية بمقاومات كانت تعنف أو تضعف حسب المناطق. على حدود الأراضي الحالية لمالي وساحل العاج وبوركينا، كان على الإنكليز والفرنسيين أن يخوضوا قتالاً شرسا مع الدولة العسكرية التي أسسها المالينكي ساموري تورى في بداية سنوات 1870 والتي سيتم تفكيكها عام 1896. في عام 1898 كان تقاسم الغرب الأفريقي، على وجه الإجمال، قد تم بالفعل. وسواء كان الهدف وضع اليد مباشرة على الشعوب أو إدارة أمور هـا عـن بعـد (النظرية الانكليزية في وضع اليد غير المباشر)، فإن الاتيان بسلطات جديدة لم يحدث دون مقاومة أو عصبان مسلح: في المناطق الفرنسية تلخص "السثورة الكبرى" (1915-1917) بصورة عنيفة قرنين من التصدي للإدارة الاستعمارية ولمبادراتها في غرس زعامات غير تقليدية وفي استقدام اليد العاملة بالقوة، وفي التجنيد الإجباري للسكان مع بداية الحرب العالمية الأولى. ولقد كان على المستعمرات الفرنسية الداخلية تقديم الرّجال للقيام بـ "الأعمال الكبرى" (طرق وسكك حديد والبني التحتية لأراضى "حكم النيجر") وللعمل في الزراعة والغابات والمناجم في أراضي الجنوب؛ وقد شهد محيط خليج غينيا (ساحل العاج وساحل الذهب وجنوب نيجيريا) تطور اقتصاد زراعي (كاكاو، بن) تحت إشراف أوروبي. وشجعت الإدارة الفرنسية زراعة فستق العبيد والقطن في المنطقة السودانية؛ ولكن الحضرنة لم تطاول، حتى عام 1960، سوى بعض المناطق الساحلية. وترجم العمل في الميدان الصحي بالحد من انتشار الحمى الصفراء ونعساس النباب بينما لم يسجل أي تقدم في التصدي لأمراض معدية أخرى (الملاريا والجيذام والسفلس والتهاب سحايا الدماغ والنخاع الشوكي والديدان) ولسوء التغذية (ما زالبت المنطقة السواحلية - السودانية تعانى من الجفاف والمجاعة)، والازدياد البطىء والمنتظم لعدد السكان غير مرتبط على الإطلاق بنسبة الوفيات بين الأطفال. والتعليم خاصـــع للمنافســة بيــن الإدارة والإرســـاليات؛ وقــد بقيت نسبة التعلم ضعيفة جدا في المستعمر ات الفرنسية حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، أما المجهود الإنكليزي على هذا الصعيد فلقد أتى متأخرا ولكنه كان أشد فعالية، والفضل في ذلك عائد إلى فاعلية البعثات على وحسه الخصوص. وتأخر أفريقيا الفرنسية عن أفريقيا الإنكليزية يتوضح أكثر في المسيدان الجامعي. تأسس " معهد فرح باي" (فريتاون) عام 1827 بمبادرة "جمعية البعثات الكنسية"، وحوالي 1950 أنشئت جامعة دكار الفرنسية وجامعتا خُماسي وليغون الإنكليزيــتان في أكرا؛ بعد عقد من الزمان أسست جامعات أبيدجان وكاب كوست (غانا) وعسبادان وايفسي ولاغسوس وزاريا (نيجيريا). ولم يكن بوسع الاستعمار الأوروبي، ثم حسركات التحرر والاستقلال وإطلاق سياسات "النمو"، أو أسلمة مناطق الداخل ونصرنة المناطق الجنوبية، إلا أن تتسبب بتعديلات في أنماط الحياة، وفي أشكال التنظيم الاقتصىلدي والاجتماعي، وفي تصورات ومفاهيم قيم شعوب أفريقيا الغربية، التي هي ريفية في غالبيتها العظمي. ومع ذلك فإن أفريقيا الغربية قد عرفت كيف تجد، بأثمان متفاوتة، أجوبة متلائمة مع الظروف التي فرضت عليها بعنف. ولكنها، بعد قرن من بداية الاستعمار، وثلاثمة عقود من الاستقلال، ما زالت تجابه، وبصورة أشد مأساوية، قضية قدرتها - "الطبيعية" والاقتصادية والسياسية - على اطعام شعوب تعيش في مدن يتزايد اكتظاظها يوما بعد يوم، أو تعمل في أرض يزداد فقرها بشكل متزايد؛ وما الأزمة المعيشية الخطيرة التي تعيشها منطقة السواحل منذ عام 1973 إلا جرس إندار موجه إلى شبه قارة أفريقيا الغربية بكاملها.

م.ايزار

AJAYI J.F.A., CROWDER M. (eds), 1971- 1974, History of West Africa, Londres, Longman, 2 vol. - DUPIRE M., 1970, Organisation sociale des Peul. Etude d'ethnographie comparée, Paris, Plon.- FAGE FORDE D., KABERRY P.M (eds). 1967, West African Kingdoms in the Nineteenth Century, Londres, Oxford University Press.- FORTES M., 1945, The dynamics of Clanskip omong the Tallensi. Being the first part of an analysis of the social structure of a Trans-Volta tribe, Londres, Oxford University Press.- GAUTIER E.F., 1935, L'Afrique noire occidentale. Esquisse des cadres géographiques, Paris, Larose. - IZARD M., 1970, Introduction à l'histoire des royqumes mossi, Paris- Ouagadougou, CNRS- CVRS.-JOHNSTON H.A.S., 1967, The Fulani Empire of Sokoto, Londes, Oxford University Press.- LABOURET H., 1941, Paysans d'Afrique occidentale, Paris, Gallimard.- LEVTZION N., 1973, Ancien Ghana and Mali, Londres, Methuen. -MAUNY R., 1961, Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Age d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie, Dakar, Institut français d'Afrique noire.-MEEK C.K., 1925, The Northern Tribes of Nigeria, Londres, Oxford University Press, 2 vol.- MEILLASSOUX C.(éd.), 1971, L'évolution du commerce africain depuis le XIXe siècle en Afrique de l'Ouest; The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa, Londres, Oxford University Press.- MERCIER P., 1962, Civilisations du Bénin, Paris, Société continentale d'éditions modernes illustrées.- MONTEIL C., 1929"Les empires du Mali. Etude d'histoire et de sociologie soudanaises", Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française 12 (3-4): 291- 448.- RATTRAY R.S., 1923, Ashanti, Londres, Oxford University Press.- RICHARD-MOLARD J., 1956, Afrique Occidentale Française, Paris, Berger- Levrault.-ROUCH J., 1953. "Contribution à l'histoire des Songhay", Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire, 29: 137-260.- TALBOT P.A., 1926, The Peoples of Southern Nigeria, Londres, Oxford University Press, 4 vol.- TAUXIER L.,1937, Moeurs et histoire des Peuls, Paris, Payot.- URVOY Y., 1936, Histoire des populations du Soudan central (Colonie du Niger), Paris, Larose.

Afrique occidentale

أفريقيا الغربية. الأبحاث الحالية عن أفريقيا الغربية.

كانت الانتروبولوجيا المستفرقة منصبة خلال فترة طويلة على دراسة المجتمعات المسماة "تقليدية"، وانطلاقا من هذا المنظور الأساسي تشكل مع الوقت جهاز تحليلي يهتم السيوم بكل مظاهر الحياة الاجتماعية، من أنماط العيش الأولية إلى منظومات التصورات (هارت، 1985). في نفس الفترة، تسبب ازدهار الأنتروبولوجيا السياسية التي انطلقت من بريطانسيا العظمى، بفتح الطريق للبحوث الميدانية في التاريخ (كونت، 1988؛ ايزار، 1992). هكذا فستح معسبر ما بين الحاضر الاستعماري و/أو ما بعد الاستعماري وبين الماضي. والسؤال المطروح هنا يحاول معرفة ما إذا كان الاستعمار قد شكل " قطيعة " الماضي حياة المجتمعات الأفريقية، أم أنه لم يكن سوى "جملة معترضة" (ويقول آخرون "حظهة") في مسيرة تاريخية تواكب منذ ستينيات القرن العشرين ظاهرة الدولة الحديثة. ولقد تمثلت "القطيعة" و"الجملة المعترضة" في عنوان واضح التركيز على هذا الموضوع (بيول، 1987).

على امتداد السنوات الأخيرة تطور البحث التاريخي بشكل مافت، انطلاقا من در اسات ذات نمط إحادي (تيراي، 1950)، أو مناطقي (سميث، ط 2، 1989)، أو الماضي الاستعماري البعيد الذي نجد أهم المراجع عنه، إضافة إلى المعرض الباريسي عن "وديان النيجر"، عام 1993، في (ديفيس، 1993)، أو القريب الذي يشكل ميدانا للدر اسة يقترن بالفترة الاستعمارية ويطلق عملية جمع مستندات تفتح ميدانا خصبا للبحث (بيرنوس، 1993؛ ماسا ومادييغا، 1995)، مع الحرص على أن تكون المستندات موزعة بالتساوي بيسن المستعمرين والمستغمرين. كما أن در اسة البيئة الطبيعية، التي هي انعكاس للزمن، الخين تلفت انتباه الباحثين بشكل متصاعد، فأخذ هؤلاء يعملون على التنوع البيولوجي، وتراجع خصوبة الأرض، والتصحر (مورتيمور، 1988). وبالعودة إلى العلوم الاجتماعية خيلال هذه السنوات الأخيرة، فإننا نسجل الاهتمام الملفت بالشريط السواحلي، السوداني

الواسع – خاصــة "درع النيجر" وجواره المباشر – وهذا ما أنتج سلسلة من المساهمات الجماعية الجادة (روبرتس، 1987؛ كاوادا، 1988 و1994؛ فاي، 1995؛ راينو، 1997؛ ماك اينوتش، 1998؛ بورجو، 1999).

فــــى الــــدول التي نشأت بعد زوال الاستعمــــار (كروز أوبراين، ديون، رانبورن، 1989). يبقى الإطار " الاثنبي" هو السائد في جزء كبير من الأبحاث الميدانية الأنتر وبولوجية: هكذا نشأت استمر ارية تنقيبية ساهمت في تحويل هذا الإطار، مهما كان تعريفه اعتباطيا، ليضحى مختبرا فعليا للاختبارات الأنتروبولوجية. نجد مثلا جميلا عن ذلك فسى توالسي الأبحاث عن شعوب باولى (ساحل العاج)، ابتداءً من المؤلفين الأواتل ووصولاً، بين أخرين، إلى بيار إتيان (الذي ظهرت نصوصه التي لم تُجمع بعد بين 1965 و 1975، سنة وفاته)، وشوفو (1979)، وويسكل (1980)، وفيتى وسوليناس وبوتى (1992) وفيتى (1998). ونستطيع إيجاد أمثلة أخرى عن مجتمعات أخرى تشكل اليوم - خاصة منذ بدايات العصر الاستعماري- مراجع أساسية لأعمالنا : شعب سيرر (دوبير، 1994)، الدوغـون (بونجـو، 1984)، لوبـي والشـعوب المجاورة (لنظرة عامة وشاملة: فبيلو، لومسبارديه، كامسبو، فسيران، 1993)، الأسانتي (ويلكس، 1993؛ ماك كاسكي، 1995)، اليوروبا (أبتر، 1996)، البويل (بوت وشميتز، 1994)، الخ. في الدر اسات المقارنة، نلاحظ استمرار الاهتمام بظواهر التنظيم الاجتماعي (تاماري، 1997) والسياسي، وأيضا بالميدان الديني (كارتري، 1987؛ لوناي، 1992؛ شانك، 1994؛ دوزون، 1995)، في فترة استمر فيها الإسلام في أفريقيا الغربية يجتذب العديد من الدراسات المعمقة، خاصة على الصعيد التاريخي (روبنسون 1985؛ روبنسون وتريود، 1997).

ولكن الاستفراق تعرض لمتغيرات عميقة، ولا يختص ذلك بالدراسات عن أفريقيا الغربية فقط. أصبح خطابه خلال العشرين أو الثلاثين عاما الأخيرة يتحدث أحيانا عن تــــاريخ أصــــبح بعيداً. وتكاد تقديمات الأنتروبولوجيا، سواء كانت 'أشياء جديدة" لم لا، أو "حديثة" أم لا، تكون قليلة الأهمية أمام ما قدمته علوم الطبيعة من جهة، وعلم الاجتماع الاقتصادي والسياسي من جهة أخرى. ويمكن ايضاح هذا الوضع من خلال النظر إلى واقسع أفريقسيا، وخاصة الأهمية الكبرى المعطاة للبيئة الطبيعية التي يمثل تراجع الغابات حــول المدن و احدا من مظاهر ها المقلقة؛ علما بأن المدن تجتذب أعدادا متز ايدة من النمو الديمغرافي (تبلغ الزيادة السنوية للسكان في بعض المدن الكبرى 10%)، مع انتشار خطير للايدز (فيدال، 1998)، وانتشار أوسع لمشاكل المرض والصحة العامة. ثم تاتي محاسن، وخاصة مساوئ ما اصطلح على تسميته التحول إلى الديمقر اطبة، وذلك ما نجد عنه مــراجع لاحصـــر لها. وهذا ليس كل شيء. يكتب جان كوبان عن كتاب ريتشاردز عن أشكالا متعددة، ابتداء بما يسمى العنف الريفي الذي لا يعلن عنه الكثير والذي يصاحب الخلافات المحلية على ملكية الأرض (ويدر اوزو، 1997)، وصولا إلى المجابهات المسلحة. وإذا كانت أفريقيا الغربية ما زالت، حتى اليوم، أقل إثارة للقلق على هذا الصعيد من مناطق أخرى في القارة، فإن بلدانا مثل سير اليون وليبيريا غارقة في المجازر، بينما تجابه منطقة كازامنس السنغالية وغينيا بيساو والنيجر مصاعب داخلية خطيرة. وقد يكون الوقــت قد حان لكي تقوم علومنا بجردة عما قامت به من عمل، مبتدئة بالبدايات، أي بما

قدمه كبار الباحثين الأوائل: على هذا الصعيد يأتي الكتاب الحديث عن موريس دو لافوس في وقته المناسب (أمسيل وسيبود، 1998).

م. ايزار

AMSELLE J.-L. et SIBEUD E. (éd.), s.d. (1998), Maurice Delafosse, Entre orientalisme et ethnographie: l'itinéaire d'un africaniste (1870-1926), Paris, Larose et Maisonneuve.- APTER A., 1992, Black critics and kings. The hermeneutic of power in Yoruba society, Chicago, The University of Chicago Press. -BERNUS E. (éd.), 1993, Nomades et commandants. Administration et sociétés nomades dans l'ancienne AOF, Paris, Karthala.- BOTTE R. et SCHMITZ J. (éd.), 1994, "L'archipel peul", Cahiers d'études africaines, XXXIV (1-3), 133-135,- BOUJU J., 1984, Graine de l'homme, enfant du mil, Paris, Société d'ethnographie.-BOURGEOT A. (éd.), 1999, Horizons nomades en Afrique sahélienne. Sociétés, développement et démocratie, Paris, Karthala.- CARTRY M. (éd.), 1987, Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire, Paris, PUF.-CHAUVEAU J.-P., 1979, Notes sur l'histoire économique et sociale de la région de Kokumbo (Baoulé- Sud, Côte- d'Ivoire), Paris, Editions de l'ORSTOM.- CONTE E. (ed.), 1988, Macht und Tradition in Westafrika. Franzosische Anthropologie und afrikanische Geschichte, Francfort- sur - le - Main, Campus/ Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- CRUISE O'BRIEN D.B., DUNN J. et RATHBORNE R. (ed.), 1989, Contemporary West African States, Cambridge, Cambridge University Press.- DEVISSE J. (éd.), 1993, Vallées du Niger, Paris, Réunion des musées nationaux.- DOZON J.-P., 1995, La cause des prophètes, Politique et religion en Afrique contemporaine suivi de La leçon des prophètes par M. Augé, Paris, Le Seuil. - DUPIRE M., 1994, Sagesse sereer. Essais sur la pensée sereer ndut, Paris, Karthala.- FAY C. (éd.), 1995, "Identités et appartenances dans les sociétés sahéliennes", Cahiers des sciences humaines, 31 (2).- FIELOUX M., LOMBARD J., avec KAMBOU- FERRAND J.-M. (éd.), 1993, Images d'Afrique et sciences sociales. Les pays lobi, birifor et dagara, Paris, Karthala et Editions de l'ORSTOM.- HART K., 1985, " The social anthropology of West Africa", Annual Review of Anthropology, 14: 243-272,- IZARD M. 1992, L'Odyssée du pouvoir. Un royaume africain: Etat, Société, destin individuel, Paris, Editions de l'EHESS.-KAWADA J. (éd.), 1988- 1994, Boucle du Niger, Approches interdisciplinaires, Tokyo, Institut de recherches sur les langues et les cultures d'Asie et d'Afrique, 4 vol.- LAUNAY R., 1992, Beyond the stream. Islam and society in a West African town, Berkeley, University of California press.- MASSA G. et MADIEGA Y.G. (éd.), 1995, La Haute-volta coloniale. Témoignages, recherches, regards, Paris, Karthala.- McCASKIE T.C., 1995, State and society in pre-colonial Asante, Cambridge, Cambridge University Press.- MCINTOSH R., 1998, The people of the Middle Niger, Londres, Blackwell.- MORTIMORE M., 1988, Adapting to drought: farmers, famine and desertification in West Africa, Cambridge, Cambridge University Press.- OUEDRAOGO J.-B., 1997, Violences et communautés en Afrique La région Comoé entre règles de concurrence et logiques de destruction(Burkina Faso), Paris, L'Harmattan.- PIAULT M.H. (éd.), 1987, La colonisation: rupture ou parenthèse?, Paris, L'Harmattan.- RAYNAUT C. (éd.). 1997, Sahels. Diversité et dynamiques des relations sociétés- nature, Paris, Karthala.- RICHARDS P., 1996, Fighting for the rain forest. War, vouth and ressources in Sierra Leone, Oxford, James Currey.- ROBERTS R.L., 1987,

Warriors, merchants and slaves: the State and the economy in the Middle Niger Valley, 1700-1914, Stanford. Stanford University Press.- CAPLAN P., 1997, African voices, African lives. Personal narratives from a Swahili village, Londres, Routledge and Kegan Paul. - COHEN D.EW. et ODHIAMPO E.S.O., Siaya. The historical anthropology of an African Landscape, Londres, James Currey.- HEALD S., 1989, Controlling anger. The sociology of Gisuviolence, Manchester, Manchester University Press.- KURIMOTO E.et SIMONSE S (ed.), 1997, Conflict, age and power in North East Africa, Londres, James Currey.- LE GUENNEC- COPPENS F. et CAPLAN P. (éd.), 1991, Les Swahili entre Afrique et Arabie, Paris, Karthala.-SPEAR T. et WALLER R. (ed.), 1993, Being Maasai, Ethnicity and identity in East Africa, Londres, James Currey.

## Afrique centrale atlantique

# أفريقيا الوسطى الأطلسية

المنطقة التي نتحدث عنها هنا من القارة الأفريقية تشمل في الأساس ما كان يعرف بأفريقــيا الاستوائية الفرنسية دون الجزء الساحلي منها :تشاد الجنوبية والكاميرون وغينيا الاستوائية (مستعمرة إسبانية سابقة) وجمهورية أفريقيا الوسطى والغابون.

من الشمال إلى الجنوب تتوالى السهوب ذات الشجيرات ثم سهوب الغابات التي تضم على التوالي مظهري المناخ المداري الجاف والرطب ثم الغابة الاستوائية. ولقد كمان للعلاقات التي أقامتها هذه المنطقة الأفريقية مع الحضارات الإسلامية في الشمال (أفريقية المتوسطية والصحراوية) والشمال الشرقي (مناطق النيل الأعلى)، من خلال تجارة القوافل، أو مع العالم الغربي على الواجهة البحرية (وجود البرتغاليين في كابيندا ابتداء من أواخر القرن الخامس عشر)، تأثير حاسم وعميق على مستقبلها. وحصل الثقاء هذين التيارين الكبيرين والمؤثرين في محيط حوض نهر شاري، الذي ينبع من بحيرة تشاد، ونهر أوبانغي، وهما الطريقان النهريتان الرئيسيتان المستخدمتان لنقل البضائع.

تشهد معطيات علم الأثار على الأقدمية السحيقة اشعب الغابات، إذ نجد "حجارة مصاعة" (ما بين مليونين إلى خمسين ألف سنة ق.م.) في كافة أنحاء أفريقيا الوسطى، وأدوات ما الميغاليت في منحدرات نهر كروس (على حدود نيجيريا الكاميرون) وفي بوار (أفريقيا الوسطى)، ورسوما كهفية في الكاميرون وأفريقيا الوسطى؛ كما يوجد هناك العديد ما الشواهد الحجرية والخزفية. والأقزام المعاصرون هم ممثلو سكان الغابات الأوانل، وهو ذوو قرابة أبوية، كما أنهم متعددو الزوجات ولكن ضمن السلالة الواحدة، وخاضعون لنظام اجتماعي من النمط العشائري. تتكاتف وحدات عائلية صغيرة بصورة شعبه دائمة لتشكل جماعة نصف بدوية من خمسين شخصا على الأكثر يمثل وجود مضاربها استقلالية على صعيد الصيد والقطاف ويتنقل أفرادها ضمن مسافة كانت شاسعة في السابق ولكن حدودها معروفة بوضوح شديد، والمخيم يخضع لسلطة الأسلاف، ويقيم الأقزام مع المزارعين من شعوب البانتو علاقات تمتاز بحد عال أو منخفض من التبعية، هم ياتون بالطرائد ليحصلوا بالمقابل على منتجات زراعية ومواد استهلاكية؛ وتشهد هم ياتون بالطرائد ليحصلوا بالمقابل على منتجات زراعية ومواد استهلاكية؛ وتشهد اللغات التسي يستكلمون بها على قدم تلك العلاقات وتعقيداتها؛ ومع أنها تنتمي إلى نفس الجذور اللغوية للسكان المقيمين في جوارهم، فإنها تبقى رغم ذلك لغة قائمة بذاتها.

ت تكلم أغلب بة سكان منطقة الغابات لغات البانتو، وتمارس الزراعة في الفسحات غير المشجرة بعد إحراقها ؛ يهتم الرجال بتأهيل الحقول، والنساء بالزراعة والقطاف. ويتميز التنظيم الاجتماعي الديني للبانتو على وجه الخصوص بأهمية الدور الذي تلعبه المؤسسات السرية، المكونة من الرجال أو النساء، والتي تتعدد ميادين تدخلها: من تقديس الأسلاف والأرواح الخارقة السي ممارسة الإشراف الغيبي على المجتمع، وحسب الأطروحة الأكثر إقناعا فقد تكون نقطة انطلاق البانتو الأساسية هي شمال الكاميرون، تلك المنطقة التي قد تكون انطلقت منها تيارات مهاجرة دارت حول الغابة أو اخترقتها قاصدة منطقة بحيرة مويرو شمالي زائير ثم تفرقت أعداد منها باتجاه أفريقيا الشرقية والغربية. ولقد أدخل البانتو الزراعة والتعدين إلى النصف الجنوبي من القارة؛ وتواكب ظهور التعدين مع ظهور صناعة الخزف النية "ذات قاعدة مجوفة" أو "أنية مخططة" التسي نملك عنها العديد مسن الشواهد الأثرية التي تعود إلى أو اخر ثقافات الحجارة المصدقولة. وتشكل الحدود الشمالية للغابة حاجزا أمام مدى انتشار لغات البانتو والمودان.

بلنغ البرتغالبيون مصبب نهر الكونغو عام 1482، وتمركزوا فيه بقوة ابتداء من 1491. كان التشكيل السياسي المهيمن على المنطقة يومها هو مملكة الكونغو التي تأسست حوالبي منتصف القسرن الرابع عشر، والتي جمعت تحت سلطة ملكية واحدة، وحول العاصمة مبامبا، مقاطعات مستعبدة بأشكال متفاوتة تنتمي شعوبها الأمومية القرابة إلى ميدان لغات كبي كونغو الممتد من الساحل إلى ستانلي بول، ومن بلاد تيكي (باتيكي) ولوانغو حتى شمال أنغو لا. ولقد ولدت المملكة من هجرات قادمة من الشرق ارتبط بها دخول التعدين الذي كان يمثل نشاطا رفيع المرتبة لارتباطه بصورة المؤسس الذي ينظر الحيه كبطل حضاري ابتدع فن المعادن وقام بتعليمه؛ كان تصنيع المعادن إذن، مثل الساطات حرفية أخرى، امتيازا محصورا بالارستقراطية. وأهمية التعدين، المعتبر ذي أصدول شدرقية، هي مشتركة لدى جميع سكان الغابة؛ ففي أيامنا هذه لم يزل عنصر التعويض الأساسي في الزواج يتمثل في قطعة نقدية من الحديد أو النحاس.

عمد البرتغاليون إلى احترام شكلي لمملكة الكونغو، ولكنهم مارسوا بسرعة تأثيرا واسعا عليها. أدخلوا المسيحية إليها، واستغلوا إلى الحد الأقصى الخلافات الناجمة حكما على نظام هرمية اجتماعية ممأسسة وواضحة المعالم - النبلاء وعامة الشعب الأحرار والعبيد - والصراعات الناجمة عن الخلافات المناطقية لكي يضعوا أسسا صلبة لتجارة الرقيق. ويعود الفضل للبرتغاليين بانهم جلبوا من أميركا الجنوبية الذرة ونبات المنيهوت، وهله الأخيرة ستكون ملائمة جدا للزراعة في المساحات المكشوفة بين الغابات - وهي زراعة عالبة المردود ولا تتطلب عناية كبرى ولا تخضع للمتغيرات الموسمية - ولذلك فهي ستصبح سريعا الإنتاج الأساسي للتغذية وستصدر عبر الطرق النهرية لتبلغ أفريقيا الوسطى الحالية. ولحن يقتصر حلول المنيهوت مكان النباتات الغذائية القديمة (الانيام والمسوز) في البداية إلا على مناطق الغابات؛ أما في سهوب أفريقيا الوسطى فسوف يحل المنيهوت مكان الدخن والذرة البيضاء في مرحلة لاحقة، في فترة من القرن التاسع عشر ظهرت تجارة رقيق داخلية يشارك فيها زعماء محليون وتجار عرب لتأخذ بشكل نهائي مكان الستجارة البرتغالية العابرة للأطلسي، ثم تقوى لدرجة أن تصبح نوعا من سياسة مكان المتجارة البرتغالية العابرة للأطلسي، ثم تقوى لدرجة أن تصبح نوعا من سياسة بهارس الغزو لالتقاط العبيد وبيعهم: حينذاك اصبحت زراعة المنيهوت ضرورية برهاب تمارس الغزو لالتقاط العبيد وبيعهم: حينذاك اصبحت زراعة المنيهوت ضرورية

من أجل البقاء. وتتمثل المرحلة الأخيرة من التاريخ الزراعي للمنطقة التي نحن بصددها في إدخال القوى العظمى الاستعمارية، خلال القرن العشرين، لزراعات تجارية كالقطن والبن ("قطن أسود وقهرة بيضاء" حسب تعبير إ. دو دامبيار).

لا يرتسبط تساريخ شعوب المنخفض التشادي بتاريخ أفريقيا الوسطى الأطلسية إلا بشكل هامشي. ولكن الدول القوية التي ظهرت فيه ابتداءً من القرن العاشر ستلعب دورا هامسا فسي تنظيم تجارة العاج والرقيق وفي انتشار الإسلام الذي بقيت شعوب الجنوب المسوداء بعيدة عنه، فأمام الأخطار المحدقة من الشمال اختارت الشعوب السوداء في الغالب، على غرار شعب سارا، اللجوء إلى مناطق خطرة أو وعرة المسالك تحولت إلى مسلاذات تقليدية. وشعوب جنوب غرب التشاد وشمال الكاميرون متقاربة التقافة، وهي منستظمة سياسيا على أساس فرز اجتماعي أو في زعامات صغيرة، وخاضعة في سلسلة جبال أداماوا لسلطة شعب بويل ابتداء من القرن الثامن عشر، وتتعارض بالتالي مع شعوب جنوب الكاميرون حيث نجد شعوب الباميليكي والمجتمعات المرتبطة بها منتظمة ضمن زعامات قوية في منطقة كثيفة السكان ووفيرة الإنتاج الزراعي.

تعانى أفريقيا الوسطى الأطلسية - بدرجات متفاوتة - صعوبات البلدان النامية، وخاصعة الأحداث المأساوية، مثل الحروب التشادية وممارسات امبر اطورية أفريقيا الوسطى، ويرتبط استثمار موارد غاباتها ومناجمها، خصوصا في المناطق الداخلية، بدرجة انفتاحها الاقتصادي: تعتبر الغابون في وضع متميز من هذه الناحية، ولذلك هي الدولة التي يبلغ فيها معدل دخل الفرد أعلى مستوى له في أفريقيا - مؤشر اقتصادي ذو قصيمة نسبية في هذا الإطار الجيوسياسي - وذلك بفضل صادراتها من الأخشاب (التي تعاني غاباتها من خطر الانقراض بسبب عدم تجديدها) ومن المواد الأولية المعدنية (حديد ومنغنيز وأورانيوم وبترول).

ا. دوبوي

ADLER A. et ZEMPLENI A., 1972, Le bâton de l'aveugle, divination, maladie et pouvoir chez les Moun dang du Tchad, Paris, Hermann.- BAHUCHET S., 1985, Les Pygmées aka de la forêt centrafricaine, Paris, SELAF.- BALANDIER G., 1965, La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle, Paris, Hachette; 1971, Sociologie actuelle de l'Afrique noire: dynamique sociale en Afrique noire, Paris, PUF.- DUMAS - CHAMPION F., 1983, Les Masa du Tchad, bétail et société. Cambridge, Paris, Cambridge University Press et Editions de la Maison des Sciences de l'Homme. - DAMPIERRE E. DE, 1967, Un ancien royaume bandia du Haut-Oubangui, Paris, Plon. - EVANS - PRITCHARD E.E., 1937, Witchcraft, oracles and magic among the Azande, Londres, Oxford University Press (trad.fr. : Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande, Paris, Gallimard, 1951). - OBENGA T., 1985, Les Bantu: langues, peuples, civilisations, Paris, Dakar, Présence africaine- PRIOUL C., 1981, Entre Oubangui et Chari vers 1890, Paris, Société d'ethnographie.- RANDLES W. G.L., 1968, L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIXe siècle, Paris, La Haye, Mouton.- TARDITS C., 1960, Contribution à l'étude des populations bamiléké de l'Ouest- Cameroun, Paris, Berger- Levrault; 1980, Le royaume Bamoun, Paris, Armand Colin.

Résidence Plant de la contraction de la contract

على غرار البنوة والمصاهرة، تعتبر الإقامة واحدا من عناصر نظام القرابة فهي تحدد تأسيس الوحدات العائلية والجماعات المحلية. ذلك انه يجب على كل ثنائي حل المشكلة التالية بعد الزواج: أين يقيم؟ وأي من الزوجين يجدر به الإقامة مع الأخر، أم أنه يجب على الثنائي الإقامة في مكان أخر غير مكان إقامة كليهما قبل الزواج؟ إن قواعد الإقامة تثير مشاكل مختلفة باختلاف النمط السلالي.

طبقاً لنظام البنوة الاحادية النسب، تلزم الإقامة الأبوية الزوجين بالمكوث في منزل والسد الزوج، ويمكن الحديث هنا عن إقامة ذكورية الموضع في إشارة إلى تفاوت مكان الإقامـة بيـن مـنزل الوالد ومنزل الزوج المستقل بعيدا عن السلطة الأبوية (إلا إذا كان الزوج قد اتخذ مكانا مستقلا للإقامة قبل الزواج لكي تنتقل إليه زوجته). حين ترتبط البنوة الأبوية النسب بهذه القاعدة، تجمع الجماعات بين الأب والابن بينما يتوجب على النساء وحدهن أن يغادرن عائلاتهن. أما في حالة الإقامة الأمومية، فيكون على الزوجين أن يقيما في منزل والدي الزوجة. وغالباً ما يرتبط هذا النمط بالبنوة الأمومية النسب. إن هذا النمط من الإقامة المرتبطة بالبنوة الأمومية النسب يمكن أن يكون مصدرا لعدم الاستقرار وذلك بسبب إمكانية تناقضه مع عوامل أخرى، كالنظام العقاري والسيادة والسلطة السياسية والتنظيم الاقتصادي، التي تدخل في تطور الجماعات المحلية. تنتظم عائلات النافاهو الكبيرة العدد حول نساء السلالة وأزواجهن ولكن لدى وفاة عميدة النساء، تتفكك العائلات وتتشكل وحدات جديدة محدودة العدد. لدى شعوب البامبا في زامبيا، تكون جماعة الزعيم الأمومــية السكن غير مستقرة، لأنه يمكن لأزواج بناته الرحيل والسكن بعيدا بعد مضمى سنوات عدة من العمل لدى والد الزوجة، وعندما لا يكون هناك ثروة للتناقل، فإنهم يلتحقون بالسرجل الذي يملك زمام السلطة والأمور. إن المنافسة بين الجماعات تنضوي تحت لواء الحماية العائلية وتسعر بشدة الصراع المحتمل بين الأب والخال بشأن حق الوصياية على الأولاد. وهناك أيضا نمط الإقامة لدى الخال التي ينجم عنها أحيانا انتقال أموال هذا الأخير إلى ابن أخته. عند شعب التروبرياند في ميلانيزيا، ينشأ الولد في كنف أبسيه؛ ولكنه لدى زواجه، ينتقل للعيش في بلدة خاله، الذي يورثه جميع ممتلكاته دونما حاجة إلى تشكيل عائلة كبيرة معه.

في المجتمعات ذات البنوة الأمومية النسب، يعيش الزوج والزوجة معا، بينما يعيش كل من الأخدوة والأخوات منفصلين عن بعضهم البعض. توجد هناك حالات وسطية: لدى شعوب الياو في ملاوي مثلا، يقيم الأخ الأكبر المتزوج ضمن جماعة أخواته وأزواجهين لممارسة سلطاته بينما يعيش باقي الأخوة في نمط الإقامة الأمومي، وتعتمد شمعوب نايار في جنوب غرب الهند حلا أقصى، فالأخوة والأخوات يعيشون تارة لدى والسدي الزوجة، وتارة أخرى لدى خال الزوج، وهذه هي الإقامة المزدوجة. وخلافا لهذه الحالات، هناك البنوة الأمومية النسب التي تعتمد الإقامة الأبوية، حيث ينقل الأباء ممتلكاتهم إلى أو لادهم وليس لأبناء أخواتهم. فالإرث هنا ينتقل من الأب إلى الابن، ولا يملك الخال سدوى بعض الحقوق على ابن أخته. يعود بقاء واستمرار النظام الأمومي يملك الخال سدوى بعض الحقوق على ابن أخته. يعود بقاء واستمرار النظام الأمومي

النسب السي السزواج الخارجي العشائري أو السلالي، ولكن الجماعة الموحدة تفقد من سلطتها السياسية والشعائرية. وهنا نجد أنفسنا في نقطة مفصلية: ذلك أنه يمكن للمجتمع أن ينقلب لجههة النسب الأبوي أو أن يتبنى نظاما نسبيا مزدوجا عبر تشكيل تدريجي لجماعة محلية أبوية النسب. إن شعوب الياكو الاحادية النسب في نيجيريا تمكث في مكان إقامة الوالا، فهي ترث الأرض من الوالا بينما ترث الأموال المنقولة من عشيرة الأم.

مهما يكن نوع البنوة، فإن نمط الإقامة المشتركة يتعرض لتغييرات ترتبط بدورة تطور الجماعات العائلية التي تكون في البداية خاضعة لقواعد سكنية صارمة، والتي يمكنها لاحقا تغيير مكان الإقامة والحصول على بعض الاستقلالية. وأخيرا، هناك حالات يتوجب فيها على زوج الابنة المكوث مع والدي زوجته والعمل لديهم لسنوات عدة قبل العيش مع زوجته بشكل مستقل (الخدمة الزوجية).

إن اختيار محل الإقامة يطرح نفسه بطريقة مختلفة في حالة البنوة اللامتميزة، والتي تتوافق مع مختلف أنماط الإقامة. تطبق المجتمعات الحديثة، إضافة إلى مجتمعات أخرى، نمط "الإقامة الجديدة" حيث يعيش الزوجان بعيدا عن منزل أهل كل منهما، وأحيانا في مكان بعيد جدا. وحين يتعلق الأمر بالإقامة المرتبطة بالبنوة الرحمية، يمكن الحديث عسن تغير أبوي أو أمومي النسب ولكن لا يمكن القول بأن هناك حالة بنوة موحدة. لدى مسعوب المساوري في نيوزيلندا، هناك نوع من الإقامة "الاختيارية" للجماعات المحلية في مناطق الأجداد الأبويين أو الأموميين. يختار الكثيرون الإقامة في جهة الأب، فهي تضم عددا من الأقارب دون أن يشكل هؤلاء جماعة أبوية النسب. لقد أشار غودناو (1955) في دراسته للميدان المالينيزي البولينيزي، كيف يمكن لرابط الأرض، المقترن باختيار مكان الإقامة، أن يلعب دورا هاما في تشكيل الجماعات الرحمية أو الاحادية النسب.

يمكن الاستنتاج بأن النماذجية التقليدية هي غير ملائمة لتحليل مسألة الإقامة لدى المجتمعات الرحمية أو تلك المنتظمة في "بيوت" والتي يمكن أن يوجد لديها مختلف أنماط الإقامة، كما يمكن أن يشكل فيها اختيار الإقامة أحياناً – والذي يفترض أنه قرار حر موضوعا للسرهان. لدى شعوب الإيبان في بورينو يُلحق الأطفال بالعائلة التي كان يقيم لديها السزوجان عند ولادتهم، وتضم شعوب الباتاك في سومطرة في منازلها الكبيرة عائلات عدة بما في ذلك أهل الزوج أو أهل الزوجة. وتشير بعض الحالات إلى الضغوطات التي تمارس على العائلة الزوجية لاختيار مكان الإقامة. وقد تكون هذه الضغوطات نتيجة رهانات خارجة عن إطار القرابة. إن من غير المنطقي التحدث عن الإقامة الأبوية أو الأمومية في الريف الفرنسي لكون الإرث هو الذي يحدد مكان الإقامة الإبوية أو الأمومية في الريف الفرنسي لكون الإرث هو الذي يحدد مكان الإقامة الارتباطه بنظام القرابة، خارجا عنه نظرا لارتباطه بعوامل سياسية واقتصادية وشعائرية؛ بينما تبدو النماذجية الشكلية غير كافية لاتعبير عن الواقع المشهود.

#### ا. كوبيه - روجييه

FIRTH R., 1957, " A note on descent groups in Polynesia", Man, 57: 4-8.-FOX R., 1967, Kinship and Marriage in an Anthropological Perspective, Harmondsworth, Penguin Books (trad. fr. Anthropologie de la parenté, Paris, Gallimard, 1972). — GOODENOUGH W.H., 1955, " A Problem in Malayo-Polynesian social organisation", American Anthropologist 57: 71-83; "Résidence

rules", Southwestern Journal of Anthropology 12: 22-37. – LEVI-STRAUSS C., 1984, "Clan, lignée, maison", Paroles données, Paris, Plon: 189-241. – MURDOCK G.P., 1949, Social Structure, New York, The Free Press (trad. fr. De la Structure sociale, Paris, Payot, 1972). – RADCLIFFE –BROWN A.R. et FORDE D., 1950, African systems of kinship and marriage, Oxford, Oxford University Press (trad. fr. Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique, Paris, PUF, 1953). – SCHNEIDER D. and GOUGH K., (eds), 1961, Matrilineal Kinship, Berkeley and Los Angeles, University of California press.

## Economique (système)

اقتصادي (نظام)

تأسس في القرن الثامن عشر، مع أعمال كيناي وأدم سميث، علم جديد هو الاقتصاد السياسي، يهدف إلى تحليل ظروف تكوين ثروة الأمم " المتحضرة". إننا في حقية تقاس فيها الثروة بالمال وتجد فيها ثروة أمة مصادرها أكثر فأكثر في إنتاج السلع وتكديسها. لم يعد السؤال المطروح، كما في القرن السابع عشر، هو أن نعرض كيف نبيع، بل كيف ننتج بالطريقة الأكثر فعالية، تلك التي تعود بالمال الكثير والربح الوفير. يختص التحليل باثنين من مستويات المجتمع: المستوى المحلي للشركات، والمستوى الشمولي للسوق، وهما متر ابطان من خلال التنافس التي تقوم به الشركات في سوق الشمولي للسوق والطلب الاجتماعي للسلع، ونشوء تكاليف الإنتاج. هكذا يبدو كل شميء كأنه مرتب بفعل " يد خفية" (أسميث). للمرة الأولى أدرك الفكر الغربي وجود منطقيات شمولية تعيق إنتاج السلع وترويجها داخل مجتمع، أي أنه أدرك، باختصار، وجسود "أنظمة اقتصادية". ولكن، إذا أخذنا بالاعتبار تعدد الوقائع التي يقدمها لنا التاريخ والأنتر وبولوجيا، يجب ألا يتكل الاقتصاد بشكل حصري على أشكال الإنتاج التجاري، بل أن يحلل كل شكل لإنتاج وتداول السلع المادية النافعة للإنسان.

تقوم مسيرة الإنتاج المادي بدمج علاقات الناس العقلية والمادية مع الطبيعة وعلاقاتهم ببعضهم البعض. إن العلاقات المادية هي موضوع التقنية المقارنة، والعلاقات الاجتماعية موضوع الاقتصادية" إذا كانت تتولى على الأقل واحدة من الوظائف الثلاثة التالية، التي يشكل امتزاجها البني الاقتصادية لمجتمع أو "نظامه الاقتصادي": أ - وصول المجموعات والأفراد إلى الموارد الطبيعية المستثمرة ووسائل الإنتاج المستخدمة. ب - مجريات مسيرة العمل العديدة التي تؤدي الى تأسير أفراد مجتمع ما على الطبيعة التي تحيط بهم من أجل فصل بعض العناصر المادية واستخدامها لحاجاتهم، إما في حالتها الطبيعية، وإما بشكل قد عدله الإنسان؛ ويتوزع الأفراد حسب جنسهم وعمرهم وانتمائهم لمجموعة اجتماعية (سلالات، طوائف، طبقات، الخير ضمن مسيرة العمل الضرورية لإنتاج ظروف مادية لوجود الفرد والجماعة؛ السخر،) ضمن مسيرة العمل الضرورية لإنتاج ظروف مادية لوجود الفرد والجماعة؛ توزيعها.

إن هـذا التعريف بالشأن الاقتصادي هو شكلي وتحليلي، ولا يدّعي التكهن بشيء عـن طبيعة العلاقات الاجتماعية التي يمكن أن تتولى هذه الوظائف. وإنّ وجود علاقات الاجتماعية الأخرى، يشكل استثناءً في

الستاريخ لا يناسب إلا النمط الرأسمالي للإنتاج. في بعض المجتمعات، كما لدى سكان أوستراليا الأصليين، تقوم علاقات القرابة بتشكيل الإطار الاجتماعي للاستحواذ على الطبيعة؛ أما في الهند فإن العلاقات الدينية والسياسية بين الطوائف ذات الوظائف المنفصلة والتراتبية بين البراهمان والمحاربين والفلاحين والحرفيين والتجار، الخ. هي التي تمنح كل طائفة حقوقا خاصة وغير متساوية على الأرض ومنتجات عمل الأخرين، وهذا بحسب الخدمات التي تقدمها كل طائفة للأخريات. إن واحدا من الأهداف الأساسية للعلوم الاجتماعية هو اكتشاف الأسباب والسيرورات التي حملت الوظائف الاقتصادية على تغيير أماكنها وأشكالها على مر التاريخ، وقياس التأثيرات التي خلفتها هذه التغييرات على نشوء المجتمعات.

يجب أن نفهم كيف انتقلت بعض فنات البشرية من الاقتصاد المُغير على موارد الطبيعة السي الأشكال المستعددة لاقتصاد الإنتاج الذي يرتكز على استخدام الأغراس والحيوانات الداجنة. ابتداءً من بعض مراحل نشوء هذه الأنظمة، بات من المستحيل العودة إلى اقتصاديات ترتكز على القنص والقطاف وصيد السمك. ومع الانتقال إلى اقتصاديات الإنستاج، بسدأ قسم من الطبيعة، كالأغراس والحيوانات الداجنة، يعتمد في تكاثره على الإنسان. وقد يكون هذا ما يبرر الأهمية الجديدة للأساطير والطقوس في فهم واسترضاء القوى التي تتحكم بغزارة المحاصيل وخصوبة القطعان. من هنا، من خلال هذه الأساسات المانيسة المستزايدة الاتسساع، تزايد عدد الناس، الذي هو مصدر صراعات تتزايد وتيرة عندها وحنتها حول الأراضي ومواردها. وقد تكون وظائف الدين والحرب والإنتاج قد انفصطت عن بعضها في بعض المجتمعات تحت هذه الضغوطات المادية والاجتماعية، مولدة مجتمعات متراتبة ضمن فنات أو مراتب أو طوائف أو طبقات ذات وظائف متمايزة ومستوارثة. ونلاحظ فسى الوقت نفسه أن المجموعات الاجتماعية المنفصلة إلى حد ما بالكسامل عسن المهمات المانية والمكرسة للنين أو الحرب ترعى مراقبة ظروف الإنتاج ونستائجه. في تيكوبيا، يظهر الزعيم كالوسيط الضروري بين العثبائر وأجدادهم وألهتهم. فهــو يؤمن من خلال وظائفه النينية خصوبة الأرض والمياه، وله الإشراف الأخير على الأراضــــي والـــزوارق الكبـــيرة. كمـــا الله يشارك في دعاوي العمل، لكن على الأغلب لإدارتها. وهمو يُعفى من المهمات الوظيفية الأكثر صعوبة أو غير اللائقة بمكانته. في هـــاواي، لـــم يعـــد الزعماء يشاركون في دعاوى العمل. وهم يتميزون عن باقي الناس العادييس بطلهم الثمينة وكالمهم الخاص ومحرماتهم العديدة. وهذاك أرستقر اطية دينية وعسكرية تستأثر بملكية الأرض والمياه المتروكة لاستعمال بقية المجتمع مقابل ضرائب تجبى من العمل أو منتجات العمل. كما أنّ كميات ضخمة من السلع تنفق أو تتلف علانية خلال الاحتفالات السياسية - النينية الكبيرة.

تبيّسن هذه الأمثلة تغيرات أساسية في العمل البشري. فإلى جانب العمل الإضافي الذي يساهم من خلاله كل شخص، في المجتمعات التي لا تعرف الطوائف والطبقات، في تكاشر المجتمع (مؤمنا الوسائل المادية للحرب والدين، الخ.)، والذي ينتج عن عمل كل واحد من أجل الجميع وعمل الجميع من أجل كل واحد، تتمو أشكال عمل إضافي للجميع تقريبا، لمصلحة كل الذين يمارسون وظائف تبدو جوهرية للجماعة. من هنا كانت الأشكال العديدة لاستثمار العمل والسيطرة على المنتجين التي واكبت فصل الوظائف الاجتماعية وتطوراته اللاحقة. لطالما أخذت السيطرة والاستثمار تقريبا شكل تبادل العمل وخيرات

البعض مقابل خدمات البعض الآخر، وهو تبادل غير متساو إذ يجد المسيطر عليهم انفسهم دائما مدينين للمسيطرين، وحتى أنهم مجبرون أحيانا على إعطاء وجودهم لمن يفترض بانهم قد منحوه لهم. أولم يأت الأنكا في كل سنة مع سلالته إلى حديقة معبد الشمس ليزرع ويحصد الذرة التي قدمها للإله والده ليطلب منه الوفرة لشعبه كما للشعوب التي كان قد أخضعها؟ وألم تكن القبائل المغلوبة هي التي تملأ إهراءاته كل سنة؟ لقد كانت عطيتهم أقرب إلى السخرة منها إلى التقدمة الممنوحة تلقائيا.

تبين لنا هذه الأمثلة أن أشكال تبادل السلع منوطة بالعلاقات الاجتماعية التي تنظم مسيرة الإنتاج. وهذه العلاقات "المبدئية" هي التي تمنح البنى الاقتصادية لمجتمع طابع كل عضوي يجب أن يتكاثر على هذا الأساس. فلأن للإنكا حقوقا على الأرض وعلى وجود رعاياه، ولأنه يملك وسائل قمع، يدفع له أولئك الجزية. إن كافة أشكال تداول السلع هي من جهة أخرى، كما برهن ك.بولانيي، تنويعات لثلاثة أشكال من المبادلات: الأعطية وإعادة التوزيع والتبادل التجاري مع أو بدون نقود (مقايضة). تتواجد هذه الأشكال معا في كل مجتمع، لكن بنسب ومع وظائف مختلفة حسب طبيعة العلاقات التي تنظم الظروف الاجتماعية للإنتاج. أدت أهمية الجزية لدى الإنكا إلى تحديد التبادلات التجارية، وعند الأزتاك إلى إخضاعها لمصالح الدولة. فبحسب علاقات القوة ودرجة التفاوت تصبح الأعطية توزيعا مجانيا ويصبح السوق أداة تبادلات غير متساويسة بين عاصمة ومستعمراتها، الخ.

ويسبقى السوال : هل توجد كما ادعى ل.ه.. مورغان علاقات تبادل عامة بين نظام اقتصادي ما ونظام قرابة أو نظام ديني ما؟ لم تثبت الأبحاث هذه النظريات. إننا نجد واحدا أو آخر من الأشكال الأربعة العامة لأنظمة النسب (أبوية، أمومية، ثنائية الخط أو بسدون خط) يشترك مع أشكال الإنتاج الأكثر تنوعا. إلا أنه يوجد بين الأشكال الاجتماعية للإنتاج، وأشكال القرابة وأشكال الفكر المتفرعة على الأغلب من حقبات وسياقات مختلفة، تبادلات جزئية وعميقة، متفرعة من تركيبات واعية متكررة تجعلها متوافقة لفترة ما. إن التاريخ لا يتكون من ضرورات ميكانيكية، لكنه ليس أيضا مجرد وليد للصدفة.

#### م.غودلييه

DALTON G. (ed.), 1967, Tribal and Peasant Economics: Readings in Economic Anthropology, Washington DC, The Natural History Press.- FIRTH R. (ed.), 1967, Themes in Economic Anthropology, Londres, Tavistock.- GODELIER M., 1966, Rationalité et irrationalité en économie, Paris, Maspero; 1984, L'Idéel et le matériel, Paris, Fayard.- HERSKOVITZ M. 1940, The Economic Life of primitive Peoples, New York, A. Knopf.- MALINOWSKI B., 1922, Argonauts of the Western Pacific, Londres, Routledge (trad. fr. Les argonautes du Pacifique occidental, Paris, Gallimard, 1963). – MURRA J., 1956, The Economic Organization of the Inca State, Chicago University Thesis.- OBERG K. (1933), 1973, The Social Economy of the Tlingit Indians, Scattle University of Washington Press.- POSPISIL L., 1963, Kapauku Papuan Economy, Yale, Yale University Press.- RICHARDS A., 1939, Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia, Oxford, Oxford University Press. - SAHLINS M., 1972, Stone Age Economics, Chicago, Aldine (trad. fr. Age de Pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives, Paris, Gallimard, 1976).

إن "الحياة المادية " للمجتمعات هي موضوع الاثنوغرافيا والأنتروبولوجيا المتكرر مسنذ صدور الدراسات المقارنة الشاملة لل.هـمورغان وماركس وإ.دوركايم وف بواس ومساكس ويبر. إلا أن الانتروبولوجيا الاقتصادية، بمعناها المحدد، قد ظهرت متأخرة، عيندما ضمت إلى هذا الموضوع العام معرفة مشهورة متخصصة في ظواهر وتقنيات ابستاج وتداول واستخدام السلع المادية والاستفادة منها. في العشرينات، كان ر .ثرنوالسد وب. مالينوفسكي وم. ليروي ور .فيرث وم. موس أول من قام بتحليل منهجي لها، مسارعين بالفعل المقارنة بين الظواهر الاقتصادية - بقدر ما يسمح العلم الاقتصادي بتبيانها - ووقائع التنظيم الاقتصادي مثلما تتجلى للاثنولوجيين في المجتمعات التي يألفونها. إنها تظهر، لكونها مشبعة بمعان ثقافية، وقواعد طقوسية أو استعراضية لأنظمة أيضا، أن يُنتزع منها أي مظهر اقتصادي. غير أن إجراءات كهذه قد تبدو بالنسبة للبعض شمرعية لدى مقارنة علقه البشر بنظامهم الاقتصادي وسط تعدد المجتمعات (لورو، فيرث). بعد ذلك بقليل، حاول د.م.غودفيلو وم.ج. هرسكوفيتس أن يُرسَّخا أساسات "علم اجتماع اقتصادي" أو " أنتروبولوجيا اقتصادية مقارنة للمجتمعات المسماة بدائية. وأخيرا منذ بداية الأربعينات تأسست الانتروبولوجيا الاقتصادية كمجال متخصص.

# تيار متخصص بالمعرفة الأنتروبولوجية

تأشر تـــاريخ الأنتروبولوجيا الاقتصادية، الذي نشأ من اهتمامات الأنتروبولوجيا الأنكلوسكسونية ومن اعتبارات سبق أن توجهت نحو مشكلة "النمو" الاقتصادي والاجتماعي، بمجادلات بين تيار يدعى الاسمى (بولانيي 1957، ج. دالتون، ب.بوهانان) وتــــيار مســـمى "شـــكلاني" (فيرث 1967، غود فيلو، هرسكوفيتس، ت. بارسونز). يقبل الشكلانيون تعريفا للاقتصاد مقتبسا بشكل مباشر من العلم الاقتصادي: إن كل ظاهرة إدارة يقوم بها البشر تتعلق بندرة مواردهم المادية بغية بلوغ أهداف محددة. يعود إذا إلى الأنتروبولوجيا الاقتصادية التي هي مقارنة بالأساس، أن تحلل من هذه الخلفية المظاهر القديمة للاقتصاد، مع الرغبة في تأسيس نظرية عامة وشاملة بين الاقتصاد والمجتمع (أو بين الاقتصاد والسَّقافة) في النهاية. على عكس ذلك، يرفض الاسميون القيمة التعليلية للقانون التجريدي للمنفعة - الندرة، كما يرفضون تواصل المقارنة المؤسس على فرضية كهذه. وهم يرون أن الأنظمة الاقتصادية هي على العكس في حالة تقطع متواصلة جذريا. يعود ذلك إلى انتظامها عبر إجراءات غير اقتصادية بشكل رئيسي. ورغم ذلك، يستطيع الأنتروبولوجي أن يحدد الأشكال البسيطة التي تبيّن أنماط "إدغام الاقتصاد في المجتمع" (المسبادلة، إعدادة الستوزيع، السوق)، وأن يمزّجها إلى أن يبيّن تنوّع الأنظمة الاقتصادية الحقيقية (بولانيي 1957). بناء عليه، يمكن تقسيم الاقتصاد إلى دو آثر منتجات وتبادلات مستمايزة: المعيشة، السلع المرتبطة بالزواج، السلع الاستعراضية، السلع الخاضعة للسوق (بوهانان، ف. بارث) هذا ما يدفع التعارض بين الشكلانية والاسمية، مع كونه راسخا على الدوام، إلى أن يكون نسبيا. أو لا، لأن الدراسات الأكثر جاذبية لم تعتبر مطلقا أن عبارتًى المسبادرة منافيتان لبعضهما البعض: الندرة الشاملة للوسائل الاقتصادية وتحديد

الحاجات من خلال ظروف خاصة وغير اقتصادية. بعد ذلك شكل الجدل صفة ملازمة لبعض الشكلانيين الذين استوحوا من الاقتصاد الكلاسيكي الجديد المصغر: ينطوي النظام الاقتصادي لمجتمع على كافة الأشكال الاجتماعية المتعلقة باستراتيجية تحقيق أقصى الأرباح (غراي، كانسيان، ج. لوكلير؛ شنايدر، 1974) التي تشمل "المصالح الاجتماعية والرمزية". (ر.بورلينغ، ج.ك. هومانز، و.غود).

لقد وجبت الأنتروبولوجيا الاقتصادية نفسها في مواجهة مع مواضيع أخرى تغطى مجالاتها أو تـتعدى كثيرا على ميدانها. فابتداء من الخمسينات، ادخلت البيئوية الثقافية، والعلــوم الإثنوية والأنتروبولوجيا البيئية والاقتصاد في الإشكالية الأكثر عمومية لعلاقات المجتمعات مع بينتها المادية والبيولوجية (موران 1979). نتجت عن ذلك إضاءة جديدة علسى أنمساط اقتصاديات (صيد وقطاف، زراعة واسعة على حريق الغابات، مجتمعات الغابــة الزراعــية، الخ.) كانت تتصف إلى ذلك اليوم ببساطة التقنيات وتنظيمها، وبحالة نقص مزمن (هدك. كونكلين، ب. فايدا، رابابورت، لي ن. دوفوري، مساهلنز، ناش، أورتيز، ج. بارو، ب ديسكولا، ب. جويليرا)؛ وكذلك يتواجد فيها الميل لاستنباط منفعية مفسرطة إلى أقصى الحدود لعلاقة المجتمع البيئة (ر.أ.مورفي، م.هاريس). من جهة أخرى، نشأت در اسات عن موضوع المجتمعات الفلاحية، التي تتميز بعلاقاتها العضوية والاقتصادية، بــل حتى الثقافية والسياسية مع مجتمع شمولي أو مسيطر (طبقات وفئات منسية، دولة، عواصم رأسمالية). من خلال المكانة المعطاة للوقائع التاريخية للسيطرة وللصراعات الاقتصدادية، ومع تأسيس 'اقتصاد - عالم' يشمل شبه كلية المجتمعات المنعونة فيما بعد بـ "النامية"، يتجه هذا الموضوع إلى تغطية الميدان الكلاسيكي للأنتروبولوجــيا الاقتصــادية (ج. بالاندييه، ك. غيرتز، إ.وولف، س. مينتز، د. هارت، هايدن). وقد تأثرت توجهات الأبحاث الحديثة بهذا الانفتاح نحو التاريخ.

# عودة الى اشكالية أتتروبولوجية عامة للاقتصاد

هكذا تمت عودة إلى أنتروبولوجيا للاقتصاد، لا يمكن تعريف محتواها بمعزل عن نمط شمولي، اجتماعي أو رمزي، للنظام ساهمت فيها عدة تيارات متبانية جدا في تراشها العلمي.

إن الأنتروبولوجيا الماركسية، رغم أنها غالبا ما تعتبر كـ "أنتروبولوجيا اقتصادية جديدة" لا سيما من قبل كتاب أنكلوسكسونيين (كلامر، كرومني وك.ك. ستيوارت)، تهدف على العكس إلى تنويب نهائي لها في أنتروبولوجيا مادية وتاريخية يمكن أن تحل مكان الأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية التقليدية. حتى أن تداول عبارة "الأنتروبولوجيا الاقتصادية الماركسية " الرائج في فرنسا حيث نشأ هذا التوجه النظري وانتشر بشكل الاقتصادية الماركسية ألى الدقة في نظر القائلين به. فهو على الأكثر يصلح للإشارة إلى تنطاق معرفة خاص: نطاق المجتمعات بدون طبقات التي يدرسها الأنتروبولوجيون عادة (م. غودلييه، ك. مياسو، إ.تيراي).

لقد قادت التوجهات الحديثة للأنتروبولوجيا الماركسية مؤلفيها الرئيسيين إلى إقرار نظرية ماركسية لما سماه ماركس الاقتصاد الزائد": القرابة والحدث المنزلي (غودلييه، بونت، ميّاسو) أو السياسي (تيراي 1977، راي 1977) أو الإيديولوجي (غودلييه 1984) أو الاشتراعي (نيومان 1983). كذلك أعادت الأنتروبولوجيا الماركسية ارتباطها بالإشكالية

الأنتروبولوجــية العامة " للكليّة المقارنة" بالرغم من توجهها الأولى إلى القطيعة معها في الوقت الذي أضعفت فيه موضوع أنتروبولوجيا اقتصادية متخصصة.

بشكل أكثر عموما، لا يمكن أن تجهل أنتروبولوجيا الاقتصاد تشكيل وانتشار تاريخ القتصدي للمجتمعات المدروسة حتى ذلك الوقت من زاوية "التاريخ الإثني". إن التيارات الرئيسية للأنتروبولوجيا الاقتصادية تجد نفسها إضافة لذلك مشتركة " في هذه المهمة: دراسة الظواهر القديمة للسوق ولي "الرأسمالية الريفية" (هوبكنز، ب.هيل، ج.ل. أمسيل)، أبحاث عن الأنمساط التاريخية للإنتاج وعن التاريخ الاقتصادي الحديث (أمسيل، ك.كوكري فيدروفيتش، هارت، تيراي، مياسو)، استنتاج "اقتصاد الشعوب المحلية" (شيبيتا) ومسيرة هذه الشعوب نحو المعرفة الاقتصادية (بروكنشا، وارن وورنر، ب. ريتشاردز).

# الاقتصاد الغربي من رؤية جديدة

إن ما أتى به التحليل الأنتروبولوجي المحض للحدث الاقتصادي في المجتمعات "الغربية"، "النامية" أو " الحديثة"، قد أكمل ما أتى به المنظار التاريخي. فلا تشكل الوسائل المادية للوجود وتصوراتها الاجتماعية في هذه المجتمعات أكثر مما تشكله في أي نظام اجتماعي أخر دائرة مستقلة تغرض نفسها كما هي على مجمل الجسم الاجتماعي. فهي تتتمي السي فئات ثقافية وهيئات اجتماعية تميزها جذريا عن الاقتصاديات المألوفة لدى الاثتولوجيين، لكنها تدين أيضا لمنهج تحليل مشابه يشكل صورة معكوسة عن النمط المعتمد.

كان بولانيي من أوائل من اقترحوا انتروبولوجيا تاريخية لاقتصاد السوق حيث نوم بينقل القسر الذي تمارسه "المسيرة المجتمعية" على نظام اقتصادي يعد مستقلا بنظرة متسرعة. تظهر المعرفة الاقتصادية نفسها كنظام تصورات يدين لتاريخ الأفكار (م.فوكو، ل. دوسون؛ عن علم الزراعة: ف. داغونييه). هكذا جعل هيرشمان نهضة الرأسمالية على علاقة مع بروز فئات أخلاقية خاصة (الفائدة بشكل خاص) يستند عليها الاقتصاد السياسي، بالنسبة إلى س، غودمان (1986) ليست الوجهة العالمية للاقتصاد إلا بناء تقافيا محليا قابلا للتشبيه بد "الاقتصاد الثقافي" المجتمعات غير الغربية. يحلل ساهلنز (1976) السبعد الثقافي الذي يُعزى بشدة، وبصورة خاطئة، إلى المجتمع الغربي، إن النتويه بالبعد الثقافي والرمزي للحياة الاقتصادية يمنح الامتياز لدراسة "الطلب" (أ. بادوراي) و"الاستهلاك" (م. دوغلاس وب. ايشروود، الشرود، مساهلنز) على دراسة "العرض": يحمل الإنتاج نفسه "قصدا ثقافيا" (ساهلنز)، بينما أوكلت الني النبادل وظائف اجتماعية ويقافية لا يمكن أن تقتصر على مظهرها المادي والوظيفي : فليس التبادل حصيلة قيم قد و وجدت قبله، بل هو مكان التكون الاجتماعي القيمة. وعلى هذا الصحيد لا يختلف التبادل التجاري في طبيعته عن اشكال التبادل القيمة. وعلى هذا الصحيد لا يختلف التبادل التجاري في طبيعته عن اشكال التبادل القيمة. وعلى هذا الصحيد لا يختلف التبادل التجاري في طبيعته عن اشكال التبادل القيمة. وعلى (أبادوراي، 1986).

إن وضع الأنظمة الاقتصادية الغربية و"غير الغربية" في منظار متبادل قد ساهم في إعادة الكشف عن تأثير موس (بالأخص في فرنسا، في مجلة م.وس) (M.A.U.S.S.). على عدة أصعدة، تقدّم التيارات السابقة تأويلا رمزيا للوقائع الاقتصادية التي كان

ك. ليفي سيتروس قد أشار في زمنه إلى أهميتها الكبرى في أعمال موس. لكن الأنتروبولوجي مدعو إلى اكتشاف الأبعاد المنتظمة الفاعلة في مجمل التشكيلات الثقافية المعروفة، بدل أن يكتفي بمجرد تصحيح النظريات المحلية عن "الاقتصاد". ينضم النهج المقارن لحدى دومون (1977 و1985)، على الأقل في هذه النقطة، إلى اهتمام الأنتروبولوجيين المماركسيين بإظهار سببية البنى الشمولية، إن لم يحمل إضعاف مفهوم الجبرية الاقتصادية هولاء الأنتروبولوجيين إلى تصور " موسي" للفئات التي حددها ماركس (تيراي 1975).

تشكل الوقائع "الاقتصادية" للأنتروبولوجي ميدان دراسة علاقات البشر فيما بينهم، المترتبة على علاقتهم بالأشياء، وذلك لعدم قدرتها على أن تحدد لنفسها مجال معرفة خاص. إن تسائل التراث المنهجي المتفرع عن أعمال ماركس وموس، أقله على صعيد المنهج، ومكتسبات "التاريخ الاقتصادي" غير الغربي، والأهمية المعطاة لظواهر الاتصال والسيطرة، كلها توجهات جديدة تجعل من أنتروبولوجيا الاقتصاد ميدان أبحاث ما زالت انعكاساته على الإشكالية الأنتروبولوجية العامة تحتمل الكثير من العمل.

#### ج.ب. شوفو

APPADURAL A. (ed), 1986, The social life of things: commodities in Cultural perspective, Cambridge, Cambridge University Press.- BOHANNAN P. et DALTON G. (eds), 1962, Markets in Africa, Evanston, Illinois, Northwestern University Press.- BROKENSHA D, WARREN D.M. et WERNER O. (eds), 1980, Indigenous Knowledge Systems and Development, Lanham, New York, Londres, University Press of America.- CHIPETA C., 1981, Indigenous Economics: a Cultural Approach, Smithtown, New York, Exposition Press. - DOUGLAS M. et ISHERWOOD B., 1979, The World of Goods. Towards and Anthropology of Consumption, Londres, A. Lane.- DUMONT L., 1977, Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique, Paris, Gallimard; 1985, " Identités collectives et idéologie universaliste: leur interaction de fait", Critique, 456: 506-518.- FIRTH R. (ed.), 1967, Themes in Economic Anthropology, Londres, Tavistock.- GODELIER M., 1974, Un domaine contesté : l'anthropologie économique, La Haye- Paris, Mouton; 1984, L'idéel et le matériel. Pensée, Economies, sociétés, Paris, Fayard.- GUDEMAN S., 1986, Economics as culture. Models and metaphors of livelihood, Londres, Routledge et Kegan Paul.-HIRSCHMAN A.O., 1977, The Passions and the Interests, Princeton, New Jersey, Princeton University Press (trad. fr. Les Passions et les Intérêts, Paris, PUF, 1980). - LECLAIR E. et SCHNEIDER H.K., 1968, Economic Anthropology, Readings in Theory and Analysis, New York, Holt, Rinehart et Winston.- MAUSS M., 1950 (1923- 1924), " Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques" in Sociologie et anthropologie, Paris, PUF.- MEILLASSOUX C., 1975, Femmes, greniers et capitaux, Paris, Maspero; 1986, Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent, Paris, PUF.- NEWMAN K., 1983, Law and economic organization. A comparative study of preindustrial societies, Cambridge, Cambridge University Press.- POLANYI K., 1944, The Great Transformation, New York, Holt, Rinehart et Winston (trad. fr. La Grande Transformation. Aux origins politiques et économiques de notre temps, Paris, Gallimard, 1983); 1957, " The economy as instituted process", in K. Polanyi, C. Arensberg et H. Pearson (eds),

Trade and Markets in the Early Empires, New York, The Free Press (trad. Fr.: POLANYI K. et ARENSBERG C., 1975, Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie, Paris, Larousse). - POUILLON F.(sous la direction de), 1976, L'anthropologie économique. Courants et problèmes, Paris, Maspero.- PRYOR F.L., 1977, the Origins of the Economy. A Comparative Study of Distribution in Primitive and Peasant Economies, New York, Academic Press.- REY P.-P., 1977, "Contradictions de classe dans les sociétés lignagères", Dialectiques, 21: Anthropologie tous terrains: 116- 133. - RICHARDS P., 1985, Indigenous Agricultural Revolution, Londres, Hutchinson.- SAHLINS M., 1972, Stone Age Economies, Londres, Tavistock (trad. fr. Age de pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives, Paris, Gallimard, 1976); 1976, Culture and Practical Reason, Chicago, The University of Chicago Press (trad. fr. Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle, Paris, Gallimard, 1980).-SCHNEIDER H.K., 1974, Economic Man, New York, The Free Press.= TERRAY E., 1969, Le marxisme devant les sociétés "primitives". Deux études, Paris, Maspero.- VAN DER PAS H.T., 1973, Economic Anthropology 1940- 1972. An Annotated Bibliography, Oosterhout (Pays- Bas), Anthropological Publications.

Territoire

إذا ما كانت اللغة العادية تعتبر أن "الإقليم" هو كل مساحة محددة جغراقيا من قبل سلطة تمارس فيها، فإن أول تعريف ذي سمة علمية لهذا المصطلح يعود إلى عام 1920، ويعود الفضل به إلى عالم الطيور الإنجليزي هاورد، الاختصاصي بالحياة الاجتماعية لطير الدخلة.

على أثر علم العادات، اهتمت الدراسات الاجتماعية - البيولوجية بهذا المصطلح لمتقدّم فرضيية تفيد بان كل الكائنات البشرية تميل بحسب طبيعتها إلى الاستحواذ على أراض واللي ممارسة غريزتها العدوانية (ممّا يفسّر حصول بعض التوسّع على صعيد السيمة الفطرية للملكية الخاصة). ولقد قام الجغرافيون من جهتهم بإعداد تصنيف لانواع الأقاليم وذلك عبر تمييز أنواع متجاورة أو متتابعة أو متجمعة حول مركز موحد ولكن دون وجود حدود مشتركة.

ما هو التور الذي يلعبه هذا المصطلح في الأنتروبولوجيا؟ إنَّ الأنتروبولوجيين يهستمون على الخصوص بدراسة الأليات والممارسات الاجتماعية التي يقوم عليها النظام الإقليمي التابع لمجتمع معين، وقد قاموا على الأخص بتحديد دور البني العائلية فالقروية فالجماعية فالقبلية، انتهاء بأهمية عوامل التراتبية الاجتماعية. ولقد نظر الأنتروبولوجيون السي مساهو أبعد من التناقض العام الموجود بين المجتمعات المتحضرنة والمجتمعات المبدوية فأثبتوا أنه يجب تحليل أولية التنظيم الإقليمي على مستويين مختلفين يرتبط احدهما بالأخر حسب منطق خاص بكل مجتمع: مستوى تأثير البشر على مرتكزات وجودهم الماديسة مسن جهة، ومستوى أنظمة التصور من جهة أخرى. فالإقليم هو في الوقت ذاته منظم موضوعيا ومبتكر ثقافيا.

في المقام الأول، يقوم كل مجتمع بتحديد إقليمه الخاص ضمن المساحة التي يشغلها وذلك بتأثيره على المكونات الطبيعية لمحيطه (معادن، نبات، حيوان) بشكل مباشر (القطاف)، وباستخدام العديد من الوسائل (صيد، زراعة) أو عبر عناصر وسيطة (تدجين الحسيوانات). انطلاقا مسن هذه المرتكزات المائية وتحت لواء قوانين خاصة بالتشغيل والتطوير، تمارس معارف وأفكار وقيم تأثيرا يتيح لها تكريس أقلمة ثقافة معينة وتجدرها في أرض ما.

تختلف الوسيلة التي يعتمدها المجتمع لتنظيم إقليميم على الصعيد الماذي تبعا لمبادئ توزيع العمل بين الجنسين، أو أشكال تكون الطبقات الاجتماعية (المجتمعات دات الطبقات المقفلة، الظوارق، السبرير)، أو الأنماط التي يتم عبرها التعايش بين الإثنيات المختلفة (مجتمعات الأقرام وجيرانهم البانتو، على سبيل المثال). ويعود الجمع بين أنماط السكن والتنظيم الإقليمي إلى نظام علاقات القربي والمصاهرة، بالإضافة إلى القواعد المعتمدة في الستعاون بالعمل. وبصدورة أشمل، فإن سيرورة الإشغال البشري لإقليم معين، وقواعد المحتمدام الموارد المختلفة لتفعيل هذه المسيرة، تسلط الضوء على الشكل العام للعلاقات الاجتماعية كما تبدو من خلال أنماط الاستحواذ الجماعي على هذه الموارد (طائفية، الاجتماعية كما تبدو من خلال أنماط الاستحواذ الجماعي على هذه الموارد (طائفية، ونظيمها عبر نظام فنات السن. لدى الطوارق مثلا، يتم توزيع أراضي العبور عبر قوانين انتفاع تسري على مساحات معينة ؛ هنا يتم في وقت واحد الإشغال البشري للمكان واستخدام الموارد النباتية عبر القواعد الناظمة للنسل وموازين السيطرة السياسية التي واستخدام الموارد النباتية عبر القواعد الناظمة للنسل وموازين السيطرة السياسية التي تحدد معا أشكال الإشراف على الإقليم الجماعي واستخداماته.

لا يمنل السندخل البشري في المكونات المادية للمكان سوى واحد من مطاهر المسيرة التي يقوم عبرها المجتمع بتحويل المساحة التي يشغلها إلى إقليم. وهذه المساحة ناتجة في نفس الوقت عن نظام متكامل من التصور ات. فالإقليم هو على وجه العموم عنصر وسيط بين الأحياء من جهة، وبين الأسلاف والقوى الخارقة للطبيعة من ناحية أخرى. ذلك أن قيمة إقليم تتمثل بنظر شاغليه في كونه خلاصة عمل متواصل قام به الأموات الذين يحوي رفاتهم المحفوظة ضمن أوعية مقدسة تحملها الجماعة معها حيثما انتقلت، يُخلد الإقليم ذكرى الأجداد ويشرعن وجود الأحياء. وحول الأرض تنتظم التراتبيات الاجتماعية ؛ إذ يجسد "سيّد الأرض" الرابط بين الأسلاف والأحياء، فهو يمثل اتكاثسر الستجذر بالأرض. هكذا يعبّر الإنسان عن تعلقه الدّائم بالحفاظ على انتمائه إلى جماعة وعين تدعيم هذا الانستماء عبر تشكيله حلقة وصل في تناقل الإرث المادي والمعنوى.

لا يمكن لللأرض، إلا في ظروف قليلة جدا، أن تكون مجرد نتاج للعمل، أو أن يكون الإقليم إطارا سياسيا بشكل رئيسيّ. وحتى عندما تكون هذه الشروط غير متوقرة فإن الأرض والإقليم يجب أن يبقيا مصانين. إن الاعتداءات الروحانية تستدعي ممارسات مهادنة تهدف إلى استجلاب رضى، أو على الأقل حياد "الأرواح الشريرة". ولكن مقابل الاعتداءات الحربيّة، يتجسد جهاز دفاعي أحيانا في تنظيمات عسكريّة حقيقية (طوارق جسبال الأحجار). هكذا يصبح الإقليم مدى يشعر داخله أعضاء الجماعة بالطمانينة ؛ وفي مقابل ذلك يرتسم المدى الخارجي، مدى ما يوجد "خارج الإقليم".

ا. بورجو

ARDREY R., 1973, The territorial imperative, New York, Atheneum (trad. fr. Le territoire, Paris, Stock, 1976). - BONNEMAISON J., 1981, "Voyage autour du territoire", L'Espace géographique, 4: 249- 262.- BROOKFIELD H.C. BROWN P., 1963, Struggle for land, agriculture and group territories among the Chimbu of the New guinea Highlands, Melbourne, Oxford University Press.-CLAVAL P., 1978, Espace et pouvoir, Paris, PUF.- FERRIER J.- P., 1984, La géographie ça, sert d'abord à parler du territoire, ou le métier de géographe, Aixen- Provence, Edisud.- GREVERUS I.M., 1972, Der territoriale Mensch. Ein literatur anthropologistcher Versuch zum Heimathphanomen, Francfort- sur- le -Main, Athenaum. - HOWARD E., 1948, Territory in bird's life, Londres, Collins.-LEACOCK E. et LEE R.B. (eds), 1982, Politics and history in band society, Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- LEE R. B. et DEVORE 1. (eds), 1977, Man the Hunter, Chicago, Aldine.- MALMBERG T., 1980, Human territoriality. Survey of behavioral territories in man with preliminary analysis and discussion of meaning, La Haye-Paris- New York, Mouton.- SACK R., 1986, Human territoriality. It's theory and history, Cambridge, Cambridge University Press.- VAYDA A.P., Environment and cultural behavior. Ecological studies in cultural anthropology, Garden City, New York, The Natural History Press.

أكل اللحم البشري Cannibalisme

يبدو أن عبارة أكل اللحم البشري تأتى من "كاريبي " أو "كاريب"، من اسم هنود جزر الأنتسيل. مسنذ عسام 1890، ضمّ ج.ج. فرايزر أكل اللحم البشري الى تملك فضائل الموتىي. مع م. موس، حصل هذا التعميم التجريبي على وضعية نظرية: يمكن أن يكون أكل اللحم البشري الداخلي - التهام الجثة من قبل أقربائها - طريقة في الحفاظ على هذا "الجـزء من روح العائلة الجاهزة للإنقلات " (موس، 1896). ويصبح أكل اللحم البشري الخارجي حيلة للوصول للهدف ذاته: ترميم كمال المجموعة الاجتماعية. لم يكن تحليل أكــل اللحــم البشري مندرجا في إشكالية عامة أكثر من إشكالية الطوطمية وسفاح القربي التسي ضمّه فرويد اليها، بدون شك لأنه يتعلق بمنطق قرباني قل التطرق اليه: كذلك فإن حقل الدراسة الذي يفتحه هذا التحليل موزع بين المدافعين عن تحليل مهتم باحترام خصوصية الثقافات (كلاسترز، 1972، ديتيان، 1972) والمدافعين عن تعليلات ذات بعد ثقافىي تنهل من سجلات علم النفس أو قائلة بضرورة بيولوجية (ساغان، 1974، هاريس 1977). لقد كان وجود أكل اللحم البشري أمرا بعيدا عن التصديق، وقد تحول إلى استنبهامات (أرنز 1979): إلا أن كون شعوب الفور من غينيا الجديدة أو شعوب توبينامبا البرازيلية في القرن السادس عشر قد أكلت من لحم البشر فهو أمر غير مشكوك به. يبدو يكون حقيقيا" (ساهلنز 1938). أن أكل اللحم البشري، الذي هو ممارسة جنائزية، غذائية، قربانسية، هو أيضا طريقة للنسيان، نمط افتراس ضروري للإنتاج، تقشف، ورع جنائزي (باري 1982؛ جيليزون 1983). أما في الوقت الحالي، فإن "السؤال الوحيد الذي يمكن أن

يطرحه الإنثولوجي على نفسه هو معرفة ماهية أكل اللحم البشري (بقدر ما هو شيء ما) ليس في ذاته أو لذاتنا، بل لأولنك الذين يمارسونه فقط" (ليفي ستروس، 1984).

م. کارنیرو دا کونها

ARENS W., 1979, The Man- Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy, Londres, Oxford University Press.- CLASTRES H., 1972, "Les beaux -frères ennemis. A propos du cannibalisme Tupinamba", Nouvelle Revue de Psychanalyse, 6: "Destins du Cannibalisme": 71-82.- DETIENNE M., 1972, "Entre bêtes et dieux", Nouvelle Revue de Psychanalyse, 6: "Destins du Cannibalisme": 231- 246. -FRAZER J. G. (1890), 1911- 1915, The Golden Bough: a study in magic and religion, Londres, Macmillan (trad. fr. Le rameau d'or, Paris, Robert Laffont, 1981-1984, 4 vol.). - GILLISON G., 1983, "Cannibalisme among women in the Eastern Highlands of Papua New Guinea " in Brown P. et Tuzin D. (eds), The Ethnography of Cannibalism, Washington, DC, The Society for Psychological Anthropology: 33-50.- HARRIS M., 1977, Cannibals and Kings: the Origins of Cultures, New York, Random House (trad. fr. Cannibales et monarques. Essai sur l'origine des cultures, Paris, Flammarion, 1979). - LEVI-STRAUSS C., 1984, "Cannibalisme et travestissement rituel (année 1974- 1975) " in Paroles données, Paris, Plon: 141-149. - MAUSS M., 1896, "La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent", Revue d'Histoire des Religions, 34: 269-295 et 35: 31-60, repris in Œuvres, t.2, Paris, Editions de Minuit, 1969: 651- 698.- PARRY J., 1982, "Sacrifical death and the necrophagous ascetic" in Bloch M. et Parry J. (eds), Death and the Regeneration of Life, Cambridge, Cambridge University Press: 74- 110.- SAGAN E., 1974, Cannibalism: Human Aggression and Cultural Form, New York, Harper et Row.- SAHLINS M., 1983, "Raw women, cooked men and other Great Things" of the Fiji Islands" in Brown P. et Tuzin D. (eds), The Ethnography of Cannibalism, Washington, Society for Psychological Anthropology: 72-93.

Millénarisme الفية

أنظر: مسيحانية، نبوئية.

Allemande الماتية (بلاد ذات لغة). الأنتروبولوجيا باللغة الألماتية (Anthropologie)

في السبلاد ذات اللغة الألمانية، تقسم الاثنولوجيا إلى فرعين مستقلين، فبينما يهتم "علسم الشعوب" (Volkerkunde) بالشعوب المعتبرة غريبة، يدرس "علسم الشعب" (volkskunde) السثقافة الألمانية بصورة حصرية. ولقد ازدهر علم الشعب في نفس فترة الحسركة القومية الألمانية، بداية القرن التاسع عشر. ومع استلهامها من فكر الرومنطيقيين الألمان، فإنها استمدت غذاءها من فقه اللغة الجرمانية (ج.و و.غريم). أما علم الشعوب فإنه نشأ في نهاية القرن التاسع عشر، وباستثناء فترة 1885 – 1918، فإنه سيكون إثنولوجيا

لمجتمعات دون مستعمرات ودون مفردات للسكان المحليين. فلقد اهتم أساسا بإعادة تشكيل الحضارة "الأصلية" واعتمد منهجا "حدسيا". ورغم أن الطلاق بين العلمين كان قد أعلن ابستداء من نهاية القرن التاسع عشر، فإنهما يشتركان في عدد من المعطيات، حسب شيفا وجدينل (1987): لقد ارتبط الاثنان باهتمام كبير بالمتاحف "الغريبة" و "الفولكلورية"، وهما يعدر قان الثقافة حسب قطبية مزدوجة بين "المادي" و "الروحاني"، مما يهدد بتغييب التظيم الاجتماعي، كما أن الاثنين يعلنان تميزهما عن السوسيولوجيا (والعكس أيضا صحيح) ويؤكدان عدم انتمائهما إلى العلوم الاجتماعية.

تمسيز العصسر الكلاسيكي (نهاية القرن الثامن عشر – بداية التاسع عشر) باعمال بحاثة ورحالة مثل جرر وج. فوستر، وج.ج.هردر، وك.ماينرز، وأ.دوهمبولت. تلك هي الفسترة التسي تطورت فيها أبحاث الأنتروبولوجيا الطبيعية، تحت إشراف بلومنباخ بشكل خاص. ولقد ساهمت تلك الدراسات، ضمن تراث "عصر الأنوار"، في تقديم محاولة شرح عالمي لأصول الإنسان والحضارة. ولكن علم الشعب ابتعد عن هذه العقلانية بتأكيده على التمسيز المحسوم للهوية القومية - الشعبية، وبتقديم رؤية تراتبية للعالم تركت بدورها أثارا لدى علم الشعوب.

قام ج. كليم (1802- 1867) بتقسيم الإنسانية، حسب مواصفات تكنولوجية في أساسها، إلى شعوب " سلبية" و "إيجابية" قابلة للمرور في ثلاث مراحل "تاريخية": "البرية"، "التدجين"، "الحرية" (1843). في المقابل، أسس ت.فايتز (1821- 1864) علم نفس مقارن للشعوب يتعارض في نفس الوقت مع الحتمية الجغرافية ومع الإيديولوجيا العنصرية (1858- 1871). وحساول أبهاستيان (1826- 1905) أن يَخلص آبلي دمج دراسة علم نفس الشعوب ودراسة الثقافة المادية(1881). وهو قد ساهم بصورة خاصة في ترسيخ علم نفس الشعوب عبر علم المتاحف الذي اعتبره "مفيدا" للتوسع الاستعماري. كما أنه يعرف الحضارة بصورة موحدة لكونه يفترض وجود "أفكار أولية" عالمية، ولكنه يعترف بالنتوع والنمو المتعدد الاتجاهات للمجتمعات لدى تعريفه لــ "المناطق الثقافيــة". أما ف. راتزل (1844-1904)، مؤسس نظرية الهجرات، فإنه مؤسس للفكرة الانتشارية (1899)؛ ولكن مفهومــه عـن العلاقات بين الإنسان والغرض، والمجتمع والبيئة، ينطوي على نوع من تشيبيء" المنقافات. يرفض ل. فروبينيوس (1883- 1938) بالمبدأ تعريف ثقافة بمجرد إضافة "عناصر" ويحرص في نظريته، "التشكل الثقافي" على الإحاطة بالتواصل "العضوي" بين الثقافات لكونها " أشكالا حية" تتمتع بـــ " روح ملازمة "؛ ولكن الإنسان يظهر هنا كــ "غرض" وليس كــ "موضوع" (1940). يعطى ف. غرابنر (1877-1934)، الـــذي يستعيد ويصقل مفهوم المدى الثقافي، أهمية للعلاقات بين الثقافات أكثر مما يعطي للتحليل الداخلي لمجتمعات محددة. ولكنه لا يفلح، رغم ذلك، في تجاوز التتاقض بين المسيرة "الحدسية" التي نادى بها فروبينيوس ومنهج تصنيفي يحلل المجتمعات أو المركبات الثقافية من خلال مجموعات من المواصفات الشَّكلية التي يحددها الاثنولوجي. وأمسا و. شميدت (1868- 1954)، فهو من مؤيدي انتشارية تاريخية - ثقافية تهدف إلى رسم مخطط تطور زمني نسبي وعالمي للثقافات. وهو يجمع عددا محدودا من الملامح ليستخلص "العمر الاثنولوجي" لشعب معاصر، أما السمة الأساسية التي يعتمدها فهي الإيمان بالرسالة السماوية التوحيدية والمعممة كونيا (نظرية كونية رسالة التوحيد") (1912 .(1955 -

ان اسعاط تصنيفات تراتبية الملامح "تكنولوجية" أو "روحانية" على خط "زمني" يعكس منهجا لا يمكن إلا أن يثير بعض الشكوك حول الصفة "التاريخية" لهذه المتغيرات التي تميز الانتشارية. يرفض ر شورنوالد (1869- 1954) هذه الرؤى المطبوعة بالنشوئية، كما يرفض الفصل بين الاثنولوجيا وعلم الاجتماع. وهو يدمج تحليلا وظيفيا للتنظيم الاجتماعي- الاقتصادي والقضائي- تهيئ نظريته عن التعاكس تلك التي سوف يتوسع بها مسوس- مع دراسة التأثيرات ما بين الستعماري. تابع و إمو همين بنجاح تلك المقاربة" السنقافات ودراسة التثاقف في الإطار الاستعماري. تابع و إمو همين بنجاح تلك المقاربة" التي هي اليوم بعيدة عن توافق الاثنولوجيين الألمان.

رغم الخسوف الذي تعرض له "علم الشعوب" في أواخر الثلاثينات على المسرح الاثنولوجي العالمي، علينا ألا ننسى التأثير المحوري، الذي ما زال ماثلا إلى البوم، والذي مارسه على الاثنولوجي العالمي، علينا ألا ننسى التأثير المحوري، الذي ما زال ماثلا إلى البوم، والذي مارسه على الاثنولوجيا، ليس فقط في الولايات المتحدة، ولكن في أوروبا الجنوبية والشمالية والشرقية (الاتحاد السوفياتي السابق وبلاان أخرى). ولم يتأثر "علم الشعوب" بها؛ ولكن يبقى من المهم العمل على تقديم جردة بمحاولات تحويل هذا العلم إلى "علم استعماري" قبل وخلال الفترة السنازية. فقد تساهم هذه الجردة بسهيل تجديد نظري طال انتظار ه (شميد حكواركميك وشتاغل، 1981) وتأخر حدوثه بسبب تقسيم ألمانيا، بانتظار ذلك، تتواصل تقاليد الماضي ليستولد عنها، رغم انطباعها بمؤثرات أميركية قوية، متغيرات جديدة للمعطيات التاريخية التي سبق الحديث عنها (ترمبورن، 1971).

إ.كونت

BASTIAN A., 1881, Der Volkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen und seine Bagrundung auf ethnologischen sammlugen, Berlin, Dummler.-CHIVA 1. et JEGGLE U. (éd.), 1987, Ethnologies en miroir: La France et les pays de langue allemande, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme. – KLEMM G., 1843, Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit, Leipzig.-RATZEL F., 1882-1891, Anthropo-Geographie oder Grundzuge der Anwendunger der Erdkunde auf die Geschichte, Stuttgart, Engelhorn, 2 vol. (trad. fr. partielle: La Géographie politique- Les concepts fondamentaux, Paris, Fayard, 1987). – SCHMIDT W.,1912-1955, Der Ursprung der Gottesidee: Eine historisch kritische und Positive Studies, Munster i. W., Asdendorff, 12 vol.- SCHMIED-KOWARCZIK W. et STAGL J. (éd), 1981, Grundfragen der Ethnologie. Beitrage zur gegenwartigen Theorie- Diskussion, Berlin, Reimer.- THURNWALD R., 1931-1934, Die menschliche Gesellschaft, Berlin- Leipzig, Walter de Gruyter, 5 vol.-TRIMBORN H. (éd.), 1971, Lehrbuch der Volkerkunde, Stuttgart, Enke.- WAITZ T., 1859-1872, Anthropologie der Naturvolker, Leipzig, Fleisher, 6 vol.

الماتية (بلدان ذات لغة): انتروبولوجيا (Allemande (pays de langue) اللغة الألماتية "علم الشعب"

هـي "علم الشعب" (Volkskunde) وروحه. قامت، على غرار "عصر الأنوار" الفرنسي، بدراسة منهجية عن الأحداث الاجتماعية اللغوية (لمصلحة الطاغية المستنير)؛

وهـــى الشقيقة الرومنطيقية لعلم اللهجات الألماني، والابنة غير المتجسدة لجاكوب غريم، القادرة على جمع العادات والتقاليد والفولكلور في كلمات تعبر عن هوية اثنية- وطنية متاصلة، ومؤسسة أسطوريا في الحاضر لكونها وريثة "الأصول" التي ترتبط بها بخط مباشر ؛ وهي الملهمة، وإن يكن رغما عنها، بعمليات تجديد الماضي الجماعية، مثل تلك التــى انطلقت في "ربيع" شعوب البلطيق في البلقان؛ وهي توأم " علم نفس الشعوب"، تلك المقارنية العالمية التي تجعلها تنظر إلى أبعاد العصر الاستعماري؛ وهي تقوم، كاداة تحليلية ووصفية، بمنح خصوصية ثقافية مميزة لاسم كل واحدة من تلك "القبائل" التي تشكل مجتمعة ما أطلق عليه دستور الرايخ لسنة 1919 تسمية " الشعب الألماني". وهي جامعــة لمظاهــر مادية وأخلاقية كفيلة بأن تبين بطريقة تراجعية ما يشكل أساس النظام العرقى ويضيء على تكوين ذلك الشعب المتواصل الوجود، " ذلك العرق الألماني الناشئ مــن رابطـــة الـــدم والأرض"، ذي الأصل الشمالي والفلاحي، مع كل الأزمات التي أنقذ خلالها ارث ملايين المهجرين، أيتام " الأمة" ؛ ثم علم التاريخ المساعد هنا في توجه منزدوج بإعطاء صورة باسم المادية الجدلية عن حالة الطبقات الكادحة قبل مجيَّء "أول دولــة للعمــال والفلاحيـن على الأرض الألمانية"، هناك معركة " التاريخ اليومي للناس البسطاء" والذي لا يجرؤ على الاعتراف بأنه يسير على خطى غرامشي؟ ولكنها، على خــط مواز، قريبة من "الفولكلور البريطاني أو السكندينافي، وحريصة على حماية الفنون والتقالميد الشمعبية؛ وهي حليفة تاريخ الأفكار على الطريقة الفرنسية وحليفة علم اجتماع الثقافات المحلية ؛ واليوم هي فن تحليل "الثقافات الصغيرة " و "المشاهد" والظواهر العفوية في الحياة المدينية العامة، ولأحداث وتصرفات وتصورات فترة (ما بعد) الحداثة، وأخيراً المستاقفة، أو بصورة عامة تاريخ الشعوب الناطقة بالألمانية والذي أصبح اليوم واحدا من مكونات الأنتروبولوجيا الأوروبية. فما هي روحية "علم الشعب" هذا، الذي هو تاريخ ثقافةً وتـــاريخ مجتمع معا؟ كل ذلك سبب تعدد مصادره وأنواع تراثه،ولكن دون أن يكون فيها مـن شيء حصري. لقد بقي لفترة طويلة فرعا تابعا لمظاهر التاريخ المباشر، ولكنه شاء أحيانا أن يستبق " التجديد" المنتظر دائما من أمة تبحث عن هوية، ولجا في سبيل ذلك إلى مفارقة فضنل فيها دراسة تخرج عن الأطر المعهودة لتهتم بملامح تعتبر ثابتة وشديدة التعبير عن "روح الأمة" بدل الاهتمام بالتحليل الشامل لتحولاتها داخل "المجتمع ".

تفجر تسميات وتقاطع أطر تواكب إذن بشكل طبيعي إعادة تأسيس العلم بعد 1945. ولقد عصد هذا العلم، وهو يؤسس لشرعيته الاجتماعية والأكاديمية في جمهورية ألمانيا الاتحادية، إلى إعادة اكتشاف مواضيعه المفضلة وتخليصها من قشرتها القومية بفضل النقد العلمي المنهجي، اتجه "علم الشعب" منذ ذلك الحين إلى دراسة الاتقان أكثر من الشكل، أو بالأحرى "دلالات المعاش اليومي" (بوزينجر، 1993). وأغنى ميدانه بمقاربة الظواهر الاجتماعية الشاملة، خاصة من خلال إعادة النظر بالإيديولوجيات الاثنية - القومية أو عسر تحليل التجديد الثقافي، ويفسر هذا التوجه بعض التقارب الجزئي مع الأنتروبولوجيا أو علم الاجتماع، ولكن اللجوء إلى الأبحاث الميدانية أو إلى المناهج الكمية لا يلغي أبدا الستراث الباطني لساحتاء على الخياء المسيرات الطويلة وشبه العفوية الهادفة إلى "خلق الألمانية، وخسلال عملمه على إحياء المسيرات الطويلة وشبه العفوية الهادفة إلى "خلق التراث"، والتيام بذلك بناء لمنهج مقارن، فإنه ساهم في التاريخ لمفهوم الموروث الثقافي، المتاحاوز الحاسم لذلك التقايد المنهجي المصاب بالشلل والذي يلازم الانتولوجيا الألمانية بالستجاوز الحاسم لذلك التقايد المنهجي المصاب بالشلل والذي يلازم الانتولوجيا الألمانية بالستجاوز الحاسم لذلك التقايد المنهجي المصاب بالشلل والذي يلازم الانتولوجيا الألمانية بالستجاوز الحاسم لذلك التقايد المنهجي المصاب بالشلل والذي يلازم الانولوجيا الألمانية

مــنذ فايمار، ويتأرجح بين " تطابقية" و "ارتعاشية" ليو فروبينيوس، المشتقتين من "توافقية" هردر و تفهم" ماكس ويبر.

إ.كونت

BAUSINGER H., 1993, Volkskunde ou l'anthropologie allemande, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- CHIVA I. et JEGGLE U. (éd.), 1993, Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- CONTE E. et Essner C., 1995, La quête de la race. Une anthropologie du nazisme, Paris, Hachette.- CONTE E. et ESSNER C., 1995, La quête de la race. Une anthropologie du nazisme, Paris, Hachette.- GERNDT H. (9ed.), 1987, Volkskunde und Nationalsozialismus. Referate und Diskussionen einer Tagung, Munich, Munchner Vereinigung für Volkskunde.- LUDTKE A. et LABORDE D. (éd.), 1997, "L'Allemagen. L'interrogation", Ethnologie française, XXVII.

Amazonie أمازونيا

أمازونسيا هي مجموعة جغرافية تتجاوز حدود الحوض المروي من نهر المازون وروافسده لتشمل جزءا من حوض أورينوك ومن غويانا وشمال حوض البرازيل: منطقة بمساحة ستة ملايين كم² تغطيها الغابة المدارية الرطبة. وهي مقسمة بين تشريعات تسع دول، ويقطنها حاليا عشرون مليون نسمة خمسة بالمئة منهم فقط هنود. هذا المجال الثقافي لسسة بائل الغابة المدارية" (ستيوارد، 1948) يتميز على وجه الخصوص بتناغمه البيئي النسبي.

# البيئة والسكان

خلف التلاؤم الظاهري بين المناخ والغطاء النباتي هناك في الواقع منطقتان على طرفي نقيض: سهل الطمي المتكون من الأمازون وروافده الأنديزية (أراض خصبة تتجدد تربستها بفعل بقايا الحمم البركانية وذات غنى مفرط بالنباتات المائية والشاطئية)، ومنطقة ما بين الأنهار (الأرض الصلبة)، أي التلال والهضاب القليلة التربة ذات النباتات المتفرقة التسي هي شجرية في الدرجة الأولى (ميغرز، 1971). يبدو أن أمازونيا كانت أخر منطقة سمكنها الإنسان في أميركا الجنوبية: هي أفقر بالطرائد من مناطق السهوب المحيطة بها، ولذلك جاءت هجرات الصيادين - القطافين القادمين من الشمال لتقف عند حدود الغابة المدارية؛ ومسع تدجين المنيهوت المر والبطاطا الحلوة، ثم دخول الذرة، ابتدأت مناطق الطمسي الخصبة تصبح مأهولة حوالي عام 3000 ق.م. ولقد أدى التوسع الديمغرافي في الجماعات الضعيفة نحو مناطق ما بين الأنهار الداخلية (لاتراب، 1970). فالعدد المحدود المبيكوارا وسيريونو وغيرها) لا يمثل إذن شهادة دامغة على ماض يعود إلى العصر ونامبيكوارا وسيريونو وغيرها) لا يمثل إذن شهادة دامغة على ماض يعود إلى العصر طلروف خارجية). لقد أدت خصوبة الأراضي النهرية ومعرفة تقنيات تخزين الموارد ظمروف خارجية). لقد أدت خصوبة الأراضي النهرية ومعرفة تقنيات تخزين الموارد ظمروف خارجية). لقد أدت خصوبة الأراضي النهرية ومعرفة تقنيات تخزين الموارد

الغنبية إلى قيام زعامات قوية تشرف على قرى يسكنها ألاف البشر (أوماغوا، تاباخوس، كوكاما)؛ ولكن تلك الثقافات لم تلبث أن دمرت بفعل التوسع الاستعماري الأوروبي. ورغم أن مجتمعات ما بين الأنهار كانت محمية بسبب غياب طرق الاتصال الطبيعية والتباعد الكبير ما بين مساكنها، فإنها لم تسلم هي الأخرى من عدوى التوسع الاستعماري: بعد قرن من بدء ذلك التوسع، تشير التقديرات إلى أن أقل من ثلث الخمسة ملايين هندي الذين كانوا يقيمون في آمازونيا قبل ذلك ما زالوا أحياء (دينيفان، 1976). وحتى محاولات المبشرين لجمع أولئك الهنود في معاقل يكونون فيها بمأمن من غزوات صيادي الرقيق أعطت نتائج عكسية بسبب انتشار الأمراض المعدية بين مجموعات غير محصنة صحيا. خـــلال ما يقارب الأربعة قرون لم يُقم العديد من المجتمعات الأمازونية أكثر من علاقات عابرة مع غير الهنود، وهؤلاء هم أقلية صغيرة جدا في المنطقة. ولقد مثل اجتياح "البــيض"، عــند " طفرة" الكاوتشوك في أو اخر القرن الناسع عشر، بداية انقلاب موازين القسوى الديمغر افسية السذي ازدادت حدته بعد الحرب العالمية الثانية مع تطور قدرات الموجات الاستعمارية. والسيوم أصبح الهنود، في كافة أرجاء أمازونياً، مطاردين في ارضهم من قبل صعار المستعمرين، وبسبب كثافة تربية المواشى وتكاثر صناعة استخراج الثروات واقتصاد غرس وقطع الأشجار، وتلك جميعها عوامل تساهم في تدمير متسارع للغابات وتخلف نتائج ببئية في غاية الخطورة (باربيرا- سازوتشيو، 1980).

# الوحدات الثقافية الكبرى

إذا ما اعتمدنا مقياس اللغات نجد في أمازونيا تنوعا ثقافيا لا مثيل له؛ نحو 400 لغة محلية ما زالت تستخدم هناك، مع العديد من اللهجات المختلفة؛ ولكن عدد اللغات التي اختفت أكبر من ذلك بكثير، لأنه قد تم التعرف إلى أكثر من سبعين عائلة لغوية وأربعين لغة معزولة (لوكوتكا، 1986). والمتحدثون بلغات العائلتين اللغويتين الأساسيتين، التوبي-غوار انسى والأراواك، منتشرون في مناطق شديدة التباعد، نتيجة لهجرات متلاحقة حصل الكشير منها بعد الغزو الاستعماري. ولكن عددا من ملامح الثقافة المادية ما زال موجودا في أغلب الأماكن: تأهيل الأرض لزراعة المنيهوت وأنواع أخرى من العساقل، وأهمية الصيد الغذائية والرمزية (مع تفضيل نسبى لصيد القوس)، والملاحة النهرية، وممارسة الصيد النهري بالصنارة، والفخاريات والسلال، والرسم على الأجساد بألوان نباتية، الخ. اعستمادا علسى مسراجع بالغة الأهمية عن الجماعات الاثنية المنقرضة، جرت محاولات لتنظيم تلك الفسيفساء من الشعوب ضمن مجالات ثقافية متناغمة نسبيا، ولكنها نادرا ما أدت الى نتائج مرضية. ولقد ارتكزت أشهر تلك الدراسات (ستيوارد) إلى التفاوت في مستوى تطــور البســتنة وإلى الدلائل عن وجود أو غياب ملامح ثقافية متعددة المصادر قد يعود أصــلها إلى مراكز انتشار محتملة. ومع ذلك فإن النوعية الجيدة للاثنوغرافيا الأمازونية مــنذ حوالى عشرين سنة وتمركز الأبحآث على بعض الجماعات القليلة المثاقفة نسبيا قد اديا إلى تبيّنُ "انماط " ثقافية مناطقية تتجاوز التجزئة اللغوية وتتجاوز أحيانا الحدود البينية للغابــة المدارية: سفوح الأنديز (جيفارو، أراواك السفلي، بانو، كيشواس التابعة للغابة)، والشــمال الغربـــي (توكانو الشرقية، ياغوا، تيكوانا، ويتوتو)، والبرازيل الوسطى (جي، بسورورو، زنغوانوس)، والغويانا (كاريب، أراواك، بياروا، يانومامي)، وتوبي الأمازونية (موندوروكــو، تنييــتهارا، تابيرابي، بارينتانتان، أراويتي) وتوبي الساحلية (توبينامباس)، ولا يظهر الاختلف بين تلك الأنماط في الأشكال المؤسساتية للتنظيم الاجتماعي بقدر مظاهسر تصسور الهوية الجماعية ونماذج الأواليات الطقوسية المتوسئلة لتأمين الديمومة الرمـزية لتلك الهوية. والواقع أن المجتمعات الأمازونية المحالية هي متماثلة بشكل ملفت من الناحية الاجتماعية: جماعات محلية محدودة العدد وذات اكتفاء ذاتي، مستقلة سباسيا ومتساوية إلى حد كبير، تقسيم العمل حسب الجنسين، أولوية روابط القربي، علاقات مع الخارج محكومة بالعداء في أغلب الأحيان، لامبالاة بالتسلسل السلالي وبالأسلاف. وإذا ما وجدت هذه الأخبرة في حالات نادرة، فإن عناصر التوحيد لا تتمثل في أشخاص معنوبين يشرفون على الاتصال بالمصادر الأولية، بل مجموعات تؤمن تناقل الممتلكات الرمــزية(المظاهر الخارجية، الأسماء، الألات الموسيقية، الامتيازات الطقوسية، التعابير والأغانسي السحرية). انطلاقا من معطيات هذا الحد الأدنى الاجتماعي تعبر جدلية الهوية والغيرية عن نفسها بأشكال مختلفة: إعادة إنتاج متماثلة للجماعة المحلية المعتبرة كونا مصفراً مكتفياً بذاته (قرية البورورو)، أو تشكيل الهوية بالتملك الرمزي للأخر (أكل البشسر عسند شعب توبينامبا)، أو اكتساب طاقة الحياة بالقوة لدى قبائل متجاورة ومنتمية السي نفسس الثقافة ولكنها تتكلم لغات أو لهجات مختلفة (صيد الرؤوس لدى قبائل جيفارو وموندوروكو، أو صيد الأسنان لدى اليواغا)، أو الاندماج ضمن جماعات متعددة الاثنيات ومنتظمة ضمن ما يشبه الزواج اللغوي الخارجي، ولكن ضمن نظام طقوسي وأصل أسطوري مشتركين (التوكانو الشرقيون)، أو تحت قيم واحدة أو أمام أعداء مشتركين (جماعة البانو والأراواك في سفوح الأنديز). رغم هذه الاختلافات في الحدود المرسومة بين الوحدات الاجتماعية (التي قلمًا تتواعم مع "القبائل") فإن هذه الوحدات تنتظم في كل مكان حسب منطق الاستمرارية بين مختلف عناصر العيش، وهي استمرارية مرتكزة إلى التماثل المجازي بين أواليات فيزيولوجية (ممارسة الجنس بصورة خاصة) والحفاظ على الهويسة الشخصية والجماعية عبر استخدام عناصر داخلية أو خارجية (أكل لحوم البشر، صديد الرؤوس، الخ.) وإنتاج خصوبة الطراند والأرض عبر مبادلات طقوسية للطاقة مع كاننات الطبيعة والأرواح التي تملأ أرجاء الكون. والساحر الشاماني هو الوسيط الأساسي في تلك المبادلات للطاقة والمادة ؛ الشاماني هو متعامل مع الغيب ومناضل ضده (ضد الأرواح الضارة والشامانيين الأعداء)، وهو أيضاً وغالباً مالك أسرار التراث الأسطوري والمعسرفة بالغيب. فـــى النهاية، وما وراء الهوية الوظيفية لبعض الصور الأسطورية (السيغور، حية البواء،الخنزير البري، إلخ.)، فإن فكر الهنود الأميركبين يتصف بعدد من السمات الثابتة التي يمكن استخلاصها من تحليل بنيوي للأساطير؛ ولعل أهمها هي جدلية المسافات الكبرى والصغرى للدلالة على العلاقة بين الطبيعة والثقافة (ليفي- ستروس، .(1964

### ميادين البحث

بعد أن بقيت لمدة طويلة وصفية وريفية، استطاعت الانتولوجيا الأمازونية بناء جدليات مستحدثة عندما تحررت من الأنماط التحليلية الشاذة لكونها خاصة بمجالات ثقافية مخستلفة. جددت في مسيدان القرابة عبر در اسات عن الأنظمة الدراويدية والتنظيمات المزدوجة (كابلان، 1976؛ كينزينغر، 1984)، وفي ميدان السياسة عبر تأمل في الزعامات وفي السلطة الموشاة أحيانا بتأملات فلسفية مبالغ فيها (كلاسترز، 1974)، وفي تحليل الأواليات الاجتماعية للتكيف مع البيئة (هامش وفيكرز، 1983). وبسبب تبدل الإطارات الاثنية ومبادئ تعريف الجسد الاجتماعي، أصبحنا نميل اليوم إلى در اسة الجماعات الاثنية

الكسرى، المن تتفسيل العنفت المشتركة المعاصل الكربة الثلا المساعدة السيبريق. السويل، 1970)، أو متفريعة طبعة تاريخة الفريف المسلح الريارة كالرفعتان، سلبس وتسلم را المسلمين المسلمين على المسلمين ا

#### 

EACHER SE SUCCESSIONED For each (1980). Land Pennic and Planning in Contemporary anazona, Camprage, Lenter of Latin American Studies, Occasiona Punications (i.E. CLASTRES V. 1974, Le sucieu contre Plant, Paris, Ed. De Winning DEMERKER Value of the native Parameters of the America is 1402 Wadison, Visconson University Press - FRAMES R. B. et VICIGERS W.7. (eds). 1991. Adaptive Assurances in Native Amazionians, New York, Academic Press-KNOLERA I II BELL With Annua Time and Annua Space in Lowenius South American sautettes. Actes in 31146 Longres international des Americanistes, vol. I. Pure. Society the Americanistes - CENSINCIER CON. (etc.). 1984. Alarmage Practices in Lowland South Americal Urbana, University of Illinois Press-LNTERNA D., PH. The American Londres. Thames et Fludson. - LTVF STRACES I. Mrs. within aparters of the original Paris, Plint- LONGOTHA C. Mal. Plansification of South American indian Languages, Los Augetes Empyarary of California. - WEATHURN- LEWIS TO (ed.) 1970. Inalectical Singurium, The Id and Borrow or Comed Brazil, Campruige, Massachusetts, Flarvare University Press, - WEGGERS B. (407), Anazzonia Mar and Culture ii i Commercian Auruniase (Changes, Witting - REWARD) CASPAUTZ J.M., SAIGMES 7 en il systeme diessimillo, solo di 1986, 2 mag. l'Espagnol et les sauvages d'apports unive en sourager anazoniamies e andines at Me at MTRe stage. Reichtereiner auf feit Wellisations. - UNIERE P., Individua und Society in Commic e Comparative State in Amerindian Sugar Cryanzation, Cambridge, Cambridge Rimserrany Bress, - STEWARD B. 1948. "Culture Press of the Transcal Forest", in I Survaire and Administration of South American Indians, MW, 3, The Tropical Forest Bulium Wesnington 202. Smithsonian Institution.

المين طفيرية Emyine

ن عارة المراطورية الفراحة مستحداث المناة عليا فراعق المستود في الما المستود المراطورية الفراحة المستحدة المستود في المناه المستود (imperumy) المستود في المناه المستود المستو

السياسي. مع هذا، ومع تماهي السلطة على Orbs (العالم الذي تسيطر عليه روما) مع السلطة على urbs (العالم الذي تسيطر عليه روما)، عرف الرومان جيدا ما نسميه الإمبر الطورية كنمط دولة تقدّم عنه الإمبر اطورية الرومانية أحد الأمثلة الأكثر اكتمالاً.

الإمبراطورية هي دولة ملكية يسود عليها امبراطور، لكون وضعية الملك، الملازمة لطبيعة سلطته، تحدد شكل التنظيم المناسب. ويجب أن تمتاز الإمبراطورية عن المملكة. تقبترن فكرة الإمبراطورية بفكرة مساحة واسعة، بينما يمكن أن تكون المملكة ذات قامة صغيرة، أرضيا وسكانيا. بشكل عام، تعتبر المملكة إذا كهيئة تنظيم شعب واحد، حقيقي أو وهمي، فيما تكون فكرة الإمبراطورية غير منفصلة عن فكرة وجود عدة شعوب معا، بل عدة ممالك، خاضعة لنفس السلطة العليا. أمام التعريف الذي قدمه الألسني الفرنسي غبريال جيرار للإمبراطورية عام 1718: "دولة واسعة مؤلفة من عدة شعوب" (دوفيرجيه 1980) يتردد صدى لقب "ملك الملوك" الذي يحمله بعض الأباطرة.

ان سلطة الإمبراطور هي من أصل، وغالباً من طبيعة الهية: إن امبراطور الصين هو " ابن السماء"، والإنكا هو إله الامبراطورية الأعظم، والإمبراطور الروماني هو ملك مدني مؤله من خلل الطقوس المناسبة. بشكل أكثر عموما، لا يمكننا تصور الإمبراطورية بدون ديانة امبراطورية يمكننا التوقف أمام نموذجين عنها: نموذج الديانة الوحيدة التي يكون الإمبراطور كاهنها الأول، إن لم يكن الهها، ونموذج الديانة المسكونية، التسي تدرج ألهة الشيعوب الخاضعة ضمن هيكل توليفي. من هذا المنظار، نجد أن المسكونية الرومانية ما قبل القسطنطينية المعادية للتوحيد المسيحي – اليهودي من جهة، وتماهي الإمبراطورية القسطنطينية مع العالم المسيحي من جهة أخرى، ينمان عن تصور واحد للعلاقات بين السياسي والديني. إن الإيديولوجيا الإمبراطورية هي شمولية ؛ ويمكنها أن تستند إلى مبدأ وحدانية محضة، وكذلك إلى إرادة دمج التعددية مع احترامها. إذا أخذنا بشكل خاص حالة الإمبراطوريات المسيحية الأوروبية، نجد أن فكرة الإمبراطور – الإله تواكب عموما تسامحا كبيرا، عقائديا أو ذرائعيا، تجاه تقاليد وعادات ومعتقدات الشعوب المغلوبة.

ترتكز وحدة الإمبراطورية على وجود إدارة تكون أداتها الرئيسية اللغة الوحيدة، مسع الوحدة اللغوية تُطرح أساسات كيان ثقافي متميز يقوم بفرض تدريجي لنماذجه وقوانينه على الشعوب الخاضعة. إن التعريف الذي يفترض أنه " يمكن أن يكون نظام الإمبراطورية (...) نظاما يحقق وحدة تنظيم مدى حضاري " (دوبي، دوفيرجيه، المصدر المذكور) يستخذ معنيين: تتماهى الإمبراطورية مع الحضارة التي تنتجها، ويكون وجود مدى للحضارة قادرا على حمل أساسات مشروع توحيدي لنمط امبراطوري، والإبقاء شعوب مختلفة تحت نفس القانون، لا تكون هناك حاجة للغة إدارة فقط، بل أيضا لهيئة موظفين يصدر استخدامهم عن السلطة الإمبراطورية وحدها: هكذا تظهر مواطنية الإمبراطورية،التي تعاذذ مكان انتماءات الهوية الأولى لدى المفوضين والجنود، وكذلك لحدى كهنة العبادة الملكية. وراء التراتبيات الإقليمية القديمة، تتجه الإدارة إلى أن تصبح الهيئة الوسيطة الوحيدة بين الإمبراطور وجمهور رعاياه غير المتميز. ويتطلب اتساع الهيئة الوسيطة الوحيدة بين الإمبراطورية أن تنوم إذا لم تجهز نفسها بشبكة طرق مواصلات بقياس قامتها. لقد كان الصينيون والرومان والإنكا والفرس والإسكندر وملوك مواصلات بقياس قامتها. لقد كان الصينيون والرومان والإنكا والفرس والإسكندر وملوك

الهند المغول فاتحي طرقات. إن وجود بنية تحتية كهذه يسمح للإدارة باتمام مهماتها: إحصاء الأشخاص و الخيرات والسلع، جباية الضرائب، مراقبة السلطات المحلية، الحفاظ عليى النظام العام، تحقيق العدالة، الخ. إن التحكم بالوقت ليس أقل ضرورة من التحكم بالمكان: لا توجد إمبر اطورية بدون روزنامة امبر اطورية. والإمبر اطورية هي ميدان الواحد الأحد: فكل مشروع إمبر اطوري، " عمومي" بطبيعته، يهدف إلى تماهى العالم فيما يمكن أن يكون " العالم" الوحيد، هذا ما توصل إليه بمقياس واسع الهان والرومان والإنكا، وبمقياس أقل بيزنطية والأنراك العثمانيون، وليس مطلقا " بناؤو" الإمبر اطوريات الكبار، من الإسكندر إلى جنكيز خان وتيمورلنك أو نابوليون. وراء حدود الإمبراطورية تمتد مساحة " البربر"، الذين يجب أن يكون العالم " المتحضر" محميا منهم: إن إنجازات ضخمة مثل حصون الرومان أو سور الصين العظيم تذكر بهذه الضرورة الحياتية. وعملا على تحقيق هدفها الحضاري، اعتمدت كل الإمبراطوريات سياسات تتراوح بين المنهجية والإرغمام، للتوحميد والدمج والاستعمار، وغالباً ما هلكت وهي تبذل قصاري جهدها في إدارة أرض تــنزايد اتســاعا وفي دمج عدد برابرة منزايد في مدنيتها الإمبراطورية. ولا وجسود لامبراطورية دون " إمبريالية". إنّ استعمال هاتين العبارتين بخصوص الهيمنات الاستعمارية الكبيرة والتوسعات الجغرافية أو العسكرية أو الاقتصادية، تندرج بشكل كامل البوم ضمن الدلالة المشروحة أعلاه.

استنادا إلى الدور المعطى للإدارة في الإمبراطوريات، يعرق س.ن. إيزنشتات (1969) هذه الأخيرة بأنها " مجتمعات بيروقراطية تاريخية". ومن منظور قريب وإن من وحي ماركسي، يتحدث ك. ويتفوغل (1957) عن " المجتمعات الهيدرولية" ليبين الأهمية التي قد يتخذها التحكم الدولي بالري في الإمبراطوريات الزراعية في آسيا، المنتمية إلى نمط " طغيان شرقي" يمثل سلطة الطاغية المطلقة، أي مبدأ عاما لتشريع ترتيب العالم والمراقبة البيروقراطية للمعرفة والإنتاج والأشخاص، وتحويل الرعايا إلى وضعية عبيد.

إن دراسة الإسبراطوريات هي عمل المؤرخين أكثر مميا هي عمل الأنتروبولوجيين، لا لسبب إلا لكون الإمبراطوريات الكبيرة " التقليدية"، المترامية على المستداد محور يمند من البحر المتوسط إلى الهند، قد عرفت فترة ازدهارها الرئيسية بين القيرن الثاني والقرن الخامس. غير أن المؤرخين قد وجدوا صعوبات في ربط تاريخ العالم الأسبوي الأوروبي مع تاريخ جيرانه. وإذا كان من الممكن اليوم توسيع دراسة الإسبراطوريات في أميركا - خاصة أميركا الوسطى والأنديزية وفي أفريقيا - دراسة السدول السودانية الكبرى في القرون الوسطى مثلا - فإننا ندين بذلك للتعاون بين علماء الأر وأنتروبولوجيين.

م.ايزار

CAGNAT R. et JAN M., 1981, Le milieu des empires ou le destin de l'Asie centrale, Paris, Laffont.- DAVY G. et MORET A., 1923, Des clans aux empires. L'organisation sociale chez les primitifs et dans l'Orient ancien, Paris, La Renaissance du Livre.- DUVERGER M. (éd.), 1980, Le concept d'empire, Paris, PUF. – EISENSTADT S.N., 1969, The political systems of empires, Glencoe, New York, The Free Press.- LUTTWAK E.N., 1976, The grand strategy of the Roman Empire. From the first Century A.D. to the Third, Baltimore et Londres, the John Hopkins University Press.- WITTFOGEL K., 1957, Oriental despotism, New

Haven, New Jersey, Yale University Press (trad. fr. Le despotisme oriental, Paris, Editions de Minuit, 1964).

أمومي (نظام) Matriarcat

تشكلت عبارة "النظام الأمومي" في نهاية القرن التاسع عشر على مثال "النظام الأبوي "، وقد خضيعت هذه اللفظة الأخيرة لتطور دلالي بدءا من أصل ديني (القرن السادس عشر) حتى اصطلاحها الحديث، يجعلها تدل، ابتداء من بداية القرن التاسع عشر، على شكل تنظيم اجتماعي وشرعي مؤسس على حصر السلطة بالرجال، مع الاستبعاد الجلبي للنساء. يعتبر فورييه أن النظام الأبوي يمثل الحقبة الثالثة من الحقبات السبع "لطفولة الجنس البشري"، التي "تعقب الهمجية وتستبدل بالبربرية". ليست عبارتا النظام الأبوي و النظام الأمومي "بدل على النظام الأمومي مبني على النسب الأمومي الخط وليس على سلطة النساء. لكنهما قد يتشابهان شيئا فشيئا دلاليا، إذ يتخذ "النظام الأمومي" معنى "الحق الأمومي"، وهو تصور الأمومية باعتبارها قادرة على تأسيس وضعية (وقد شرحه ج.ج.باشوفن)، وأيضا معنى سيطرة النساء، وهي فكرة تعود إلى نظرية للسلطة تمنحهن دورا مؤسساتيا مشابها لذاك الذي يملكه الرجال في التنظيم الأبوي.

يشكل النظام الأمومي جزءا من فرضيات نشوئيي القرن التاسع عشر، لا سيما لل.ه.....مورغان، من أجل تعليل التطور التاريخي للمجتمعات. في هذا المنظار، قد يمثل النظام الأمومي مرحلة "بدائية" من التنظيم الاجتماعي تستبدل بالنظام الأبوي بعد ذلك. إننا نعرف النجاح الذي حصدته في حينها هذه النظريات والتأثير الذي مارسته على الفكر الماركسي: يعتبر إنجلز الانتقال إلى النظام الأبوي "كالإنكسار التاريخي الكبير للنساء".

غير أنه تجدر الإشارة إلى أن ليس هناك أي مجتمع معروف - حتى المجتمعات التي هي أمومية الخط والسكن في أن - يتبع تنظيما أموميا. كذلك نحن لا نملك معطيات أثرية أو تاريخية قد تجعلنا نسلم بوجود مجتمعات كهذه. إلا أن فكرة نظام أمومي ساد في مرحلة الأصول تتواجد حتى أيامنا هذه، ضمن نصوص أنتروبولوجية، وقد أعطت سبيلا لبناء أساطير علمية مختلفة. إن الطابع الإيديولوجي لسجال كهذا لا يجب أن يخفي الأهمية التي حظيت بها في القرن التاسع عشر المواقف النشوئية التي اذعت الوجود القديم للنظام الأمومي والتي كانت تصر على صياغة مسالة استعباد النساء بعبارات تاريخية وسياسية.

ن ایشار

BACHOFEN J.J., 1861, Das Mutterrecht. Eine Untersuchung uber die Gynaikokratie der Alten Welt nach ihrer Religiosen und Rechtlichen Natur (trad. fr. Partielle Du règne de la mère au patriarcat, Paris, 1938). – BRAUN F., 1987, "Matriarcat, maternité et pouvoir des femmes", Anthropologie des sociétés XI (1): 45-55. – ENGELS F., 1983 (1884), L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat, Paris, Editions sociales.- MACLENNAN J.-F., 1865, Primitive marriage: an inquiry into the origin of the form of capture in marriage ceremonies, Edimbourg, Black; 1872, The patriarchat theory, Londres, MacMillan.- MORGAN

L.H., 1877, Ancient society, Londres, Henry Holt (trad. fr. La société archaïque, Paris, Anthropos, 1971). – WEINER A., 1978, Women of value, men of reknown, Austin, University of Texas Press.

Amérique أميركا

## 1- نظرة عامة

في نظر علماء الأنتروبولوجيا، تعتبر أميركا في الدرجة الأولى أميركا الهنود الحمر (بما فيهم الإنويت أو الأسكيمو). وتتابع الأنتروبولوجيا على طريقتها تقديم الشهادة على الانقلاب الذي أحدثه لدى السكان المحليين "اكتشاف" القارة الأميركية من قبل الاسبان بعد عدة قرون من أوائل الرحلات البحرية السكندينافية عبر الأطلسي وعدة ألاف من السنين على وصول أوائل الهنود ذوي الأصول الأسيوية إلى ألاسكا.

كان الهنود الذين يسكنون أميركا لدى وصول الأوروبيين هم خلف صيادين رحلًا قدموا من سيبيريا الشرقية مع المرحلة الأولى من العصر الجليدي الأخير (مرحلة ويسكونسن). ابتداء من – 70000، تسبب انخفاض مستوى البحر على شواطئ أسيا وأميركا ببروز مضيق بيرنغ الذي بقي ناتنا حتى حوالي – 10000. عن طريق ذلك المسلك من الأرض الصلبة استطاع "الإنسان العاقل" (homosapiens) من الدخول إلى القارة من شمالها الغربسي، ويبدو بأن أيا من أشباه البشر لم يسبقه في ذلك. ولم يستطع أحد حتى اليوم أن يؤكد في أي فترة بالتحديد ظهر الهنود الأوائل الصيادون الذين هم ثدييات طويلة القامة باتست اليوم منقرضة: إن أقدم شاهد تاريخي يؤخذ على محمل الجد هو موقع في البرازيل الشرقية يحدد الفترة بـ – 32000، ولكن وصول الإنسان إلى أميركا أقدم بكثير من ذلك التاريخ.

قد يكون الهنود الأوائل شقوا طريقا على امتداد السفوح الشمالية لسلاسل ألاسكا الحبلسية ليستجهوا بعد ذلك جنوبا حسب إمكانيات العبور التي يسترها لهم تراجع الجبال الحليدية في وادي ماكنزي (كندا). وصلوا عبر تلك الطريق إلى أولى المحطات الكبرى لانتشارهم: السهول العالية الشرقية للجبال الصخرية والسهل الكبير الرطب المحاذي لها حيث وجدت الثدييات آكلة العشب موردا خصبا للغذاء.

في أمسيركا الشمالية سبق استيطان الولايات المتحدة والمكسيك مناطق كنذا التي تأخسر فيها إلى حين انحسار الجليد في نهاية العصر الجليدي الأخير. لم تحدد تواريخ موجسات الدخسول المتلاحقة ؛ ولكن يفترض بأن أواخرها (- 4000 إلى - 3000) التي حصلت بعد تشكل مضيق بيرنغ المائي، قد ضمت أجداد شعوب أتابسكان في غرب القارة الأقصسى، وأجسداد شسعب إينويت؛ كما يعود إلى نفس الفترة استيطان غروينلاند وجزر الوقسسى، وأجسداد شسعب إينويت؛ كما يعود إلى نفس الفترة استيطان غروينلاند وجزر الويست. وفي أميركا الجنوبية، يبدو أن انتشار الهنود الأوائل يعود إلى فترة لاحقة منطقيا لكسون مجمل شبه القارة كان مأهولا حوالي - 10000، مع استثناء محتمل لبعض أجزاء الغابة المدارية التي تم الانتشار فيها بكثافة نسبية من قبل مزار عسي المنيهوت ابتداء من 3000، أي قبل قليل من ظهور أولى الجماعات المستقرة التي تمارس زراعات بدائية،

على شواطئ البيرو. تعود أقدم الخزفيات المكتشفة في العالم الجديد قرب مصب الأمازون الى – 5600 وقد كان استخدامها في المنطقة سابقا لتدجين النبات. ومع ذلك فإن الزراعة قد تطورت في فترة مبكرة جدا في نقاط مختلفة من أميركا. في الألفيتين الخامسة والرابعة البعدأت عدة أنواع زراعية تلعب دورا في الغذاء، مثل اليقطين في شمال غرب المكسيك والذرة في جنوبها الغربي والمنيهوت في الجزء الشمالي من أميركا الجنوبية والقطيفة في جنوب غرب الولايات المتحدة. أما تدجين اللوبياء والكوسى والبطاطا فهو متأخر عن ذلك، ولكنه سيتيح خلال الألف الثاني، بالتضافر مع ازدهار زراعة الذرة، تطورا ملحوظا في أساليب العيش المعتمدة أساسا على الزراعة، وسيكون ذلك في منطقة ما بين النهرين الأميركية وجبال الأنديز.

سوف يثير الاستعمار مشاكل كبرى في حياة مجتمعات الهنود الأميركبين، ولكن نستائجه كانست شديدة الاختلاف حسب الأماكن والعصور. حصل الانتشار الاستعماري الأوروبي بسرعة كبرى: لم يكد يمر قرن على وصول كريستوف كولومبوس إلى البهاما (1492) حتى كانت إسبانيا والبرتغال قد بسطتا سيطرتهما على منطقة الكاريببي وأميركا الوسطى، باسستثناء كاليفورنسيا السفلى، وأمسيركا الجنوبية، ما عدا غويانا، والداخل الأمازوني وباتاغونيا. شكلت تلك الفترة مجزرة بين الهنود وخاصة في الأنتيل والمكسيك وفلوريدا وشسواطئ السبرازيل وعلى امتداد الأمازون. ولقد زادت الأمراض المعدية، والجسدري بشكل خاص، من نسبة الوفيات الرهبية التي تراوحت خلال قرن من الزمن وحسب المناطق ما بين 60 و 55% من العدد الإجمالي للمجتمعات. تختلف نتائج الأمراض المعديسة بالتأكيد تبعا لمعوامل مختلفة أهمها كثافة السكان الأصليين والتنظيم الاجتماعي المناطقي للمجتمعات، والحقيقة أن تلك النتائج قد ظهرت بصورة غير مباشرة في مناطق المناطقي للمجتمعات، والحقيقة أن تلك النتائج قد ظهرت بصورة غير مباشرة في مناطق أحسيال على الاستعمار الأوروبين وجود مباشر. ولكن الحقيقة الأخرى هي أنه لم تكن تمر ثلاثة أحسيال على الاستعمار قد تسبب بموت عشرات ملايين الهنود وأدى بموازاة ذلك إلى اختفاء ألاف الثقافات.

في القرن السادس عشر، كان المركزان الأساسيان للاستعمار هما المكسيك والبيرو. فعدا عن امتلاك هذين البلدين لموارد هامة من المعادن الثمينة، يتميزان بكثافة سكانية مرتفعة مما جعل منهما خزانا هائلا لليد العاملة الضرورية لمشاريع وخطط الأوروبيين. ولقد ساهم في تسهيل التحكم بالشعوب المحلية واستغلالها من قبل الإسبان كون الاستعمار قد شكل نوعا من الاستمرارية لتسلط دول محلية دام فترة طويلة وتميز على وجه الخصوص باقتطاع ضرائب مرتفعة تسدد إما من الموارد الطبيعية أو من العمل الإجباري. ولقد حرصت البيروقراطية الإسبانية على إدارة ماهرة للأرض والبشر معتمدة في ذلك الإبقاء على عدد من مؤسسات ما قبل كولمبوس، مع تكييفها بشكل يجعل الإدارة الاستعمارية تبدو وكانها استمرارية لما كان سائدا في الماضي.

أما الاستعمار البرتغالي فلقد اتخذ مواصفات مختلفة. أقام البرتغاليون على امتداد الشواطئ الأطلسية التي تم إفراغها من سكانها بسرعة كبرى اقتصادا مبنيا على زراعة قصب السكر التي استخدمت فيها يد عاملة مستعبدة تم استقدامها من أفريقيا، وإذا كانت تجارة العبيد واستخدامهم شائعة لدى البرتغاليين قبل استعمار أميركا، فإن تطور الاقتصاد الزراعي في البرازيل ابتداء من النصف الثاني للقرن السادس عشر قد ساهم في ازدياد

هانل لحجم تجارة الرقيق: من أصل أحد عشر مليون عبد أفريقي تم توريدهم إلى أميركا حتى عام 1870، استقبلت البرازيل وحدها أكثر من أربعة.

شهد القبرن السابع عشر إحكام سيطرة القوى البحرية الأوروبية الكبرى على الشاطئ الأطلسي وشمال شرق أميركا الشمالية وجزر الانتيل، وحصلت في منطقة الكاريبي عملية إعادة إسكان شبيهة بما حصل في البرازيل: لملء فراغ الهنود الذين لن تستأخر إبادتهم بصورة شبه كاملة، تم استقدام أعداد كبيرة من العبيد الأفريقيين لكي يؤدوا الأعمال في مزارع قصب السكر وزراعة النبغ.

فسى أميركا الشمالية يمسل الشمال الشرقى منطقة التماس الكبرى بين الهنود والأوروبيين: انكلسيز وفرنسيين، ولكن أيضا سويديين وهولندبين. اكتشف جون كابوت الأرض الجديدة عام 1497، ولكن الاستعمار لن يبدأ حقيقة إلا في أو اخر القرن السادس عشر؛ أسس السير والتر رالى أول منشأة بريطانية (كارولينا الشمالية) سنة 1584؛ وأسس صاموئيل شميلان مستعمرة كيبك عام 1608. كان هناك تناقض تام بين المستعمرات الإنكليزية والفرنسية. كانت أعداد المهاجرين الإنكليز في تزايد مطرد، وكانت غالبيتهم في الـبداية مـن الطوائف الدينية المضطهدة في أوروبا؛ بدأوا باحتلال منهجي للبلاد، فبنوا المسدن واستصسلحوا الغابات واستثمروا الأرض، ولم يتركوا للسكان الأصليين الذين لم يلبــــثوا أن أبـــيدوا (بـــالجدري وغيره) سوى الاختيار بين الإقامة الإجبارية في منعز لات خاصة بهم (أنشئ أولها في ماساشوستس عام 1660) والهجرة نحو مناطق غير مأهولة في الغسرب، هكذا وضبعت،منذ النصف الثانسي للقرن السابع عشر، منهجية الاستعمار الإنكليزي: تقدّم متواصل لحدود التماس ("الجبهة")، وعلاقات متوترة مع الهنود تحسمها الضربات العسكرية والمعاهدات التي تشرع الاستيلاء على الأراضي. وصل الفرنسيون بأعداد قليلة وبموجات غير منتظمة، وحرصوا على إقامة علاقات جيدة مع الهنود الذين ســـهاوا لهم تجارة الفراء وساعدوهم في حروبهم ضد الإنكليز وحلفائهم هنود الايروكوا. بعد معاهدة فرساي (1783) التبي أقرت بانتقال كيبيك إلى السيادة الإنكليزية، احتفظ مصبب الميسيسبي جنوبا وتلتقي من جهة الغرب مع المناطق الهندية الخاضعة من بعيد للمسيادة الإسبانية: سوف تصبح هذه الــ " لويزيانا" أميركية سنة 1804. في جنوب أميركا الشمالية الإنكليزية، وابتداء من النصف الثاني للقرن السابع عشر، سوف ينتج عن ازدهار الاقتصاد الزراعي والنقص الحاد في اليد العاملة البيضاء استئناف تجارة الرقيق بدفعات كبسيرة: فسى نهايسة القرن الثامن عشر، كان العبيد السود يشكلون 20% من إجمالي عدد سكان الو لابات المتحدة.

بعد أن بدأتها القوى الأوروبية، استمرت مسيرة إخضاع الشعوب الهندية بعد قيام السدول الناشئة على أثر حروب الاستقلال، في إطار ما اصطلح على تسميته بالاستعمار الداخلي. في أميركا الشمالية تواكبت نهاية الحروب الهندية (سنوات 1880) مع الانتهاء من تشكيل "الأمة الأميركية" التي تهددت وحدتها لفترة بحروب الانفصال الجنوبية. أما في أميركا الجنوبية، فلم يبدأ الاستعمار الداخلي بالانتهاء إلا في أيامنا هذه مع تقدم أفواج المستكشفين وظهور الشركات العابرة للقارات إلى أخر مناطق عزلة الشعوب المحلية في الغابة المدارية. أمام المجازر والاستيلاء على الأراضي، لم يبق السكان المحليون سلبيين دائماً. فسي كل بقعة من أميركا حصل الرد على الهيمنة الأوروبية بالمقاومة المسلحة دائماً.

والستمرد وحركات التبشير والمعارك القضائية. ومع ذلك فإن التأثير الأوروبي قد طاول بعمسق حسياة الشعوب الهندية، باستثناء بعض المعاقل البعيدة أو المنعزلة، وخاصة عندما فسرض عليها أنماطا جديدة من المعطيات الاقتصادية والسياسية والثقافية التي أعيد على أساسها تشكيل أنماط وجودهم الاجتماعي وركائز هوياتهم الخاصة.

اعتاد علماء الآثار واللغة والأنتروبولوجيا تمييز خمس مجالات ثقافية في أميركا:

1- القطب الشمالي (تضاف إليه غرينلاند) الذي تعود غالبية سكانه إلى شعب الاينويت؛

2- أميركا الشمالية، التي تقابلها أراضي الولايات المتحدة وكندا؛ 3- أميركا الوسطى وتضمم المكسيك وأراضسي الشريط البحري الذي تسود فيه لغات المايا (غواتيمالا، هندوراس، السافادور)؛ 4- أميركا الجنوبية التي تشمل كامل شبه الجزيرة ويتبعها في الشريط البحري نيكار اغوا وبنما وكوستاريكا حيث يتكلم السكان المحليون لغات متحدرة من العائلتين اللغويتين الكبريين في أميركا الجنوبية، الشيشا والأراوك؛ 5- مجال البحر الكاريبي الدي يضمم ممناطق تقطمنها شعوب أفرو الميركية: جزر الأنتيل الكبرى والصغرى، الساحل الشمالي من أميركا الجنوبية.

هذا التقسيم هو اعتباطي إلى حدَّ ما: فهو يلغي وجود ثوابت ثقافية مشتركة بين المناطق الأميركية - خاصة في الميدان الرمزي - ويقسم القارة إلى أجزاء دون أن يأخذ فسي الاعتبار حالات من الاستمرارية بين المناطق. والواقع أن الحدود المرسومة لتلك المجسالات الثقافيية الكبرى تعود إلى اعتبارات محض خرائطية (تحديد نقطة العبور من أميركا الوسطى إلى أميركا الجنوبية) أو اعتبارات تاريخية عامة، مثل ترسيم الحدود السياسية الحالية بين المكسيك والولايات المتحدة من أجل رسم الحد الفاصل بين المجالين، الأميركي الأوسط، وهذا الترسيم مغرق في الاصطناعية، خاصة عندما ندرك الدور الحضاري الذي لعبته المكسيك في جنوب الولايات المتحدة.

والتقسيمات المناطقية القديمة للثقافات الأميركية كانت هي الأخرى مشوبة بعيوب كشيرة. هكذا كانت، على سبيل المثال، حالة الفرز الثنائي المعتمدة حتى اليوم من قبل بعسض المؤرخين التاسع عشر ما بين السنقافات العليا لوسط أميركا وجبال الأنديز وبين باقي الثقافات ما قبل الكولومبية. ذلك التمييز المرتكز إلى مفهوم نشوئي يرى في وجود الدولة نتويجا لمسيرة تمايز اجتماعي تقافي، كان عديم الاكتراث بالمعطيات الاجتماعية والثقافية المشتركة بين "الحضارات الكبرى" و"البدائيين". ولكن الانتروبولوجيا توضح لنا يوما بعد يوم أن أميركا الهندية كانت تشكل كلا ثقافيا متميزا لا يزال من الممكن تلمس وحدته خلف مفاعيل التجزئة التي ادخلها الستاريخ الاستعماري والستراث الوطني، لكي يكون في نظر أبناء الأميركيين القدماء الأساس الممكن لقيام أشكال تعاضد جديدة ما بين الهنود.

في هذا المعجم، يتطلع تقسيم القارة الجغرافي إلى أن يعكس في نفس الوقت تعقيدات العالم الأميركي المنظور إليه عبر كلية تطوره التاريخي من جهة، والتراث الفكري المستولد عن البحوث الأنتروبولوجية، من جهة أخرى، يحاول مدخل "الأطلسي الشمالي" الإحاطة بالقوس الشمالي الذي يصل ما بين سيبيريا الشرقية والشمال الغربي لأميركا الشمالية. بينما نعرض لشبه الجزيرة الشمالي في مداخل "الاينويت" و"هنود أميركا الشمالية، مسع مداخل مخصصة للمجالات المناطقية التقليدية: جنوب المحيط المتجمد

الشمالي، الشاطئ الشمالي- الغربي، كاليفورنيا، هضبة الحوض الكبير، الجنوب الغربي، السهول، الجنوب الشرقي والشمال الشرقي. ويعرض مدخل "أميركا الوسطى" للمعطيات الخاصة بحضارات الوسط الأميركي ما قبل الكولومبية وبالهنود الحاليين، ويكتمل مدخل "هنود أميركا الجنوبية" بمدخلين مخصصين لمنطقتين تتوفر عنهما كثافة كبرى من الأعمال: "أنديز" و "أمازونيا"، وبمدخل عن "المجتمعات الزراعية في أميركا اللاتينية". ويستحدث مدخل "أميركا السوداء" عن مجتمعات السود في الكاريبي والبرازيل، ونحدر أخيرا من اعتبار أن تلك التقسيمات كافية للإحاطة بـ "المادة" الأنتروبولوجية الأميركية التي تشمل بالتأكيد المجتمعات المدينية والريفية في أميركا المعاصرة.

### 2- الأبحاث عن أميركا

يُستخدم مصطلح "استمراك" (1) من قبل علماء الاثنولوجيا والأنتروبولوجيا للدلالة على مجموع الأبحاث عن الثقافات المحلية الأميركية ما قبل كولومبوس وما بعده. بين الاستمراك والدراسات "الأميركية الشمالية" أو "الأفرو -لميركية"، أو "الأميركية اللاتينية"، لا يمكن التمييز بسيولة في أحيان كثيرة. ودراسة المجتمعات الحديثة تنتمي إلى الاستمراك بالمعنى الدقيق: هناك دراسات حديثة لا تتحدث عن هنود أميركا الشمالية من خيلل ثقافتيم" التقليدية" وتاريخهم، بل كأقلية مثل السود مثلا أو البورتوريكيين أو الشيكانو.

تماسس الاستمراك في الولايات المتحدة ثم في أوروبا ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر، في نفس الوقت الذي أصبحت الأنتروبولوجيا علما قائما بذاته، ولكنّ للدر اسمات عن شعوب أميركا القديمة تاريخا طويلاً بطول الاستعمار. افتتح غزو أميركا، رغـم السلسلة الطويلة من العنف والظلم اللذين رافقاه، تجربة غير مسبوقة للمجابهة بين الـــثقافات والتأمل في مسألة الأنا والأخر؛ وأظهر القدرة التي يمتلكها الغرب على إعطاء "الأخر" واقعا ملموسا بهدف التمكن من استعباده (تودوروف، 1982). ولكن يجدر التمييز، رغم ذلك، بين تطور الدراسات عن أميركا الإسبانية، والتي بدأت مع الغزو (أواخر القرن الخامس عشر وأوائل السادس عشر)، وتكوين المعارف عن المجتمعات الهندية في أميركا الشـمالية الإنكاـيزية والفرنسـية، والتي لم يبدأ تاريخها قبل القرن السابع عشر. وينتج الاختلاف بين التقليدين الفكريين أيضا عن طبيعة المجتمعات الموجودة. لقد اصطدم الإسبان سريعاً بدول قائمة، بينما اكتشف الإنكليز والفرنسيون مجتمعات قليلة العدد تعيش في مساحات شاسعة على القطاف والصيد؛ والتفاوت الصارخ بين كمية الكتابات بالاسبانية من جهة، وبالانكليزية والفرنسية من جهة أخرى، يعكس حقيقة هذا الوضع الأولمي. ويعود الفرق أيضاً إلى الأوضاع المتناقضة للأمم التي مارست الاستعمار. إن التاريخ الفكري للأمـم الإيبيرية مختلف عن تاريخ باقى بلاد أوروبا الغربية؛ فإسبانيا والبرتغال لم تتأثرا بحركة " عصر الأنوار" إلا عن بعد، كما أن العلوم الاجتماعية، والأنتروبولوجيا بصورة خاصمة، قد نشات في القرن التاسع عشر بعيدا عنهما، بينما كان "العالم الجديد" يطور ابتداء من نصف القرن الأول حركة بحث أميركية شمالية تنهل جزءا من حيويتها من انفتاحها الواسع على المؤثرات الفكرية الألمانية والإنكليزية والفرنسية.

<sup>(1)</sup> نذكر باننا نبني هذا المصطلح على وزن "استشراق" و"استفراق"- المترجم،

ابتدأ تساريخ الاستمراك إذن مسع الاكتشاف الفكري للهنود من قبل الإسبان والبرتغالبين، مسع أن تأثير هؤلاء كان أضعف بكثير. منذ القرن السادس عشر ابتدأت حركة كتابة واسعة عن بلاد "أميركا اللاتينية"، ولكنها، ما عدا استثناءات نادرة، ستبقى مجهولة من المعاصرين لها، وسيبدأ انتشارها بصورة معقولة في القرن التالي. تتطابق الفسترة ما بين أو اخر القرن الخامس عشر ومنتصف الثامن عشر مع ما يمكننا تسميته بالأخسبار التاريخية أو "الوقائع". ويمكن تصنيف كتابات تلك الفترة الطويلة ضمن أربع فذات:

1 - هـناك أو لا الأخبار التي دونها "المكتشفون" - بحارة أو غزاة أو مكتشفون -: كريستوف كولمبوس بالتأكيد، ولكن أيضا هرنان كورتيز (المكسيك)، بيدرو بيزارو (البيرو)، بولمييه دوغونفيل (البيرازيل)، غاسبار دو غرفخال (أمازونيا)، لو شالو وشوفتون (فلوريدا). كان أولئك الوقائعيون بحارة أو عسكريين يهمّهم نجاح حملاتهم قبل أي شيء آخر، ولذلك كانوا مهتمين بتدوين معلومات ذات طابع عملي يطغى عليها جفاف المذكرات اليومية؛ وقلة منهم كانت تتمتع بنظرة الاثنوغرافي أو تهتم فعلا بوصف وفهم عادات وتقاليد الشعوب المحلية، مثل أميريكو فسبوتشي (1530) في فنزويلا، أو برنال دياز دل كاستيلو (1632) في المكسيك.

2 - تأتي بعد ذلك أعمال كتبها مراقبون اكتسبوا خبرة طويلة في مناطق الشعوب الأميركية الأصلية: برناردينو دو ساهاغون في المكسيك، دييغو دو لاندا (1566) في يوكاتيان، بيدروسييزا دوليون (1553) في البيرو، أندريه تيفيه (1571-1575) وجان دوليري (1578) في البرازيل، رجال متقفون قاموا بكتابة تلك الأعمال التي هي دراسات الحادية جغرافية وإثنو غرافية عرفت انتشارا كبيرا وما زالت مراجع ذات قيمة متميزة تعرف بثقافات أصبحت بائدة.

3 - شبيهة بالأعمال السابقة من حيث الإقبال الكبير الذي أثارته كانت المنتخبات القيّمة الكبرى التي كتبها في القرن السادس عشر علماء إسبان مثل غونزالو فرنانديز دي أوفييدو (1526)، أو خوسيه دي أكوستا (1590)، والتي تتميز بطموح علمي حقيقي لدى مؤلفيها لتقديم وصف دقيق لأميركا على الصعيدين الطبيعي والبشري.

4 - هـناك مجموعة كبرى من نصوص بقيت مجهولة لوقت طويل ولكنها شكلت منذ عقود معدودة منطلقا لتجديد الدراسات عن المكسيك والبيرو القديمين. وهي تتكون من تقارير إدارية لباحثين ميدانيين إسبان (أعاد خيمينيز دي لا إسبادا نشر أغلبها خلال القرن التاسع عشر في الوصف الجغرافي للهؤود)، أو من وقائع عن الأزمنة ما قبل الكولومبية وضعها باللغة القشتالية أعضاء في الهيئة العليا للشعوب المحلية، بعد الغزو بفترة قصيرة. تتتمي إلى الفيئة الأولى من تلك النصوص "زيارات" الونسو دو زوريتا إلى المكسيك أو غارسي دياز دوسان ميغال إلى البيرو، وهي مستندات متناهية الدقة عن مسائل مثل النظيم الاجتماعي - المناطقي أو إقطاع الاراضي أو القرابة. وأهم الأعمال التي تنتمي السي الفيئة الشاهية الدقة عن المكسيك، السيلاسو دي لافيفا و غوامان بوما دي أيالا عن البيرو.

بعــد مرحلة الوقائع تأتي الفترة الموسوعية. شكلت بعثة العلماء الفرنسيين لقياس قوس هاجرة في جبال الأنديز، خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر، منطلقا لتجديد جذري في الأدب المخصص لأميركا الجنوبية. تميزت كتابات ومذكرات لاكوندامين (1745) وجوزيف دو جيسيو (1748) وزملائهم الإسبان من أمثال جورج خوان وأنطونيو دى إيلوا (1748)، عن كتابات سابقيهم، المباشرين أحيانا، بمنهجيتهم العلمية وحرصهم على الموضوعية، مما يحرر أعمالهم من كل توجه تعليمي للقارئ. وعلى غرار الأكاديميين، كــان المســتمركون في " عصر الأنوار" من العلماء، ومن علماء الطبيعة عموما، الذين ارسطوا إلى الميركا لجمع عينات نباتية أو حيوانية أو إثنوغرافية مخصصة في الغالب لتشكيل أو إغناء مجموعات المتاحف. يشترك هؤلاء العلماء في طموح مشترك مع بوفون (Buffon) المدنى كمان يعممل على تأسيس أنتروبولوجيا مقارنة تكون فرعا من التاريخ الطبيعي، ولذلك لم يولوا اهتماما كبير الأحداث المجتمعات والثقافات. تمثل أعمال الكسندر دو هومبولت الضخمة (1769-1859) اكتمال العمل الموسوعي لدى كاتب انتمى الى عصر الأنوار ثم إلى عصر ازدهار العلوم الاجتماعية المحضة. ابتداء من تلك الفترة سيعود الإنسان الأميركي ليأخذ مكانه في بيئته الطبيعية والتاريخية على مسافة واحدة من الخسر افات الفلسفية التي كانت تجعل منه تارة فيلسوفا بدائيا وطورا حيوانا توصل إلى التكسيف مع بيئته. والملامح الأساسية لأعمال هومبولت- السعى إلى استخراج خلاصات مستندة إلى عمل ميداني دؤوب، والتمكن من ميادين معرفية متعددة - ستتواجد في أعمال عدد ممن ساروا مباشرة على نهجه: أ.دوربينيي (1839) بصورة خاصة، وبنسبة أقل نك.ف. فون مارتيوس وج.ب.فونسبيكس (1823- 1831) و هــــم. باتس (1863).

ابستداءً من القرن الثامن عشر بصورة خاصة اتخذ تطور المعارف عن أميركا الشمالية دروبا مختلفة عن تلك التي اعتمدت في أميركا الوسطى والجنوبية. في القرن السابع عشر كانت المعلومات الأساسية عن هنود الشمال الشرقي (الهورون والألغونكين خصوصا) تعود إلى كتاب فرنسيين: شامبلان، والمبشرون اليسوعيون والفرنسيسكان في قرنسا الجديدة" ومنهم ساغار تيودا (1632)، لوكليرك (1691) و لافيتو (1724) وونبلاء وأعيان مسئل لسكاربو (1618) ولاهنوتان (1704). لم يول الإنكليز الهنود نفس عناية الفرنسيين، ولكننا نجد مع ذلك وثائق هامة عن القرنين السابع عشر والثامن عشر تتكون غالبيتها من مراسلات وكلاء تجاريين مع شركاتهم في أوروبا. وباستثناء ر. ويليامس غالميتيا، فإن المبشرين الإنكليز لم يدرسوا لغات الهنود إلا بهدف وحيد هو ترجمة "الكتاب المقدس".

لـم تـزدد كثافة الكتابات باللغة الإنكليزية عن الشمال الشرقي ومنطقة البحيرات الكـبرى إلا ابـنداء من الربع الأخير للقرن الثامن عشر. في تلك الفترة ابتدأت الأوساط المثقفة تنظر إلى الهنود نظرة جديدة؛ ويعود هذا التحول في الموقف إلى أسباب فلسفية - ينبغي إدخـال الهمنود في الحركة العامة التي تقود البشرية من الحالة البدائية إلى الحضـارة - وسياسية - ينبغي دمج الهنود في تاريخ أمة أميركية هي في طور التشكل، تحـت رايـة "عصـر الأنوار" (الذي يمثل المفكرون الفرنسيون صورته الرائدة) وراية الثورة الأميركية، نشأت في تلك الفترة "الجمعيات" - أندية تهتم بدراسة المسائل الفكرية - التي كانت أهمها على الإطلاق "الجمعية الفلسفية الأميركية" في فيلادلفيا والتي تراسها التي تراسها بين 1797 و 1814 توماس جيفرسون الذي أسس في داخلها لجنة لدراسة اللغات والثقافات

الهندية؛ وقد قام جيفرسمون نفسه بتنقيمبات أشرية وأبحاث لمغوية ودراسات في الأنتروبولوجيا الطبيعية والاثنوغرافيا. أصبح دو بونسو رئيسا للجمعية بين 1828 و1844 فأرسى دعائم علمية للتحليل المقارن للغات الهندية (1819، 1838)، وتفرغ لذلك العمل (1838، 1848) أ.غالاتان الذي كان عضوا في الجمعية وقريبا من جيفرسون.

ولدت أنتروبولوجيا أميركا الشمالية في أعوام 1840. أفردت "المؤسسة الوطنية للتقدم العلموم" (1840)، والتسي أصبحت "المؤسسة الوطنية" عام 1846، مكانا خاصاً للاثنولوجيا. تلك أيضا كانت حال "مؤسسة سميث" التي أنشئت عام 1846، والتي قدم اليها شولكرافت "مشروع قيام ابتولوجيا أميركية"؛ عام 1848، صدر المجلد الأول من مساهمات مؤسسة سميث في المعرفة، والذي خصصه سكايروديفيس لآثار "سكان التلال" الذين كان جيفرسسون رائدا في دراستهم؛ عام 1842، ولدت "الجمعية الاثنولوجية الأميركية. تشكلت أوائسل المجموعات الاثنوغرافيية عام 1841 حين قصرر محام شاب من روشستر، لوائسل المجموعات، أن يقوم بجمع بعض النماذج لد "ديوان التاريخ الطبيعي" التابع لدولة نيويورك. عام 1851، نشر مورغان كتابا عن " رابطة هنود الايروكوا" يعتبر أول دراسة علمية إحادية نتجت عن بحث ميداني.

على الصعيد العالمي، يمكن تأريخ و لادة الاستمراك المعاصر في سنوات 1870. في الولايات المتحدة ظهر كتابا مورغان أنظمة قرابة الدم والنسب في العائلة البشرية (1871) والمجتمع القديم (1871). عام 1873، قام و مت ماسون بتجديد علم المتاحف الثقافية مسئلهما في ذلك المفاهيم التسي كان الألماني غكليم قد طبقها في متحف لايبزيغ الانتولوجي؛ عام 1875، سوف يعقد في نانسي (فرنسا) أول المؤتمرات العالمية للمستمركين الذين سيقومون بعدها، وبالتواتر بين أوروبا وأميركا، بتأمين فرص متواصلة للباحثين من أجل مناقشة وتجديد أعمالهم؛ وفي عام 1878 نشر أول مجلد من ثقافات المبركا القديمة للألماني أباستيان الذي ستكون أعماله منطلقا لجدلية المجالات الثقافية التي أصي مرتكز أساسي لأنتروبولوجيا أميركا الشمالية ؛ وأخيرا، تأسس عام 1897، ضمن الطار "مؤسسة سميث" وبمبادرة من ج.و.باول، "مكتب الانتولوجيا الأميركية" الذي ستستقبل سلسلته الشهيرة "تقارير سنوية"، إضافة إلى أعمال باول، أعمال باحثين مثل ج. ستيفنسون، وج.و.دورسي، وف.هد.كاشنغ، وج.اموني، وف. بواس.

إذا كان الاستمر اك قد تماسس بصلابة في الولايات المتحدة وأوروبا أواخر القرن التاسع عشر بغضل شبكة واسعة من الكراسي الجامعية وأقسام دراسات المتاحف ومؤسسات علمية وجمعيات بحثية، فإن الأمر لم يكن كذلك في بلدان أميركا اللاتينية. ففي ذلك الجيزء من القارة لم تزدهر الأنتروبولوجيا إلا في وقت متأخر، على يد باحثين أوروبيين في الغالب، ومن أميركا الشمالية في الدرجة الثانية. هكذا تأسست، مثلا، تحت رعاية فرنسه إلمانيا "المدرسة العالمية للأثار والاثنولوجيا الأميركية"، في مكسيكو عام 1910، وابتدأ علماء من الدولتين بإنشاء مؤسسات التولوجيا في عدة بلدان من أميركا الجنوبية. ثم إن "جمعية المستمركين" التي أسست في باريس عام 1893 ستكتب شهرة واسعة تسمح لـ الصحيفة" التي بدأ إصدارها عام 1895 بأن تحتكر بشكل شبه كامل نشر واسعة تسمح في الأبحاث عن الثقافات الهندية في أميركا اللاتينية، وبأن يستمر ذلك زمنا طويلا.

بينما كانت أنتروبولوجيا أميركا الشمالية تجد في دراسة المجتمعات الهندية، منذ السربع الأخسير القسرن التاسسع عشر، المادة الغذائية الأساسية الإدهارها والاستقلاليتها الفكرية، فإن ارتباط الأنتروبولوجيات الأميركية اللاتينية بأوروبا لم ينفصم إلا مع الحرب العالمية الثانية: لقد تفككت أوصال أوروبا العلمية وتقلصت إمكانيات المبادلات العلمية إلى حدودها الننيا. طمح لنعقاد الموتمر الأول الشعوب الأميركية المحلية، عام 1940 في باتسزكولرو (المكسيك) إلى بدء عيد جديد من تاريخ الاستمراك، عبد يتسم بحرص أمم أميركا اللاتينسية على الاهتمام المشترك بتراثيا النقافي المشترك. وسوف يترجم هذا الحسرص المشسترك بيسن الأميركيين بحركة مصرة على التوجه نحو تخصص مناطقي للأبحاث تقوم بتغذيته الاهتمامات والتوجهات القومية.

إن ما يقوم بنعيد رسم حدود أكاديمية راسخة بين مختلف المجالات الثقافية يتلخص في ثلاثة ركائز مؤسساتية الإنتاج المعرفة: بحوث أميركا الشمالية (أنظر: مدخل الميركا الشَّمانية)، والسبحوث الوطنسية في أميركا اللانتينية (انظر: 'أميركا الجنوبية')، وبحوث أوروبا الغربية، الغرنسية والإنكليزية منها على وجه الخصوص. نستطيع انطلاقا من هنا تَبَيِّن خمسة 'مناطق' من دراسات المستمركين: ١- أميركا الشمالية، التي تبقى ميدانا شبه حصيري لأنتروبولوجيسي الولايات المتحدة وكندا؛ 2 - أميركا اللاتينية المقتصرة على مجستمعات زراعية هندية : إذا كانت الأبحاث الخارجية - أوروبية أو أميركية شمالية -موجسودة فسيها، فسبن ذلك لا يمنعها من أن تشكل الميدان المفضل عند الأنتروبولوجيا القومسية؛ 3- أمسيركا الجنوبسية القبلسية، التي تعددت الدراسات عنها منذ أواسط القرن العشرين والتي أصبحت من أكبر العيادين الخارجية لأنتروبولوجيا أميركا الشمالية، بينما يمستمر فسيها بنشاط تيار علمي أوروبي يعود إلى حوالي مانتي سنة؛ 4 - منطقة البحر الكاريسي، الفقيرة بمؤسسات البحث المحلية والمنفتحة كليًا على البحوث الأميركية الشـــمانية: 5 - البرازيل السوداء التي يعمل عليها الأنتروبولوجيون البرازيليون، والتي تمستمر فسي جنب العديد من الباحثين الأجانب. إن التاريخ الاثني يمر في فترة ازدهار كبسيرة، خاصَّــة في مناطق الأنديز وأميركما الوسطى حيث يقوم تُعاون وثيَّق بين باحثين محليين وأميركيين شماليين وأوروبيين يلعب الفرنسيون دورا متميزا بينهم. ومع ذلك فإن سيادة الأنتروبولوجيا الأميركية الشمالية في "العالم الجنيد" هي حقيقة راسخة؛ وهي تظهر خصوصاً بشكل صارخ في نشر عند من الأعمال الموسوعية عن المجتمعات البندية: كستاب السنية عسن المسنود أمسيركا الوسطى (1964-1973) وكتاب النيد عن المنود أميركا الشمالية (الذي ابتدأت طباعته عام 1978) السذى يكمل ما بدأه كتاب قديم صدر بين 1907 .1910 +

# ب ديسكو لا وم ايزار

BERNAND C. et GRUZINSYI S., 1991. Histoire du Nouveau Monde, vol. 1. De la découverte à la conquête, une expérience européenne. 1492-1550. Paris, Fayard.- BIEDER R.E., 1986. Science encounters the Indian, 1820-1880. The early years of American ethnology, Norman-Londres, The University of Oklahoma Press. - CHINARD G., 1913. L'Amérique et le rève exotique dans la littérature française au XVIIIe et au XVIIIe siècle, Paris, Hachette.- DENEVAN W. (ed.), 1976. The Native Population of the Americas in 1492, Madison. University of Wisconsin Press.- GREENBERG J.H., 1987, Language in the Americas. Stanford. Stanford

University Press.- HINSLEY Jr., C.M., 1981, Savages and Scientists. The Smithsonian Institution and the Development of American Anthropology, 1846-1910, Washington, DC, Smithsonian Institution. - HODGE F. W. (ed.), 1907-1910, Handbook of American Indians North of Mexico, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.- JENNINGS J.D. et NORBECK E. (eds), 1964, Prehistoric Man in the New World, Chicago, The University of Chicago Press.- KATZ F., 1972, The Ancient American Civilizations, Londres, Weidenfeld et Nicolson.- LAMINC- EMPERAIRE A., 1980, Le Problème des origins américaines. Théories. Hypothèses. Documents, Paris et Lille, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme/Presses Universitaires de Lille.- PAGDEN A., 1982, The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology, Cambridge, Cambridge University Press.- STEWARD J.H. (ed.), 1946-1959, Handbook of South American Indians, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin n. 143, 7 vol. - STURTEVANT W.C. (ed.), 1978, Handbook of North American Indians, Washington, DC, Smithsonian Institution, 20 vol. (8 parus).- TODOROV T., 1982, La conquête de l'Amérique, La question de l'Autre, Paris, Le Seuil. -WAUCHOPE R. (ed.), 1964-1973, Handbook of Middle American Indians, Austin, University of Texas Press, 14 vol. – WILLEY G. R., 1966 et 1971, An Introduction to American Archaeology, I: North and Middle America, II: South America, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.

#### Amérique du sud

أميركا الجنوبية

## 1- الأنتروبولوجيا الكولومبية

نتج عن اكتشاف وغزو الشمال الشرقي لأميركا الجنوبية أدب غزير كتبه "فاتحون" ومبشرون وحكام استعماريون. تتجاوز أهمية تلك النصوص رواية الأحداث وتتخذ في بعض الأحيان أبعادا ابنوغرافية حقيقية (فرنانديز دي أوفييدو، كبيزا دي ليون، خوان دوكستلانوس، فراي بيدرو أغوادو، فراي بيدرو سيمون، فرنانديز دي بيدراهيتا). في القرن الثامن عشر، يمكننا ذكر كتابات اليسوعيين عن الأراضي التي وضعت بتصرفهم (الأب غومسيلا والأب ريفيرو عن سهوب الأورينوك). لم تكن ثورات التحرر والحروب الأهلية والتشكل البطيء لـ دولة كولومبية خلال القرن التاسع عشر مناسبة للتأملات الاثنوغرافية عن جماعة بشرية ذات تنوع ابني هائل (هنود محليون ينتمون إلى حوالي الاثنوغرافية ابنية ولغوية مختلفة، سود يقيمون على الأراضي السفلي - خاصة على مائسة طائفة ابنية ولغوية مختلفة، سود يقيمون على الأراضي السفلي - خاصة على شرواطئ الأطلسي والهادئ - هنود فلاحون جُردوا من ثقافتهم، مستعمرون بيض وخلاسيون، سكان مدن بيض ذوو تراث إسباني).

نشات انتروبولوجيا القرن العشرين الكولومبية من التأثير المزدوج للجمعيات العلمية "المستمركة" خاصة الأوروبية منها، وللحركة الاشتراكية في بلدان أميركا اللاتينية في أعوام 1920 و1930. توجه الاهتمام الأوروبي بأميركا نحو الهنود في الدرجة الأولى، فأنستج معارف محددة في علم الآثار والاثنوغرافيا والألسنية: بين أعمال أخرى، كتابات الألمانييسن ك. ت. بروس وت. كوخ – غرومبيرغ، والسويديين إ.نوردسكيولد وإ. واسن،

والفرنسي ب. ريفيه. أسس هذا الأخير في بوغوتا، عام 1941، "المؤسسة الاثتولوجية الوطنية" التي سيتم فيها إعداد الجيل الأول من الأنتروبولوجيين الكولومبيين المتخصصين؛ ولهم تلبث مؤسسات أخرى أن لحقت به لينتج عن ذلك وسط علمي وجامعي هام (يوجد السيوم أربعة أقسام للأنتروبولوجيا في البلاد، وأكثر من خمسمائة مجاز في الأنتروبولوجيا). في الجيل الأول، وضمن توجه "الاستمراك" الأوروبي، كانت تهيمن على الساحة صورة ج. رايشل- دولماتوف المنقب والاثتولوجي المختص بتجمعات الهنود في أمازونيا وسيير انيفادا. ثم ظهر لدى خلف الحركات الاشتراكية في أميركا اللاتينية توجه، في الأوساط العلمية خاصة، نحو الأنتروبولوجيا التطبيقية على الشعوب المحلية؛ وتركز خصوصا على ظواهر المثاقفة في المجتمعات غير الهندية (فلاحون ومهاجرون وسود في الغالسب). نذكر ممن قاموا بدراسات كهذه أسماء ج.فربيدي، أ.فالز بوردا، ف. غوتييريز دي بينيدا، ن.س. دو فريدمان، الخ.

#### ج.لاندا بورو

BERNAL S., 1969, Guia bibliografica de Colombia de interés para el antropologo, Bogota, Uniersidad de los Andes.- FALS BORDA O., 1981, Mompox y Loba: la historia doble de la costa, Bogota, Carlos Valencia Editores.-FRIEDEMANN N. de (ed.), 1976, Tierra, tradicion y poder, Bogota, Colcultura. -GUTIERREZ DE PINEDA V.. 1963, La familia en Colombia, Bogota, Universidad Nacional.- HUGH- JONES S., 1979, The Palm and The Pleiades, Cambridge, Cambridge University Press.- NORDENSKIOLD E. (édité par WASSEN H.). 1938, Comparative Ethnographical Studies, 10: An historical and ethnographical survey of the Cuna Indian, Goteborg, Ethnografiska Musect. -REICHEL- DOLMATOFF G. et A., 1961, The People of Aritama: the cultural personality of a Colombian Mestizo Village, Londres, Routledge et Kegan Paul.- REICHEL- DOLMATOFF G., 1950, Los Kogi: una tribu indigena de la Sierra Nevada de Santa Marta, Bogota, Procultura; 1968, Desana, simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés. Bogota, Universidad de los Andes (trad. fr. Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés, paris, Gallimard, 1973); 1986, Arqueologia de Columbia: un texto introductorio, Bogota, Universidad de los Andes. - SIMON F.P. (1882), 1981, Noticias historiales de las conquistas de Tierra firme en las Indias occidentales, 5 vol., Bogota, Banco Popular. -WHIFFEN T., 1915, Northwest Amazons: notes on some months spent among cannibal tribes, Londres, Constable.

# 2- أنتروبولوجيا البيرو

ابت أنصو الأنتروبولوجيا في اليبرو بعد الحرب العالمية الثانية على يد مفكرين منتمين السى تيار الاهتمام بالشعوب المحلية الذي ازدهر في العقود الأولى من القرن العشرين (ج.ك. مارياتيغوي، ل. إفالكارسال، ج.ك. تللو، ج.أ. غارسيا، هـ. كاسترو بووزو). تحققت الأبحاث الأولى بدعم من دولة البيرو ومؤسسات نمو أميركية شمالية، وتحست وصياية "مؤسسة الشعوب المحلية في البيرو"؛ وكانت تلك الأبحاث مستجيبة في الأساس لطلب معلومات عن عالم ريفي ما زال شبه مجهول، ومنضوية في إطار واسع من مشاريع التحديث. كانت في غالبيتها دراسات إحادية متصفة بالذرائعية (أبحاث من مشاريع التحديث. كانت في غالبيتها دراسات إحادية متصفة بالذرائعية (أبحاث ج. اسكوبار ورعفادي وهـ.مارتينيز وأنونيزديل برادو وم.فاسكيز). في موازاة ذلك

كانت الأنتروبولوجيا تشهد نموا مطردا في جامعات ومؤسسات خاصة في ليما" مؤسسة الدر اسات البيروفية" المنشأة عام 1964، ثم بعد ذلك "مركز ديسارولو للدر اسات والتنمية"، وأيضا "المركز الأمازوني للأنتروبولوجيا والدراسات التطبيقية" في ايكوتو، وفي كوزكو" المؤسسة الرعوية في الأنديز" ومركز الدراسات الريفية "بارتولومي دولاس كازاس". وتطورت الدراسات أيضا، رغم الصعوبات الكبرى التي اعترضتها، في أقسام الأنتروبولوجيا ضمن جامعة سان ماركوس والجامعة الكاثوليكية في ليما، وفي جامعات تروخسيلو وكوزكو وأياكوشو وهوانكايو. والبحوث الأنتروبولوجية مرتبطة هناك بتاريخ التنقيبات الأثرية ؛ فلقد أدى كشف وزن التاريخ ما قبل الاستعماري والاستعماري على الوضــع الراهن للشعوب الريفية إلى تشكل تيار قوي في دراسات التاريخ الاثني، وأشهر ممثلسيه هم :ج.م. أرغويداس، ر.أفالوس، و.إسبينوزا، ك. فونسيكا، ف. فوينزاليدا، ل. هويسرتاس، ل.ميلونيس، ج.اوزيو، ف.بيزي، م.روستر وورسكي وس. فاريزي. تقضيي مقاربة أولئك الباحثين بمقارنة معطيات المراجع التاريخية مع معطيات البحوث الميدانية عن مجنمعات مناطقية يُعتبر أنها متحدرة من سلالات قديمة ولكن ذلك التيار يميل في الغالب إلى نظرة المغلوبين في القرن السادس عشر، على حساب التحولات التي عاشها احف ادهم في القرنين التاسع عشر والعشرين. أخيرا، وفي سنوات 1970، ابتدأت مسيرة تصحيح الميل إلى البحوث عن مظاهر الاستمرارية والمتواليات في المجتمعات الريفية، على يد جيل جديد من علماء أنتروبولوجيا تم إعدادهم في الخارج (الولايات المتحدة، فرنسا، ألمانيا) واستدأت سيطرة تيار متأثر بالسجالات الأنتروبولوجية الغربية، وبالماركسية على وجه الخصوص: هـ بونيلا، ج فلوريس أوشوا ل لومبريراس، ج.ماتوس، ر.مونتويا، ر.سانشيز وأ.توريرو. تعاون هذا الجيل مع علماء اجتماع واقتصاد، واتجه نحو تحليل التحولات التي تطاول المجتمعات الفلاحية بسبب التوسع الرأسمالي.

ا .سلستينو

ARAMBURU C., 1981, "Aspectos del desarollo de la antropologia en el Peru", in Ciencias sociales en el Peru: un balance critico, Lima, Universidad del Pacifico: 1-33.- FLORES OCHOA J., 1977, Pastores de puna, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.- MARIATEGUI J.C., 1964 (1928), Siete ensayos de interpretacion de la realidad peruana, Lima, Biblioteca Amauta.- MARTINEZ H., 1962, Tres haciendas altiplanicas: Chujuni, Cochela y Panascachi, Lima, Instituto Nacional Indigenista.- MATOS MAR J. (ed.), 1970, Hacienda, comunidad v campesino en el Peru, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.- MATOS MAR J. et R. RAVINES, 1983, Bibliografia peruana de ciencias sociales (1957-1969), Lima, Instituto de Estudios Peruanos.- MONTOYA R., 1972, "Acerca del objeto de la antropologia en el Peru", Proceso, Huancayo; 1980, Capitalismo y no capitalismo en el Peru: un estudio historico de su articulacion en un eje regional, Lima, Mosca Azul Editores.- OSTERLING J. et MARTINEZ H., 1983, "Notes for a history of peruvian social anthropology, 1940-1980", Current Anthropology, 24 (3): 343-360-ROSTWOROWSKI M., 1983, Estructuras andinas del poder, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.- VALCARCEL L.E., 1981, Memorias, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.- VARESE S., 1973, La sal de los cerros, Lima, Retablo de Papel.

### 3- الانتروبولوجيا البرازيلية

كــان هناك أنتروبولوجيون في البرازيل حتى قبل أن تتخذ الأنتروبولوجيا وضعا أكاديمــيا : منذ منعطف ما بين القرنين، انكب مفكرون مثل س. روميرو (1851- 1914) ون.رودريغــز (1862- 1906) وإ.داكونها (1866- 1909) على مسألة التنوع الاجتماعي والثقافي للبلد بمنهجية مقارنة. وإذا كان روميرو من أوائل من اعتبروا السود في البرازيل مادة للبحث، فإن رودريغز قام بدراسة المظاهر الدينية والسياسية للعبيد القدماء وأحفادهم؟ أما داكونها فإنه هو الذي أدخل إلى المسرح الوطني صورة الفلاح (scrtanejo) ولا يعود التأثير الفكرى الكبير لهؤلاء العلماء إلى استخدامهم اللغة العلمية السائدة في تلك الفترة -النظريات التي ترى أن التفاوت الاجتماعي عائد إلى الاختلاف العرقي- بقدر ما هو عائد المبي رؤيستهم الاثنوغرافية المتفحصة لتعدية البلد الثقافية (روميرو، 1888؛ رودريغز، 1894، 1899، 1900؛ داكونها، 1902). كان لأولئك الرواد القادمين من ميادين تخصص مختلفة (كان روميرو مشرعا، ورودريغز طبيبا، وداكونها مهندسا) تأثير حاسم على علماء الأنتروبولوجيا البرازيليين الذين أدخلوا نظرياتهم في دراساتهم السلالية الأسطورية هادفين بذلك إلى طبع مناهجهم بموضوعات كانت رائجة منذ فترة طويلة: السود والفلاحسون والهنود. بعد ذلك ستحظى فنات اجتماعية أخرى هامشية أو معتبرة مضطهدة باهتمام ممائل : فقراء المدن والمرضى العقليون والسجناء، الخ. عبر حوار متواصل مع المفكرين والتيارات النظرية في أوروبا وأميركا الشمالية، وحسب ما عرفه أحد المؤرخين على دراسة "الأخر" في مجتمعهم. هذا التراث الذي أبصر النور في باهيا مع أبحاث رودريغز، سوف ينتقل إلى عاصمـة البلد في ثلاثينيات القـرن العشرين: قام أ.راموس (1903- 1949) المدي كمان يعرف عن نفسه بانه من أتباع طبيب باهيا، بإصدار طبعات جديدة لكتب أستاذه في ريو دو جانيرو، وبعد أن اكتسب شهرة من خلال تعريفه بتلك "المدرسـة الأنتروبولوجية البرازيلية"، أصبح مديرا لدائرة العلوم الاجتماعية في اليونسكو (كوريا، 1982). ولقد حدث بمفارقة غريبة أنه في لحظة بدء دراسات طموحة عن العلاقات الاجتماعية بمساعدة من الأونيسكو وتشجيع من راموس، في سنوات 1950، بدأت التوجهات الأنتروبولوجية تبتعد عن مؤثرات الأنتروبولوجيين ذوي التكوين الطبي المنذي كان شائعا في شمال شرق البرازيل (أزيفيدو، 1953؛ ريبيرو، 1952) لتتجه صوب علماء الاجتماع والمتاريخ في جنوب البلاد (فرنانديز وباستيد، 1955). إذا كانت الأنتروبولوجيا البرازيلية قد خضعت تقليديا لتأثير الطب بينما كان علم الاجتماع متأثرا بالدر اسات القانونية والتربوية، فإن هذين العلمين قد النقيا بين ثلاثينيات وخمسينيات القرن العشرين في بقعة مؤسساتية واحدة هي كليات الفلسفة، وتقاسما اداة منهجية مشتركة هي "در اسة الجماعات" كوسيلة إعداد للباحثين الميدانيين.

رغم أن المتراث الأنتروبولوجي قد تشكل في الأساس عبر التركيز على دراسة شعوب ذات أصول أجنبية (السود والمهاجرون)، فإن ذلك لا يعني أن السكان المحلبين قد أهملموا بالكمامل؛ منذ القرن السادس عشر لم تتوقف دراسة المجتمعات الهندية من قبل المسرحالة وعلماء الطبيعة الذين هم أوروبيون في غالبيتهم، والتقاء توجهات المفكرين البرازيليب نحو دراسة الشعوب ذوي الأصول الغريبة مع توجه الباحثين الأجانب نحو الشعوب المعلم إلى ما هو عليه اليوم: إذا كان البرازيلي رودريغز

يعتببر الأب الأسطوري للدراسات عن الشعوب ذوي الأصول الأفريقية، فإن الألماني كورت أنكل، المعروف باسم كورت نيمويندايو (1888- 1945) هو نظيره في الدراسات عن مجتمعات الهنود. ولقد لعبت أبحاث كل منهما دورا كبير الأهمية في التعريف بالأنتروبولوجي حتى ستينيات القرن العشرين عندما دخل العلم إلى الجامعات بصورة نهائية.

طبعت الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية الشمالية، منذ عشرينيات القرن، أعمال بعص الباحثين المنعزلين: تشهد على ذلك الدراسات التي قام بها ج. فراير في جامعة كولومبيا، والمراسلات بين هـ..ألبيرتو توريس وف. بواس، والتعاون عن بعد بين رئسووي ونيمويندايو. حل ذلك الدخول البطيء للتقنيات والموضوعات الثقافوية مكان المؤثرات الثقافية الفرنسية؛ فمنذ نهاية الحرب العالمية الثانية ابتدأ بالحلول مكان "البعثات الفرنسية" التي أعطبت طابعها خلال الثلاثينيات لتراث جامعة ساو باولو الاثنولوجي (ليفيي سوى مثلين عنهم، ولكنهما يمتازان باستمرارية نهجهما في البلد (مارغوليس وكارتر، 1979؛ بيرسون، 1987).

في بداية الخمسينيات، وتحت رعاية "المجلس الوطني لحماية الهنود"، وبالتعاون مسع ركاردوزو دي أوليفييرا وإعالفاو، نظم دارسي ريبييرو سلسلة من المحاضرات المفتوحة بهدف إعداد باحثين ميدانيين. كانت تلك المحاضرات حجر الأساس في ماسسة الإشراف على در اسات الجدارة والدكتوراه في الأنتروبولوجيا في البرازيل، والتي انطلقت مسن "المتحف الوطني" في ريو دو جانيرو ثم توسعت ابتداء من الستينيات لتنتشر في جامعات أخرى، خاصة ساو باولو وبرازيليا وكامبيناس.

#### م.كورتيا

AZEVEDO T. DE, 1953, Les élites de couleur dans une ville brésilienne, Paris, UNESCO.- CUNHA E. DA, 1979 (1902), Os Sertoes, Rio de Janeiro/Brasilia, Francisco Alves, Instituto Nacional do livro, - FERNANDES F. et BASTIDE R.,1955, Relações raciais entre brancos e negros em Sao Paulo, Sao Paulo, Compania Editoria Nacional.- LEVI- STRAUSS C., 1955, Tristes Tropiques, Paris, Plon. - MARGOLIS M. L. et CARTER W.E. (eds.), 1979, Brazil, Anthropological Perspectives, essays in honour of Charles Wagley, New York, Columbia University Press.- PIERSON D., 1987, "Depoimento" in Historia da Antropologia no Brasil, vol. 1, Campinas, Editora da Unicamp.- RIBEIRO R., 1952, Cultos Afro-brasileiros no Recife: un estudo de ajustamento social, Recife, Fundação Joaquim Nabuco-RODRIGUES R.N., 1894, As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil, Salvador, Imprensa Economica; 1899, "Métissage, dégénérescence et crime", Archives d'Anthropologie Criminelle, Lyon, Stock; 1900, L'Animisme Fétichiste des nègres de Bahia, Salvador, Reis.- ROMERO S., 1888, Historia da Literatura Brasileira, rio de Janeiro.

### 1- التعريف بأميركا السوداء

يستخدم مصطلح "أميركا السوداء" [والمصطلح الأصلي يرد بالجمع في اللغة الفرنسية المترجم] للدلالة على حيز جغرافي واسع جدا في العالم الجديد، مطبوع ثقافيا بحضور كثيف للعبيد الأفارقة. وهو يشمل الجنوب الشرقي من الولايات المتحدة، والأرخبيل الكاريبي مع المناطق القارية المطلة عليه، والبرازيل، إضافة إلى الشواطئ الأطلسية لكولومبيا والأكوادور. تتشاطر هذه المناطق المختلفة إرثا تاريخيا يتمثل في جلب أحد عشر مليونا من العبيد الأفارقة ما بين بداية القرن السادس عشر ونهاية التاسع عشر (كورتان، 1969)، وفي اعتماد اقتصاد زراعي على مستوى المزارع الضخمة (مينتز، 1974). تتصف "الأميركات السود" اليوم إذن بوحدة متمثلة بمختلف القضايا الاجتماعية الناتجة عن ذلك الإرث المزدوج وعن وجود حضارة عرفت كيف تجابه التمييز العنصري بحيوية ثقافية نادرة في ميادين الدين والموسيقى واللغة.

تعمود أولمى الدراسات عن أميركا السوداء إلى أواخر القرن التاسع عشر؛ فبعد الأعمال الأولسي عن تساريخ تجارة الرقيق (ج.أ.ساكو في كوبا، وو.إ.ب. دوبوا في الولايسات المتحدة)، ستأتى أبحسات تتصب علسى الثقافات الأفرو- أميركيسة المعاصرة (ن. رودريغسز وأ.راموس في البرازيل، ف. أورتيز في كوبا، وج. برايس- مارس في هايتسى، السخ.). تندرج تلك الأعمال في إطار جغرافي محدد حاول عالم الأنتروبولوجيا الأميركسي م.ج. هرزكوفيتز تخطيه منذ عشرينيات القرن العشرين. لقد انطلق من اعتبار أميركا السوداء كمجال ثقافي متكامل، وقام بابحاث مقارنة عاملا على تبيان الروابط التاريخية بين أفريقيا والمناطق الأميركية، وعلى أن يحلل عبر مفاهيم من "التوليفية" أو "إعادة النظر" المحطات المختلفة التي مرت بها ثقافات أفريقية محددة قبل أن تتحول وتولد نقافات أفرو - أميركية (هرزكوفيتز، 1966). ولقد جرى سجال طويل بين هرزكوفيتز وإ.ف. فرايسزر حسول دور العوامل الثقافية والاقتصادية- الاجتماعية في انبثاق أشكال التنظيم الاجتماعي للعائلة الأفرو أميركية. أتاح ذلك النقاش إثبات صعوبة عزل الأبحاث والعلوم الاجتماعية الخاصة بأميركا السوداء عن حتمية الانتماءات السياسية والإيديولوجية (فرايــزر، 1942؛ هرزكوفيــنز، 1941، 1943). أكمــل الاثنولوجي الفرنسي ر. باستيد المسيرة التي بدأها هرزكوفيتز واشتهر خصوصاً بدراسته المعمقة عن طقس "كاندومبلي" الأفريقــي - البرازيلي (1958)، وبكتابه الطموح عن الديانات الأفرو - برازيلية، والذي هــو دراســة تاريخية وإثنولوجية في نفس الوقت يركز فيها بصورة خاصة على "تفاعل وتداخل الثقافات " (1960)، ثم عرض شامل ومركز عن "أميركا السوداء" (1967).

خسلال سنوات 1960، وتحت ضغط الغليان السياسي الذي شكل على الدوام إحدى خلفيات تطور الدراسات الأفرو - أميركية، شكلت الجامعات الأميركية القاعدة المؤسساتية للتعليم والبحث في هذا الميدان. نتج عن ذلك بسرعة ازدهار كبير في المنشورات العلمية المختصمة باميركا السوداء، إثر دراسات ميدانية في جزر باربادوس وفي البرازيل وكوبا والمكسميك وبسنما وسمان دوميسنغو والأكوادور وهايتي وجمايكا وسورينام والثالوث وفسنزويلا وغميرها. وقد كانت تلك اعمال متعددة الاختصاصات عموما، اشترك بها إلى

جانسب علماء الأنتروبولوجسيا مؤرخسون وعلماء سياسة وعلماء اجتماع والسنيون واختصاصيو فولكلور وأداب. نتج عن ذلك تجديد المعارف عن الرقيق ومقاومة العبودية (ميلر، 1985)، وتكديس للمعطيات المقارنة عن العلاقات بين الأعراق (هوتينك، 1973). واهتمست تلك البحوث أيضا بالحركات السياسية السوداء (هيل، 1983)، ومختلف لهجات المولدين وأنمساط السلوك اللغوي بشكل عام (ألاين، 1980؛ أبر اهامز، 1983)، والثقافة الموسيقية (ابستاين، 1977؛ وارنسر، 1982)، والفن الأفرو أميركي (برايس وبرايس، 1980؛ تومسون، 1983؛ كما جرث محاولات لإعادة صياغة الأنماط التاريخية – الثقافية النسي اقسترحها هرزكوفيتز وأبناء جيله من الباحثين عملاً على توضيح أكبر للدينامية الثقافية الأفرو أميركية (مينتز وبرايس، 1976؛ وايتن وسويد، 1970).

بعد أن ترسخت بعمق في مؤسسات الولايات المتحدة الجامعية، أخنت الدراسات الأفرو أميركية تتنشر في بلدان أميركا الأخرى. ولكنها بقيت في المقابل بحالة جنينية في أوروبا رغم أن بريطانيا العظمى وهولندا قد أدخلتاها في مناهج مختلف مراكز دراساتهما عن الكاريبي. في فرنسا، نادرا ما نجد أبحاثا خاصة عن أميركا السوداء كعالم ثقافي قائم بذاته ؛ فالدراسات ما زالت منصبة هناك على المقاطعات الفرنسية الثلاثة فيما وراء السبحار، أو واردة ضمن بحوث عن دول / أمم مثل البرازيل، في إطار الدراسات العامة عن أميركا اللاتنبة.

ر برایس

ABRAHAMS R. D., 1983, The man- of- words in the West Indies: performance and the emergence of creole culture, Baltimore, Johns Hopkins University Press.- ALLEYNE M.C., 1980, Comparative Afro-American, Ann Arbor, Karoma.- BASTIDE R., 1958, Le candomblé de Bahia (rite Nago), Paris, Mouton; 1960, Les religions afro-bresiliennes: contribution à une sociologie des interpénétrations des civilisations, Paris, PUF; 1967, Les Amériques noires, Paris, Payot. - CURTIN P.D., 1969, The Atlantic slave trade: a census, Madison, University of Wisconsin Press.- EPSTEIN D.J., 1977, Sinful tunes and spirituals: black music to the Civil War, Urbana, University of Illinois Press. - FRAZIER E.F., 1942, "The Negro in Bahia: a problem in method", American Sociological Review, : 465- 478.- HERSKOVITS F.S. (ed), 1966, The New World Negro, Bloomington, Indiana University Press.- HERSKOVITS M.J., 1941, The myth of the Negro past, New York, Harper; 1943, " The Negro in Bahia, Brazil: a problem in method", American Sociological Review, 8: 394-402. - HILL R. A. (ed.), 1983, The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Association papers, Berkeley, University of California Press.- HOETINK H., 1973, Slavery and race relations in the Americas: comparative notes on their origins and nexus, New York, Harper et Row.-MILLER J.C., 1985, Slavery: a worldwide bibliography, White Plains, New York, Kraus International.- MINTZ S.W., 1974, Caribbean transformations, Chicago, Aldine.- MINTZ S. W. et PRICE R., 1976, An anthropological approach to the Afro- American past, Philadelphie, ISHI.- PRICE S. et PRICE R., 1980, Afro-American arts of the Surinam rain forest, Berkeley, University of California Press. -THOMPSON R.F., 1983, Flash of the Spirit: African and Afro- American art and philosophy, New York, Random House.- WARNER K., 1982, Kaiso! The Trinidad calypso, Washington, DC, Three Continents Press.- WHITTEN N.E. Jr et SzWED J.F. (eds), 1970, Afro- American anthropology, New York, The Free Press.

الـبرازيل، التي اكتشفها واستعمرها البرتغاليون، بلد يبلغ تعداد سكانه 120 مليون نسمة 45% منهم من غير البيض، من ضمنهم 2% من الأسيويين، و 6% من السود، و 57% من الخلاسيين أو الباردوس (pardos). بين هذه الفئة الأخيرة نجد المولدين، أي أحفاد العبيد الأفارقة الذين تم نقلهم إلى البرازيل بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر لكي يحلوا مكان البد العاملة الهندية. ما بين ثلاثة ملايين وثمانية عشر مليونا من الأفارقة، حسب المتقديرات المتفاوتة، أدخلوا إلى البلد قبل إلغاء العبودية عام 1888، علما بان السبرازيل كانت أخر دولة أميركية ألغتها (هاسنبالغ، 1979). منذ ذلك الحين، تناقص عدد السكان السود تناقصا كبيرا. كان لتلك الظاهرة ثلاثة أسباب: ازدياد الهجرة الخارجية في الحار سياسة ديمغرافية صارمة، ونسبة الوفيات المرتفعة العائدة إلى قسوة حياة السود، والتهجين الذي يميلون إلى احتساب والتهجين الذي يميلون إلى احتساب انفسهم ضمن من يسمون البيض؛ وقد اتخذت هذه المسيرة في البرازيل اسم "التبييض".

يتكنس السود والخلاسيون في مناطق البرازيل الأشد فقرا وفي أحزمة البؤس حول المدن الكبرى. ولكونهم ضحايا أفكار سائدة عن العرق والطبقة الاجتماعية، فإنهم يشكلون الفئة الأشد حرمانا بين السكان. وباستثناء بعض الشخصيات التي تشكل في نفس الوقت رمـزا وحجـة (موسـيقيون، رياضيون...) فمن النادر وجود سود توصلوا إلى ارتقاء اجتماعي، وقد يسمح تعميم ذلك بتشكيل طبقة وسطى بين السود (فرنانديز، 1965). من هـذه الشريحة الاجتماعية الصغيرة خرجت إذن قلة من المفكرين والمناضلين السياسيين النياسيين يجهدون فـي لعب دور ضمن إطار الأحزاب السياسية الشرعية أو في حركات الاعـتراض السياسي، عملا على إطلاق نقافة سوداء واعتمادها كوسيلة مقاومة (فالنتي، 1986).

تم استقدام العبيد السود إلى البرازيل من مختلف مناطق أفريقيا. توصل أ.راموس (1962) السي أن يميز بينهم ثلاث فنات من التقاليد الثقافية الكبرى: السودانية، والزنجية الإسلامية، والبانتو. وكانت قد تشكلت في إطار تجارة الرقيق تصنيفات "إثنية" قائمة على الأهلمية المفترضمة لأداء الأعمال. ولكن مختلف التصورات التاريخية لتتوع الثقافات الأفريقية قد أخلب مكانها اليوم لرؤية شاملة : إن فئة "الأسؤد" التعميمية هي الوحيدة السائدة. كل شخص ملون يعتبر أسود ويعامل على أنه كذلك ويصنف اجتماعياً على هذا الأساس. حتى الأسود ينظر إلى نفسه كأسود، في البرازيل. وعنصر التميز الثقافي الوحيد المعترف به هو الفصل بين تراث البانتو واليوروبا (يُعبِّر عن هذه الأخيرة بكلمة تعميمية هي "جيجي - ناغو" (gegê-nagô). ومع ذلك فإن المتعمقين وحدهم يلجاون إلى هذا التمبيز الذَّى يجهله الشعب بشكل عام. ولكن تأثير الثقافة السوداء على الثقافة البرازيلية ظاهر للعموم في ثلاثة ميادين: طقوس الملكية والموسيقى والرقص الشعبي. إن الاختصار التام أحروية التوع الثقافي بين المواطنين البرازيليين السود هو نتيجة مسيرتين مختلفتين في المــثاقفة: لقد تخلت كل جماعة اثنية عن هويتها الخاصة لكي تكتسب هوية "الأسود"؛ هذه هي المسيرة الداخلية. أما الأخرى فتتموضع في مستوى العلاقات بين "البيض" و "السود"، فهُ وَلاء قد ينتجون معا" ثقافة بر ازيلية قد ينحو السود إلى اعتبارها حاملة لجزء من هويتهم الخاصة. (بيريرا، 1983).

خ.بورخیس بیریرا

FERNANDES F., 1965, A integração do negro na sociedade de classe, São Paulo, Dominus/ EDUSP, 2 vol. – HASENBALG C., 1979, Discriminação e desigualdades raciais no Brasil, Rio de Janeiro, Graal.- PEREIRA J.B.B., 1983, "Negro e cultura negra no Brasil actual', Revista de Antropologia, 32, São Paulo.-RAMOS A., 1962, Introdução à antropologia brasileira, Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 2 vol.- VALENTE A.L. F., 1986, Política e relações raciais (O negro e as eleções Paulistas de 1982), São Paulo, FFLCH-USP.

#### Amérique noires

أميركا السوداء. البرازيل

تركسزت الدراسات المهتمة بعالم البرازيل الأسود خلال فترة طويلة على تحليل استمراريات الأنظمة الدينية بين أفريقيا وأميركا. في الثمانينيات، تجدد طرح المسألة عن طريق أعمال أظهرت الأبعاد المحلية للنقاش حول الهوية، بين بدانتاس (1988) الدور الذي يلعبه المثقفون في حركة أفرقة الطقوس السائدة، بينما برهن ي. ماجي (1988) إلى أي درجة تؤثر المعتقدات والممارسات على المؤسسة التشريعية عند محاولة تعريفها لما هو " ديني". ويجري اليوم العمل على فهم تشكل خصوصية اجتماعية سوداء (تتكون مرجعيتها من أفريقيا أسطورية) ضمن إطار الصراعات السياسية والاجتماعية التي يشهدها المجتمع البرازيلي. وما يميز التوجهات الحالية للبحث هو، بين أسياء أخرى، تحليل الأشكال التي تماسس الثقافة " الزنجية" ضمن الحركة المدينية السياء أخرى، تحليل الشرقي (أجييه، 1992)، أو تحليل تحديد الفنات القانونية المستخدمة في المطالبات العقارية للحصول على الأراضي في أمازونيا الريفية (أسيفيدو وكاسترو،).

## ف.بواييه

ACEVEDO R. et CASTRO E., 1998, Negros do Trombetas: guardiaes de matas e rios, Belem, CEJUP.- AGIER M., 1992, "Ethnopolitique: racisme, statuts et mouvement noir à Bahia", Cahiers d'études africaines, XXXII (1), 125; Politique de l'identité. Les Noirs au Brésil, 53-81.- DANTAS B., 1988, Vovo Nago e papai branco: Usos e abusos da Africa no Brasil, Rio de Janeiro, Graal. - MAGGIE Y., 1988, Omedo do feitiço: relacoes entre magia e poder no Brasil, thèse de doctorat, Rio de Janeiro, Museo Nacional.

## أميركا السوداء. الثقافات الكريولية

تعدود كلمة كريولي إلى أصل إسباني (criollo) ظهر في القرن السادس عشر للدلالة على من هو مولود في العالم الجديد، ولها نفس المقابل في البرتغالية (crioulo)، ثم انتقلت إلى الفرنسية في القرن السابع عشر (créole)، والمؤكد انها اشتقت من فعل الخلق (crier بالاسمانية، crécr بالفرنسية). فيكون اشتقاقها واضح الدلالة: إنها تستخدم للتمييز بيسن " من هدو مخلوق" في العالم الجديد ومن هم قادمون من العالم القديم، سواء كان أوروبيا أو أميركيا. ثم حملت الكلمة، فيما هو أبعد من هذا الأساس المشترك، معان شعبية بالغة التنوع. ابتداء من أو اخر القرن الثامن عشر، أخذت كلمة "كريولي" تدل على مختلف اللغات ذات الأصل الفرنسي التي ظهرت في المستعمرات القديمة والتي توحدت ظاهريا

في هذا المصطلح الدال على الاختلاف والتنوع رغم أنه بالمفرد. وانطلاقاً من هذا المعنى الاخسير عمد الالسنيون إلى تحديد فئة خاصة من اللغات الكريولية، أي الناشئة من احستكاكات لغوية حاصلة ضمن بعض الأطر الاستعمارية، ثم أدخلوا مفهوم "الكرولة". ثم عسرف مصطلح " الكريولي" انتشارا دلاليا أخر مع استخدامه المتأنق في الميدان الثقافي والاجتماعي، إذ ابتدأ علماء الانتروبولوجيا يتحدثون عن " ثقافات كريولية".

من الصحب في هذه الظروف تحديد ميدان انتشار جغرافي معين للثقافات الكريولية، لكون هذه الأخيرة ناتجة عن أو اليات احتكاك بين شعوب مختلفة المنشأ تنتج أشكالا ثقافية جديدة. ولقد وصلت تلك الأو اليات إلى عدد كبير من مناطق العوالم الجديدة، حستى وإن كانست جزر الأنتيل والمسكارين وسيشل هي التي تقدم النماذج الأكثر اكتمالا لحسركة الكرولة التي تتميز بعدد من العوامل التكوينية: غياب (المحيط الهندي) أو اختفاء (الأنتيل) شحب محلي؛ ازدهار اقتصاد قائم على المزارع الكبرى الغذائية أساسا والتي تستغذى بدورها بيد عاملة أساسها الرقيق الأفريقي ينبثق منها مع الوقت مسألة "عرق" في الممارسات الاجتماعية؛ تجابه منذ البداية بين ملامح ثقافية أوروبية وأفريقية (يظهر الإرث المحلي هامشيا في الأنتيل). خارج نطاق هذا الإطار العام، لا يمكن تحليل الكرولة إلا في الظروف الخاصة التي واكبت ظهورها.

لقد تأشرت نظريات الكرولة الثقافية والكرولة اللغوية بالخلفيات الإيديولوجية للمحللين وبمشاركة كتاب ذوي أصول محلية في النقاشات.ولقد ولدت في فترة كان يتم التعبير فيها عن الكريولية بعبارات المثاقفة وإعادة النظر (م.ج.هرسكوفيتز)، أو المقاومة الثقافية (في مسيرة حركة الزَنْوَجَة). وتهتم المواقف الأقرب إلينا بعمليات الإكراه التي رافقت مسيرة الانتقال الثقافي القادم من أفريقيا (وفقدان الانتصال بالقارة ابتداء من التلث الثاني للقرن التاسع عشر)، وهي تتبنّي مفهوم تداخل الثقافات (ر.باستيد)؛ فهي تركز على ظواهر الذوبان والاختلاط وتهتم على الخصوص بالدور الأساسي الذي لعبه التهجين في نسج الروابط الاجتماعية. ويجري التركيز اليوم أيضًا على أهمية أواليات التكيف - الخلق التبي يرتبط بها مفهوم الانعطاف، ذلك الزمان وذلك المكان الاجتماعيان اللذان سلبهما العبيد عندما كانوا يستحوذون على كل تشعبات عالم المزارع، واللذان دخلت فيهما بعد ذلك مناطق زراعات غذائية في فترة الغاء الرق (س.و مينتز) وتكونت التجمعات السكينة. وفي النهاية تم التركيز – بفعل استحواذ حركة الكرولة على الموضوع – على أهمية الأفراد كعناصر فاعلة في التاريخ، وعلى إدراكهم لتنوع وتنافر الأصول (إ.غليسان)، وعلى الإمكانيات الموجودة لديهم للقيام بالعاب معقدة - وذلك في نفس اتجاه استخدام مفهوم الازدواجية الموجود سابقا لدى هرسكوفيتز - عبر إجراء جردة لمرجعيات الهويــة يســتطيعون أن ينهلوا منها ما يتوافق مع وضعهم وطبيعة اندماجهــم الاجتماعي (ج. بنوا). والثقافات الكريولية بعيدة عن النتاغم، فهي تعرض تتوعها الواسع داخل تتابع غُريب من الانطواء على الذات. ومع أن تلك الثقافات قد ولدت من التمييز المطلق ضد العبيد والذي كان يزداد حدة بفعل اللون، فإنها تتمتع بغنى كبير في أشكال التعبير، خاصة في ميادين الموسيقي والأدب الشعبي. "معجزات متكررة" (م - ج.ترويو) ناشئة ضد منطق المزارع الجماعية. ثقافات اللاممكن التي تعتبر اليوم وكأنها النسخة الأولى للثقافات الحالية المتعددة العناصر، أو كانها تقدم مثالاً عن نمط إدارة التنوع.

BASTIDE R., 1967, Les Amériques noires, Paris, Payot.- BENOIST J., 1996, "Métissage, syncrétisme, créolisation: métaphores et dérives", Etudes créoles, XIX (1): 47-60.- BENOIST J. et BONNIOL J.-L., 1997, " La diversité dans l'unité: la gestion pragmatique du pluralisme dans les sociétés créoles", in S. Abou et K. Haddad (éd.), La diversité linguistique et les enjeux du développement, Beyrouth, Université Saint- Joseph / Montréal, AUPELF - UREF: 161- 172. - BERNABE J., CHAMOISEAU P. et CONFIANT R., 1989, Eloge de la créolité, Paris, Gallimard et Presses universitaires créoles.- BOLLAND N., 1992, " Creolisation and Crcole societies", in A. Hennessy (ed.s), Intellectuals in twentieth century Caribbean, Basingstoke, MacMillan Caribbean: 50-79.- CHAUDENSON R., 1995, Les créoles, Paris, PUF.- GLISSANT E.1996, Introduction à une poétique du divers, Paris, Gallimard.- HANNERZ U., 1987, "The world in creolisation", Africa, 57(4): 546-559; 1992, " The global ecu mene as a network of network", in A Kuper (ed), Conceptualizing society, Londres, Routledge and Kegan Paul: 34- 56.-HERSKOVITS M.J., 1937, The myth of the Negro past, New York, Harper,-MINTZ S.W., 1971, " The sociohistorical background of pidginization and creolization", in D.Himes (ed.), Pidginization and creolization of languages, Cambridge, Cambridge University Press: 481- 496.- MINTZ S.W. et PRICE R, 1992 (1976), The birth of African-American culture: Anthropological perspective, Boston, Beacon Press.- TROUILLOT M.-R., 1998, " Culture on the edges : Creolization in the plantation context", Plantations society in the Americas, V (1): 8-28.

Amériques noires

أميركا السوداء. شواطئ أميركا الجنوبية على المحيط الهادئ

تسم إسكان المتحدرين من أصول أفريقية في المناطق الغربية من أميركا الجنوبية (كولومبيا، الاكوادور، البيرو) وتوزيعهم، بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر، بين مسزارع وديان الأنديز (مزارع المواشي، أو مزارع القطن أو قصب السكر) والتعدين (البحث عن الذهب في الأنهار) في المنحدرات الجبلية أو المناطق الشاطئية، حيث كان الأحسرار يعيشون على الصيد والقنص والزراعات الغذائية (فريدمان وأروشا، 1986). ومنذ إلغاء الرق في خمسينيات القرن العشين، وصولا إلى فترة قريبة، بقي السكان السود عير مرتيين اجتماعيا وتقافيا (فريدمان، 1984). ولكنهم، رغم بقائهم معزولين في مناطق هامشية، شاركوا في المراحل الكبرى التوسع الرأسمالي على امتداد القرن (الذهب. والكاوتشوك والخشب للتصدير، والمزارع الكبرى الزراعية الصناعية)، دون أن يتمكنوا مسن اكتساب أي حقوق على الأرض. ومع الإعلان عن صفة التعدد الاثني للأمة، دفعت السعديلات الدستورية التي المطالبة السياسية بالاعتراف بوجودهم الخاص وبحقوقهم الأكوادور) بأولئك السكان إلى المطالبة السياسية بالاعتراف بوجودهم الخاص وبحقوقهم على "أراضي الطوائف السوداء"، مع اندفاعهم إلى جعل شواطئ المحيط الهادئ منطقة "أمامية" (إسكوبار وبيدروسا، 1996) أجبيه وهوفمان، 1999).

تمـت دراسة تلك المسيرة بناء لمناهج نظرية مختلفة، بل متناقضة. فاعتبرت في السنينيات نـتاجا لـــاسياسات تكييفية توليفية قام بها متحدرون أفارقة وصعوا في بيئة

جديدة على الصعيد الطبيعي والاقتصادي (ويتن، 1974)، أو نظر إليها كمجموعة من "مخلفات الأفرقة" كما فعل ن. فريدمان وج. أروشا، ثم تمت دراستها من قبل أ. م. لوزونتشي (1997) من خلال " الشوكو" الكولومبي - كمنهج تصورات "زنجي - كولومبي متميز. في هذا المنهج تلعب المبادلات الرمزية الدور الأول، وهي مبادلات مع الكاثوليكية الإسبانية والثقافة الهندية الشامانية. من جهته، قام ب. وايد (1993) بإعادة طرح منهجية لمسألة الهوية السوداء في إطار " نظام عرقي" وطني. ويتم الاعتراف اليوم بالنتوع الكبير اثقافة الشعوب السوداء على شواطئ الهادئ، ما بين مقاطعة داريان في بنما وأسموطئ البيرو ما وراء ليما، وبتجذرها العميق محليا، سواء على صعيد الذاكرة والمعتقدات والطقوس، أو المحلقات ما بين الاثنيات. ورغم ذلك لم يسمع صوت جديد، إلا مسن فيترة قريبة، ليناكم محصورا في إطار مديني.

م.اجييه

AGIER, et HOFFMANN O., 1999, "Les terres des communautés noires dans le Pacifique colombien. Interprétation de la loi et stratégies d'acteurs", Problèmes d'Amérique latine, 32: 16-42. – CUCHE D., 1981, Pérou nègre, Paris, L'Harmattan.- ESCOBAR A. et PEDROSA A. (ed.), 1996, Pacifico Desarollo o diversidad?, Bogota, CERC/ ECOFONDO.- FRIEDEMANN N., 1984, "Estudios de negros en la antropologia colombiana", in J. Arocha et N. Friedemann (ed.), Un siglo de investigacion social: Antropologia in Colombia, Bogota, Etno: 507-572.- FRIEDEMANN N. et AROCHA J., 1986, De sol a sol. Genesis, transformacion y presencia de los negros en Colombia, Bogota, Planeta.- LOSONCZY A.-M., 1997, Les saints et la forêt. Rituels, société et figures de l'échange entre Noirs et Indiens Embera (choco, Colombie), Paris, L'Harmattan.- WADE P., 1993, Blackness and race mixture: The dynamics of racial identity in Colombia, Baltimore, Johns Hopkins University Press.- WHITTEN N., 1986 (1974), Black Frontiersmen: A South American case, Urbana, Ill., Waveland Press.

Amérique du nord

أميركا الشمالية: أنتروبولوجيا أميركا الشمالية

يجمع الأميركيون تقليديا تحت عنوان "الأنتروبولوجيا": الألسنية والأنتروبولوجيا البيولوجية وعلم ما قبل التاريخ والانتولوجيا والأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. ولقد الطلقت الستأملات الأنتروبولوجية في الولايات المتحدة بفعل وجود شعوب محلية أثارت اهتمام بعض الهواة المتتورين، ابتداء من أواخر القرن الثامن عشر بصورة خاصة. هكذا لعسب توماس جفرسون دورا رياديا في تطور الأبحاث عن الهنود في الميادين التنقيبية واللغوية والانتوغرافية، معتمدا في ذلك على ملاحظاته الشخصية لنقض نظرية بوفون عن تقهقر "الإنسان الأميركي الأول" (Homo americanus). عندما أصبح جفرسون رئيسا للولايات المتحدة، أوكل إلى و كلارك وم ليويز قيادة بعثة مكلفة ببلوغ شواطئ المحيط المسادئ و، إضافة إلى أهداف أخرى، جمع معلومات عن الشعوب الهندية التي تجدها المسارك الرسام ج كاتلن في المشروع وعرض في نيويورك، عام 1837، ستمائة لوحة مخصصة لحياة الهنود، إضافة إلى آلاف الأشياء التي جمعها. شهدت أعوام 1840 ولادة

الأنتروبولوجيا الأميركية الحقيقية مع قيام ل.ه... مورغان بأول بحث علمي أجري على الأرض لدى شعب الايروكوا في ولاية نيويورك، من جهة، وإنشاء مؤسسة سميث من جهة أخرى.

بهدف معارضة توجه مورغان النشوئي، قام ف. بواس، "الأب المؤسس" الفعلي للأنتروبولوجيا الأميركية المعاصرة، بإدخال مفهوم الثقافة، في نهاية القرن التاسع عشر. وسدوف يحل هذا المفهوم الذي يعمل على إظهار خصوصيات كل مجتمع مكان مفهوم العرق الذي لا يمكن فصله عن الاستناد إلى مرحلة معينة من مراحل تطور الإنسان. يرى بدواس، الدذي خصص أغلب أعماله لهنود الشاطئ الشمالي الغربي، أن الأنتروبولوجيا يجسب أن تسنطلق من مواد تجمع على الأرض لتدرس كل ثقافة في خصوصياتها، لكون المؤسسات الاجتماعية ودلالاتها تختلف بين مجتمع و أخر. قبل وفاته (1942)، كان بواس قد درب أجيالا عديدة من علماء الأنتروبولوجيا، خاصة في جامعة كولومبيا (نيويورك)؛ ولكون منهجه كان بعيدا عن صرامة التقليد، فإنه أتاح ظهور تيارات متباينة بين طلابه، مع اندراج غالبيتها ضمن مدرسة الأنتروبولوجيا الثقافية.

تابع ر.ه.... لـووي مسيرة بواس المعارضة للنشونية ووصل بها إلى حدودها القصوى. كان متخصصا بدراسة هنود السهول ومقتنعا بأن الحضارات البشرية شبيهة بسرقعة تركيبية مشكلة من قطع وأجزاء. ولكن هناك موقف مختلف يمثله أ.ل. كرويبر المذي هو أستاذ كبير أخر في الدراسات عن هنود أميركا الشمالية ومتخصص بهنود كاليفورنيا. كان كرويبر متعمقا في الأنتروبولوجيا الألمانية فاستخدم مفهوم المجال الثقافي للمتعريف بدرجة اندماج الثقافات الهندية ضمن مجموعات من المجتمعات الخاصة التي نتقاسم عددا من الملامح الثقافية المشتركة، مع فروقات محلية محدودة. والاهتمام الذي أبداه كرويبر بإعطاء وضع تكويني وتاريخي للثقافة وصل به إلى اعتبار هذه الأخيرة على أنها " بنية عليا" تشمل وتوجه تنوع الحقائق الاجتماعية. يتوصل كرويبر بذلك إلى نسيان وجود تفاعل دائم بين الإنسان والثقافة: هذا ما سوف يتخذ اسم "التثاقف" الأميركي، وسيطبع على وجه الخصوص المدرسة المسماة" الثقافة والشخصية" التي سوف تجهد في إعطاء الشخص، أو " شخصيته" بتعبير أدق، وضعا انتروبولوجي في نفس الوقت، لتحتل في هذا إسابير المنصبة على الميدانين اللغوي والأنتروبولوجي في نفس الوقت، لتحتل في هذا المجال مكانا مفصليا في تاريخ التثاقف وفي الحيز الخاص الذي تعطيه للتحليل النفسي.

جمع التيار أو المدرسة المسماة " تثاقفية " عدة أنتر وبولوجيين من الطراز الأول. حاولت ربينديكت عندما استخدمت المقارنة بين الملامح "الأبولونية" و "الديونيز وسية" ضمن أطر ثقافية محددة، أن تعرف بالثقافات من خلال نمط الشخصية الذي تقوم ببنائه. وكان من الطبيعي أن تتوسع تأملات بينيديكت لتشمل مفهوم الطباع الوطنية التي قامت بدر استها عبر تحليل الثوابت الثقافية التي تشكل اساس شخصية الشاب الياباني. اتفقت م. مسيد مع بينيديكت على أن خاصية كل ثقافة يمكن أن تظهر من خلال بعض الملامح النفسانية (العدوانية أو اللطف، الخ.) التي قد تتمثل في مواقف وتصرفات الأفراد، ولذلك خصصت مكانا متميزا في در اساتها عن ميلانيزيا لدور التربية في تكوين الشخصية، والمعاسير الثقافية الخاصة بالجنس والسن. لقد أعطت ميد لأعمالها بعدا تعميميا، وهذا ما دفعها السي إخضاع المجتمع الأميركي "الوسيط" لدر اساتها فأصبحت بذلك أشهر اسم في علم النفس أساسيا عندما عالم الأنتر وبولوجيا على علم النفس أساسيا عندما

قام عالم النفس والطبيب النفساني أكاردينر، بالتعاون الوثيق مع راينتون الذي هو عالم انتروبولوجيا عمل لفترة طويلة في جزر الماركيز، بإدخال مفهوم "الشخص الأساسي" الموجود في كل ثقافة، تمثل تثاقف ذو رباط أوثق مع علم النفس في أعمال ج. ديفرو. ثم السخ ج. باتيسون كتابه الشهير عن طقوس غينيا الجديدة (The naven) الذي عرض فيه الستخدام الأنتروبولوجيا في تشخيص الأوضاع الاجتماعية - مقتربا بذلك من ميد والفردية أيضا، ومبتعدا عن التوجهات النفسانية البحتة في مقاربته "النظمية" لمظاهر التفاعل وتوجهه إلى إدخال بعد أنتروبولوجي في المعالجات النفسية. لا يمكننا إلا أن نربط ما بين تركيز الأنتروبولوجيا الثقافية على العلاقات بين الشخصية والثقافة وبين ازدهار نسوع أدبسي أنتروبولوجي في الولايات المتحدة، دون أن يكون مقتصرا عليها، ونعني به سيرة الحياة، سواء كانت سيرة ذاتية (التي يبقى نموذجها الأبرز الزعيم الشمس الهندي الهوبي د.س. تالايسفا)، أو كانت قصصا متقاطعة كالتي اشتهر بها أليويز.

مساهم السدور الذي لعبه علماء الأنتروبولوجيا (ومنهم باتيسون ومنيد في الدرجة الأولسى) في خدمة القضية الأميركية خالال الحرب العالمية الثانية، في نشوء الإنتروبولوجيا كعلم اجتماعي تطبيقي. وبعد انصرافها لتحليل المجتمع الأميركي بصفته حامل قيم إنسانية تجعله متناقضا مع المجتمعات الشمولية، كان على الأنتروبولوجيا أن تسدأ بالتساؤل عن "الأزمة" العالمية ثم، بعد ذلك، عن الدور الذي يمكنها أن تلعبه في النضال ضد تخلف العالم الثالث.

هكذا تصيرت الفترة الممتدة من 1940 إلى 1970 باهتمام كبير بمسائل التحول الثقافي والمثاقفة، والبدء بدراسة ذلك انطلاقا من المجتمع الأميركي ذاته، كما تبين أعمال ر. ردفيلا عسن عالم الريف وم.ج. هرزكوفيتز عن الأميركيين السود. ثم ظهرت أزمة داخلية في موقف علماء الأنتروبولوجيا مما داخلية في موقف علماء الأنتروبولوجيا مما المسطلح على تسميته حينذاك "الامبريالية الأميركية". نتج عن تلك السجالات تيار أنتروبولوجيا "تقديسة" لم يلبث أن طواه النسيان، في الولايات المتحدة على الأقل؛ ولكن الأمر الهام الذي نتج عنه هو انطلاق مناقشات جادة حول أخلاقيات هذا العلم.

ساهمت سبجالات ما بعد الحرب أيضا في ازدياد تشعب ميادين الأنتروبولوجيا الأميركية وفي استتكاف متزايد عن الاهتمام بكل مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية في العيالم الأميركي المعاصر، ومع ذلك فإننا نستطيع أن نميز بعد ساهلنز (التناقض بين "العقل العملي" و"العقل الثقافي"، 1976) تيارين أساسيين يتمثل أولهما بالمقاربات الشمولية، أي النشوئية الجديدة والاجتماعية العضوية والاقتصادية، والثاني في توجه أنتروبولوجي يولي اهتماما شبه حصري للتصورات والظواهر المعرفية.

عادت النشوئية الى الظهور بعد الحرب عندما اتخذ كثير من علماء الانتروبولوجيا موقفا منتاقضا مع الخصوصية التاريخانية وعادوا إلى نسج علاقات مع المقاربة الوراثية للمجتمعات. قدم ج.ب. مردوك أدوات البحث الأولية في كتابه تصنيف العلاقات البشرية المناطقية. وطور ل. وايت في محاولته تحديث طروحات مور غان مفهوم نشوئية جديدة تمتزج فيها رؤية تطور خاضع لـ "شحنات طاقة" مع مقاربة شمولية للثقافة مأخوذة عن كرويبر. كما أدخل ج. ستيوارد في تلك المسيرة النشوئية نظرية تعديية جينية مرتكزة

على الستاثر بالمحيط الطبيعي: تستعيد بيئوية ستيوارد إذن مقولة كرويبر عن مناطقية تقافية، ولكنها تقلب وجهة الربط بين السبب والنتيجة. ثم جاءت المادية الثقافية الجديدة، التسي هي مادية "سوقية" بالمعنى الحرفي للكلمة وضع نظريتها م.هاريس، لتصل بالحتمية البيئوية إلى نستائجها القصوى بربطها ما بين نظام التفكير والنظام البيئي عبر أنماط التكييف، يقسترح علم الاجتماع، الذي يعتبر إ.أ.ويسلون رائده، نموذجا اختصاريا مختلفا عسبر انطلاقه مسن أحدث المعطيات العلمية للعودة إلى مفهوم قديم للعلاقات بين ما هو عضدوي وما هو اجتماعي: إن السلوك الاجتماعي للإنسان مرتهن إلى حد كبير للعناصر التسي يستكون منها رأسسماله الوراثي، نحن نعلم أن تلك النظريات، ونظريتي هاريس وويلسون بصدورة خاصة، تعرضت ولم نزل لنقاشات كثيرة، خصوصا في أوجه العلم التسي سهلت نشوءه عملا على تخفيف وزن الموروث الثقافي والوظيفي، وعلى الاحتياط فيما بعد ضد خطر البنيوية.

دخلت الانتروبولوجيا الاقتصادية، التي كان هرزكوفيتز واحدا من أوانل ممثليها، مغامرة مشابهة على طريق المنظوماتية فاعتبرت بأن البشر يقومون، سواء في أنماط الاقتصاد" البدائية" أو الحديثة، بتضخيم إنتاجية مواردهم حسب منطق المنفعة الهامشية. تلك الأطروحة المسماة شكلانية لقيت معارضة عنيفة من ك. بولانيي وتلامذته الذين كانوا يسنادون بمقاربة اقتصادية تعتم على "الماهية"، أي أنها منصبة على در اسة مختلف المؤسسات التي تشكل في كل مجتمع أطر تبادل وتداول المنتجات.

النقت الأنتروبولوجيا المعرفية ومختلف المقاربات الأنتروبولوجية الأخرى على أرضية واحدة هي افتراض وجود علاقة ضرورية بين اللغة والثقافة والفكر. ويدين تطور الإبحاث العاملة على ذلك بالكثير إلى نزوع نحو التعميم عمل على استخلاصه الألسني ك. بايك من المقارنة بين وجهة نظر من تدرس لغته (emic) ووجهة نظر الباحث (etic)، تلك المعادلة التي سوف يعكس طرفيها ك. ليفي – ستروس (1983). وتلعب وجهة النظر الأولى دورا أساسيا في المناهج المعرفية التي تهدف إلى تقديم رؤية الشعب المحلي الخاصسة للعالم السذي ينتمي اليه. بينما تنتمي العلوم الاثنية إلى ميدان الانتروبولوجيا المعرفية، وقد يكون السبب البسيط لذلك أن هذه الأخيرة قد تكونت في الأساس من تأمل صدفة المسنظومة التسي تستخذها المعسارف المتعلقة بالعالم الطبيعي؛ ولقد كانت أعمال هد.كونكلين رائدة في هذا الميدان.

خلال ثمانينيات القرن العشرين، خف انتماء الأنتروبولوجيا الأميركية الشمالية إلى مدارس نظرية محددة المناهج، وأصبحت تميل أكثر إلى غزارة وتنوع الأبحاث. ومن الصبعب البيوم تبين ما قد يشكل وحدتها ويتيح لمؤرخي هذا العلم المستقبليين الاستمرار بالحديث عن تراث أنتروبولوجي أميركي. فأكثر ما يمكننا الحديث عنه أنه يوجد في الولايات المتحدة بعض التيارات الفكرية الشبيهة بالانتروبولوجيا "التحليلية" – التي يرتبط ازدهار ها باسم ك. غيرتز على وجه الخصوص – التي تقوم بطرح مسائل جديدة وتنادي بتوجهات بحثية مستجدة وتنم، من هذه الخلفية، عن وجود هوية فكرية خاصة في المشهد الانتروبولوجي المعاصر.

ت.ويندلينغ

GEERTZ. C., 1983, Local Knowledge, Further Essays in Interpretive Anthropology, New York, Basic Books (trad. fr. Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir. Paris, PUF, 1986). – HARRIS M., 1968, The Rise of Anthropological theory, New York, Crowell.- MARCUS G. et FISCHER M., 1986, Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences, Chicago et Londres, The University of Chicago Press.- MEAD M. et BUNZEL R. (eds), 1960, The Golden Age of American Anthropology, New York, George Braziller.- MURPHY R. (ed.), 1976, Selected Papers from the American Anthropologist 1946-1970, Washington, DC, The American Anthropological Association. –SAHLINS M., 1976, Culture and Practical Reason, Chicago, the University of Chicago Press (trad. fr. Au Coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle, Paris, Gallimard, 1980).- STOCKING G. W., 1968, Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology, New York, The Free Press; 1986, Malinowski, Rivers, Benedict and Others, Essays on Culture and Personality, Madison, the University of Wisconsin Press.

#### Amérique Latine

أميركا اللاتينية. الحركات الدينية المعاصرة

هـناك حركـتان دينيـتان شهدتا ازدهارا ملفتا في أميركا الاتينية خلال السنوات الثلاثين الأخيرة: التيار الناشئ حول معتقدات التحرر (أو الطبقات الأشد حرمانا) وكنائس العنصرة الجديدة.

معستقدات التحرر الكاثوليكية هي تعبير عن حركة اجتماعية - دينية واسعة اتخذت شكلاً في أوائل الستينيات، أي قبل فترة من ظهور كتب تعاليم المعتقد الجديد. ولقد جمعت تلك الحسركة قطاعات واسعة من رجال الكنيسة - رهبان وكهنة وذوي مناصب دينية - وحسركات علمانية - جمعية العمل الكاثوليكي، الشبيبة الجامعية المسيحية، الشبيبة العاملة المسيحية -، ولجانا رعوية ذات أساس شعبي - الرعوية المدينية، الرعوية العمالية، رعوية الأرض -، وتجمعات صعار رجال الديس ودون معسرفة ممارسات تلك الحركة الاجتماعية - التسي يمكن تسميتها " مسيحية التحرير " - لا يمكن فهم الظواهر التاريخية والاجتماعية الهامة التي شهدتها أميركا اللاتينية بين ستينيات وثمانينيات القرن العشرين، ولا ظهور الحركات الثورية في أميركا الوسطى - غواتيمالا، نيكار اغوا، السلفادور - ولا انبثاق حركة عمالية وفلاحية جديدة في البرازيل.

ولكن مسيحية الستحرر ومعتقداتها لا تشمل سوى عدد قليل من كنائس أميركا اللاتينية، مسع أن تأشيرها كبير، خاصسة فسي السبرازيل حيث توجد، تبعا لأعمال أنتروبولوجيين مسئل و هيويست (1995) وم أدريان (نفس التاريخ)، حركات اجتماعية مدينسية (ساوباولو) وريفية (أمازونسيا) تسنطلق على وجه الخصوص بين الجماعات المحسرومة. فمسيرة تجذير الثقافة الكاثوليكية الأميركية اللاتينية التي ستصل إلى تشكيل معسقدات الستحرر لا تنطلق من أعلى الهرم الكنسي لكي تنتشر في أسفله، ولا من أسفل الهرم الاجتماعي لتصل إلى أعلاه، بل تتجه من الدائرة إلى المركز وفي الميدان الديني الكهنوتسي، فإن القطاعات التي ستشكل محرك التجديد هي جميعا بشكل ما هامشية أو من الضواحي بالنسبة للمؤسسة: الفئة العلمانية من الكهنوت مع مسؤولي التبرعات، الخبراء

العلمانيون، الكهنة الغرباء، وبعض الرهبان. في عدد من الحالات، تصل الحركة إلى "المركز" وتمارس تأثيرا على بعض المجامع الكهنونية (خاصة في البرازيل)، وفي حالات لخرى تبقى محصورة في "هوامش" الكنيسة.

كسيف يمكسن تفسير النجاح الهائل لكنائس العنصرة داخل الطبقات الشعبية الفقيرة التي تعمل الجماعات الفاعلة على تحريكها؟ حسب بعض الباحثين، مشل ج. بورديك (1993)، قد تكون الصفة الشديدة " الاستياء" والبالغة " العقلانية" لمعتقدات التحرر هي التي دفعت إلى ذلك الازدهار. ولكن باحثين أخرين، مثل م.أ. فاسكيز (1998)، لا يوافقون هذا السرأي، ويذكرون بان طائفة العنصرة قد عرفت انتشارا في أسلاك الكهنوت الأشد محافظة، كما في الأماكن الأخرى، ويعطي فاسكيز مثلا رهبانية ريو دي جانيرو التي يشرف عليها منذ زمن طويل أوجينيو ساليس المعروف بأنه محافظ متطرف.

ما هي العلاقة بين العنصرة الجديدة والبروتستانتية "التاريخية"؟

يرى ج - ب. باستيان (1994) أن هذا التيار الديني الجديد أكثر قرابة إلى الكاثوليكية الشعبية منه إلى التراث البروتستانتي اللبيرالي. العنصرة الأميركية اللاتينية هي نتاج " توليف ديني"، فالممارسات الموغلة في القدم تواكب استخدام وسائل الاتصال الأكثر حداثة، والمسيحانية مع التكنولوجيا والأعمال. وكان هناك إعادة تشكيل لإيمان الأغلبية بخلطة من ممارسات السحر والتطبيب، مما يعني بأن العلاقة بين المؤمن والله لم تعد تمر عبر شفاعة قديس وإنما عبر المسؤول في العنصرة الذي يجتمع في هالة قدسيته نمط من از دواجية القدرة، الاجتماعية والدينية. ويشدد باستيان على قرابة طائفة العنصرة من المفاهيم القديمة، مختلفا في ذلك ومتناقشا مع د. سول (1990) ود. مارتن اللذين يريان في هذه الطائفة حركة تجديد عميقة للبروتستانتية، تهدف إلى تنظيم وعقلنة ممارسات

م.لووي

BASTIAN J.- P., 1994, Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique, Genève, Labor et Fides.- BURDICK, J., 1993, Looking for God in Brazil. The progressive Catholic Church in urban Brazil's religious arena, Berkeley, University of California Press.- LOWY M., 1998, La guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine, Paris, Editions du Félin.- STOLL D., 1990, Is Latin America turning protestant?, Berkeley, University of California Press.- SWATOS W.H. (ed.), 1995, Religion and democracy in Latin America, New Brunswick, Transaction Publishers.- VASQUEZ M.A., 1998, The Brazilian popular Church and the crisis of modernity, Cambridge, Cambridge University Press.

Amérique Latine

أميركا اللاتينية. عالم المدن

منذ نهاية الحرب العالمية الثانية تعيش بلدان أميركا اللاتينية تضخما متزايدا في حجم المدن، مما دفع بعلماء الأنتروبولوجيا إلى أن يخصوا المدينة بجزء متزايد الكمية من

أبحـاثهم يركـزون فـيه على ميادين شديدة التباين: العائلة، الصحة، الممارسات الدينية، العمل، التسلية، وسائل الإعلام، إلخ. وتشمل الأبحاث الطبقات الوسطى والطبقات الشعبية معا.

تتمثل إحدى الاهتمامات الأساسية لعلماء الانتروبولوجيا في نمط اندماج الجماعات المختلفة في المدينة. فلقد انكب عدد من المؤلفين على مسألة تكيف المهاجرين ذوي الأصدول الريفية في المجتمع المديني وعلى التحولات التي يتسبب فيها ذلك النوع من الهجرة. ويعتبر البعض أن الهجرة نحو المدينة تنتج إعادة تشكيل اجتماعي عميقة تستدعي تعلم تصرفات جديدة واكتساب تصورات جديدة. ولكن هناك أخرون يقللون من قيمة ذلك ويشيرون السي أن وسائل الاتصال والمدارس الريفية ذاتها تنحو أكثر فاكثر إلى تكييف الناس مع مواقف متآلفة مع الحياة في المدينة.

يستدعي تحليل تكيف المهاجرين مع حياة المدينة أن تؤخذ في الحسبان متغيرات عديدة: بلد المنشا، أسباب الرحيل، الانتظار، إمكانيات العمل، فترة تأمين السكن، الأواليات، المؤسسانية أو غيرها، التي تسهل تكيف المهاجر، وأشكال الالتزام الاجتماعي التسي يمكن أن تسرافقها، إلخ. ومن البديهي أن الحصول على عمل، أو إمكانية تأمين حاجات بدائية أخرى (الغذاء، السكن، الصحة، الحصول على الأوراق الضرورية، إلخ.) لا يرتبط بالمهاجرين فقط، بل بمجمل سكان المدينة.

في ما يتعلق بإيجاد عمل أو سكن، أو بأمور وأوضاع أخرى أيضا، تلعب العلاقات الشخصية في ما يتعلق بإيجاد عمل أو سكن، أو بأمور وأوضاع أخرى أيضا، تلعب العلاقات الشخصية في إطار الشبكات الموجودة دورا أساسيا. فالوصاية والزبائنية تنموان في المجيمع المديني عندما تكون أواليات التأطير الاجتماعي والبيروقر اطية المكلفة بمواكبة عملها تسير بشكل سيء. وهذا ما يحدث عندما لا تجد غالبية اليد العاملة المتوفرة عملا منتظما فتستجه بالتالي نحو سوق العمل الإعلاني. وبالطريقة ذاتها، فإن الصعوبات التي تعسرض الحصول على منزل أو استقجار مسكن هي السبب الأساسي لانتشار بيوت تعسر الموائية وغير شرعية تقام سرا في المناطق المتاخمة للمدن، وبالسنطر إلى عدم كفاية الخدمات العامة فإن الفئة الأشد حرمانا تجد نفسها مجبرة على التصرف بشكل يجعلها تعيش يوما بيوم وتنخرط في واحدة من شبكات العلاقات الخاصة (لومنيتز، 1977).

لقد استند أوسكار ليويز إلى دراسات أجريت في المكسيك وبورتوريكو لكي يدخل مفهوم " ثقافة الفقر" التي تعرف عن نفسها بمجموعة من الملامح السلبية: عجز عن التكيف، مستوى منخفض من التنظيم خارج دائرة العائلة، هشاشة الظروف المعيشية، غياب حماية الأطفال، الجنس المبكر، العلاقات المتحررة، استعداد كبير لتخلي الزوج عن زوجيته والأهل عن أبنائهم، التسلط المنزلي، الشعور بالهامشية والتخلي والتبعية والدونية (ليويز، 1970). وُجّه إلى نظرية ثقافة الفقر الكثير من الانتقادات، فقيل بأن ليويز يهمل فيي تحليلاته البعد الاقتصادي والسياسي للظواهر التي يصفها لدرجة أنه يخلق نمطا يقوم بيتكرار ذاته، مما يعني بأنه يحمل الفقراء مسؤولية الوضع الذي هم فيه. هناك كتاب أخرون يفضلون الحديث عن "هامشية اجتماعية" (أوليفين، 1980) لتوصيف ممارسات وتصورات الطبقات الشعبية.

ابتداء مسن الثمانينسيات، توافق ظهور حركات اجتماعية مختلفة مع الانفتاح الديمقر اطبي الذي ظهر في أغلب بلدان أميركا اللاتينية. فاهتم علماء الأنتروبولوجيا بتلك الحركات وبينوا ارتباطها بإنتاج هويات اجتماعية جديدة وبظهور عوامل اجتماعية جديدة (كاردوزو، يذكره سورج وتافاريس، 1983). كما بينت الأبحاث الأنتروبولوجية أيضا الميل الشديد إلى التدين، والذي لا ينحصر في الكاثوليك فقط، بل يشمل مختلف الفنات السكانية. وتسم أيضا تسجيل ازدهار كبير للمعتقدات ذات المنشأ والتراث الإفريقيين، وازدهار معتقدات العنصرة التي تبدو، إلى جانب حركات "أفريقية" مثل " الأومباندا" في البرازيل، وكأنها قد أصبحت معتقدات الأغالبية لكونها تهتم بألام الشعب وهمومه.

(فراي و هووي، 1975)

LEWIS O., 1970, Anthropological essays, New York, Random House, LOMNITZ L., 1977, Networks and marginality. Life in a Mexican shantytown, New York, Academic Press.- OLIVEN R.G., 1989, "Anthropology and Brazilian society", Current Anthropology, 30 (4): 510- 514. – SORJ B. et TAVARES M.H., 1983, Sociedade e politica no Brasil pos- 64, Sao Paulo, Brasiliense.

أميركا اللاتينية: المجتمعات الفلاحية الأميركية اللاتينية Amérique latine

اهتمــت الأنتر و بولوجــيا الأميركية منذ نشأتها بالثقافات ما قبل الإسبانية، فلم تعر اهـتمامها للمجـتمعات الفلاحية إلا في وقت متأخر. حدث هذا التحول في الموقف خلال خمسينيات القرن العشرين تحت تأثير الدراسات الأميركية (ليويز، س.منتز، ج. ناش، ر. ردفيلد، ج. ستيوارد، س. تاكس، إ.وولف) التي صبت اهتماماتها في الدرجة الأولى على أميركا الوسطى (شياباز) ومنطقة الكاريبي (بورتوريكو). يرى هؤلاء الكتاب أن الفلاحين يختلفون عن القطافين "البدائبين" بوضعهم التبعى تجاه المجتمع المسيطر الذي تربطهم به واجبات مختلفة (ضيرانب ومقتطعات وتقديمات) وشبكات تجارية. تقتضي دراسة المجمتمعات الزراعمية إذن تحليل تلك العلاقات المتنوعة بين الجماعات الريفية والدولة والسنظام الراسسمالي. هذا التسناقض بين عالم الريف والمدن، والذي يشكل لازمة في الدراسات الإحادية التقليدية (ستيوارد، 1956)، متناغم مع النظريات الاقتصادية والاجتماعــية لنلك الفترة التي تعيد التفاوت في نمو مناطق أميركا اللاتينية إلى ازدواجية المعايير أو إلى الاستعمار الداخلي. ويعكس دخول المجتمعات الزراعية إلى ميدان العلوم الاجتماعية مسناخا سياسيا خاصاً. فلم يصبح استخدام كلمة إسبانية للدلالة على الفلاح (كامبيزينو) أو اللجوء إلى مثيلتها البرتغالية (كامبونس) شائعًا إلا مع انتشار الحركات الثورية (ثورة الفلاحين في المكسيك، وثورات بوليفيا والبيرو، وروابط الفلاحين في شمال شرق البرازيل)، ولقد كان ذلك استبدالا للتسميات المحلية يهدف إلى التدليل على انحطاط قبمة الفلاحين.

خلافًا لرأي وولف، لا تتألف المجتمعات الزراعية الأمبركية اللاتينية من منتجين زراعيين فقط، ولكنها تضم أيضا مربي مواشي وصيادين وعمال مناجم وباعة جوالين، وهمي لمسم تستوقف منذ الفترة الاستعمارية عن ممارسة زراعة تكفي حاجاتها الأساسية.

وعلينا ألا ننسى أنه يوجد داخل تلك المجتمعات الفلاحية أناس يشرفون فعليا على الأرض التي يتصرفون بها، وذلك بحكم حقوق عرفية أو صكوك ملكية أو عقود تأجير، وأخرون يستثمرون حسب اتفاقات توصف بـ "المؤقتة" أراض شاسعة تدعى "مزارع" وتقوم على الزراعة وتربية المواشي، أو مزارع من نوع أخر مخصصة لزراعة صنف واحد (قصب السكر أو البن أو الموز، الخ.) يُصدر إنتاجها إلى الأسواق الخارجية. والواقع أنه لا يمكن دراسـة المجـتمعات الزراعية خارج العلاقات التي تقيمها مع قطاع التسويق الزراعي، سواء كان تقليديا أو تحول إلى مؤسسات زراعية رأسمالية كبرى.

يعود إلى وولف الفضل في وضع مخطط تصنيفي للمجتمعات الزراعية في أميركا اللاتينية، تلك المجتمعات التي يعرقل تتوعها الكبير كل محاولات التصنيف. لقد انطلق من معطيات اقتصادية (حجم الإنتاج الزراعي المخصص للسوق) ليحدد نمطين كبيرين: المجتمعات الفلاحية الجبلية (أميركا الوسطى والأنديز) ومجتمعات الأراضي السفلى المدارية (مناطق الكاريسي، السبر ازيل الجنوبية). يجب أن تضاف الى هاتين الفئتين الكبيرتيان مجموعات تضم أعدادا محدودة: صغار الملاك في هايتي وجمايكا وشمال الكبيرتيان مجموعات تضم أعدادا محدودة: صغار الملاك في هايتي وجمايكا وشمال شيرق السبرازيل الذيان يعيشون على هامش مزارع قصب السكر الكبرى؛ مستوطنون متحدرون من أصول أوروبية أو آسيوية (جنوب البرازيل والشيلي)؛ مزارعون "بدائيون" يعملون في تعشيب الأرض ويدخلون شيئا فشيئا في اقتصاد السوق. وبما أن المجتمعات الزراعية الجبلية الخراسات الأنتروبولوجية.

يفسر اختصار الفلاح بالمجموعة الاثنية، أي الينود (وذلك لا يضم بالطبع كل الجماعات الموجودة)، تمركز الدراسات على الطائفة ، المفترضة وحدة اقتصادية وسياسية وأخلاقية. فإذا كان إشراف الجماعة على الأراضي والري هو حقيقة في حالات كثيرة، وخاصة في مناطق الأنديز الوسطى والجنوبية، فمن غير الطبيعي افتراض الجماعة بكامليا كوحدة طبيعية. والتاريخ يبين لنا أن تلك الوحدة الجماعية قد تعرضت لإعادة تشكيل من قبل السلطات الاستعمارية في القرن السادس عشر، بيدف الرقابة الفاعلة على الشعوب المحلية وفصم أواصر التضامن الاثني لمصلحة مجتمع قروي خصصت له أراض لا يمكن تقسيمها من حيث المبدأ. في العصر الحديث أوحت الخلافات الاجتماعية التي أثارتها المسائل الزراعية بمشاريع إصلاحية تهدف إلى إعادة تنظيم المجتمعات الزراعية ضمن مؤسسات جماعية (عاميات المكسيك والانديز).

مسن بين الموضوعات الهامة التي تعمل عليها الأنتروبولوجيا، تجدر الإشارة إلى الستفاوت الاجتماعي ضسمن جماعات توصف بالتناغم بشكل متسرع رغم العديد من البر اهيان المعاكسة التي تقدمها الوثائق التاريخية. على هذه الخلفية ينظر إلى الاعتداءات المعامضة و "الحسد" والسحر كأواليات محددة المستويات ومانعة الصعود الاجتماعي؛ وشبيهة بذلك منظومة الأعباء والنفقات الموروثة عن العهد الاستعماري والمرتكزة إلى تراتبية مدنية ودينية، في مصدر أبية ولكنها في نفس الوقت ملزمة بمصاريف باهظة من قبل الحائزين على تلك الامتيازات. لقد ساهمت التوجهات الجديدة للكنيسة الكاثوليكية منذ قبل الحائزين على تلك الامتيازات، لقد ساهمت التوجهات الجديدة للكنيسة الكاثوليكية منذ الوجود السياسي أو البحث الفردي عن الربح، ونلاحظ أيضا منذ بضع سنوات اهتماما متزايدا بدراسة إمكانية تمرد الفلاحين؛ هذا ما يغير الصورة السائدة عن عالم ريفي جامد

وسلبي. ها أيضا تنهل الأنتروبولوجيا من مادة الإطار الاجتماعي والسياسي لعصرنا، ذلك الإطار الذي تميز، منذ الثورة الكوبية، بغزارة في الإصلاحات الزراعية. أغلب تلك المشاريع أصلحت اليوم مدفونة على أيدي البيروقر اطية، ولم يعد تحديث الريف، الذي تبين أنه باهظ الكلفة، يشكل واحدة من أولوياتنا الوطنية. لم يعد تحديث عالم ريفي قديم هو الهسم الأساسي لعالمنا المعاصر، وإنما حجم وهموم سكان المدن. إن مكسيلو وليما وساو باولو تعتبر من أعلى مدن العالم كثافة سكانية. فالنمو الديمغرافي، والهجرة من الريف، وأزمة الإنتاج الغذائي، والسياسات الزراعية الكارثية، والتضخم وازدياد البطالة التي تطال أكثر من نصف عدد السكان القادرين على العمل في البيرو والمكسيك والبرازيل، كل أكثر من نصف عدد السكان القادرين على العمل في البيرو والمكسيك والبرازيل، كل التاريخية الخاصة تبدو المسائل التي تطرقت إليها الانتروبولوجيا خلال العقود الثلاثة التاريخية عن الواقع.

#### ك.برنار

Andrade M.C. DE, 1980, The land and people of Northeast Brazil, Albuquerque, University of New Mexico Press.- Etudes rurales, 1981, 81-82: Paysans de l'Amérique des Cordillères.- FAVRE H.,1971, Changements et continuité chez les Mayas du Mexique, Paris, Anthropos. - FOSTER G., 1967, Tzintzuntzan: Mexican peasants in a changing world, Boston, Little Brown-LEHMAN D. (ed.), 1982, Ecology and exchange in the Andes, Cambridge, Cambridge University Press.- MATOS MAR J. et MEJIA J.M., 1980, La reforma agraria en el Peru, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.- ORLOVE B. et CUSTRED G. (eds), 1980, Land and power in latin America. Agrarian economies and social processes in the Andes, New York et Londres, Holmes et Meier. - STEWARD J.(ed.), 1956, The people of Puerto Rico, Urbana, University of Illinois Press.- WARMAN A., 1976, Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el estado nacional, Mexico, Ed. de la Casa Chata.- WOLF E., 1955, "Types of Latin American peasantry: a preliminary discussion", American Anthropologist, 57, 452-470.

### **Production domestique**

إنتاج منزلي

تعتـبر عبارة "الإنتاج المنزلي" بشكل عام أكثر من أداة تحليل، إنها طريقة للدلالة على مظهر ملفت في بعض المجتمعات التي تتم در استها من قبل علماء الاثنولوجيا: إن الجماعة المنزلية لا تشكل فقط وحدة استهلاك، بل وحدة إنتاج للسلع الأساسية، ولكن هل تعتبر هذه الخاصية علامة مميزة لقئة من المجتمعات؟

إن التنظيم المنزلي المحصور بالإنتاج - المنجز لصالح ومن قبل جماعة مقيمة - كان يحدد، حسب بوتشر (1896) أو ثورنواك مثلا، مرحلة أولى في تطور المجتمعات تسبق على أي حال ظهور اقتصاديات التبادل. عبر التوسع في وجهة النظر هذه من خلال امتحان الأشكال الخاصة " للتبادل البدائي"، تحدّث كل من مالينوفسكي (1922)، وفيرث (1965)، وأخريسن عسن "الاقتصاد القبلي". ومؤخرا قام ساهلنز (1972)، بتطبيق مفهومه

حـول " نمط الإنتاج المنزلي" وهو نوع من النماذج المثالية التي تميز الاقتصاديات القبلية بتفضيل عدة ميول. من هذه الأخيرة، إضافة إلى الاستهلاك الذاتي للأسرة، الإنتاج الثانوي النسبي بموجب تعميم " قاعدة شايانوف"، المعرفة في در استه حول طبقة الفلاحين الروس (شـايانوف، 1966) ضمن طائفة من الجماعات المنزلية للإنتاج، كلما كبرت طاقة العمل النسبية للأسرة (حاصل عدد المنتجين على عدد المستهلكين) كلما قل عمل أفرادها الفعلي. ينجم عن ذلك أن الفائض لا يظهر بسبب الاقتصاد، وعلى أسباب أخرى (سياسية بشكل خاص) أن تشرح كيفية تشكل الفائض في هذا الإطار المتناقض مع مفهوم زيادة الإنتاج.

يعتبر الأنتروبولوجيون الفرنسيون المتأثرون بالماركسية، أن سيطرة الإطار المنزلي للإنتاج لا تبدو كافية "بحد ذاتها". وفق غودلييه (مثلا عام 1984) لا تكفي هذه السيطرة لتعريف "الأنظمة الاقتصادية البدائية"؛ فيجب أيضا، من ضمن شروط أخرى، أن توجد العلاقات التي تحكم الوصول إلى الموارد وتوزّع القوة العاملة وعلاقات قرابة تربط ما بين الوحدات العائلية للإنتاج. ولقد أصر مياسو (1975) على القول بأن القرابة بحد ذاتها هي وليدة ضغوطات الإنتاج الخاص " بالجماعات المنزلية" ذات الاكتفاء الذاتي وبان هذه الضخطات هي التي تميز اقتصاديات الإنتاج الزروعي غير المخصص للأسسواق في مجتمعات دون طبقات ؛ وحده هذا النوع من الروابط يبدو معبرا من وجهة نظر كهذه. وينتقد ب. راي (1971) هذه الفكرة، إذ يرى أن الأهمية تكمن في فهم كيف أن الصريقة الإنتاج السلالي" تنظم الجماعات المحلية وإنتاجها في اتجاه الاستغلال الطبقي (استغلال الأبكار لأخوتهم الأصغر).

يسبقى أنه، في المجتمعات التي لا دولة فيها، يتجاوز " الإنتاج المشترك" في بعض المواسسم الإنتاج المنزلي الذي لا يخلو بدوره من أشكال شبه دائمة للتعاون بين الأسر أو العسائلات. كمسا وأن الأنظمة الإنتاجية للمجتمعات المتنوعة (بما فيها الصناعية) تتضمن "قطاعات منزلية" ذات مقاييس وأنماط بالغة التنوع.

ج - ل. جامار

BUCHER K., 1896, Die Entstechung der Volkswirtschaft, Tubingen (trad. fr. Etudes d'histoire et d'économie politique, Paris, Alcan, 1901). – CHAYANOV A.V., 1966, The Theory of Peasant Economy, Homewood, III., Richard D. Irwin for the American Economic Association.- FIRTH R., 1965, Primitive Polynesian Economy, Londres, Routledge et Kegan Paul.- GODELIER M., 1984, L'idéel et le réel, Paris, Fayard.- MALINOWSKI B., 1922, Argonauts of Western Pacific, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad. fr. Les Argonautes du Pacifique occidental, Paris, Gallimard, 1963). – MEILLASSOUX C., 1975, Femmes, greniers et capitaux, Paris, Paspero.- REY P. –Ph., 1971, Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme, Paris, Maspero.- SAIILINS M., 1972, Stone Age Economics, New York, Aldine (trad. Fr. Age de pierre, âge d'abondance, Paris, Gallimard, 1976).

## Anthropologie appliqué

أنتروبولوجيا تطبيقية

أنظر : أوستراليا، الأقليات الإثنية (المسائل القانونية والسياسية)، تدخلات الأنتروبولوجيا (الأقليات المدينية).

نستطيع تعريف "التنمية "كمجموعة الأواليات الاجتماعية التي تتسبب فيها عملسيات اراديه لتحويل بيئة اجتماعية، التي تقوم بها مؤسسات أو عناصر خارجية عن هذه البيئة، وترتكز إلى محاولة تطعيم موارد و/ أو تقنيات و/ أو معارف. ويمكن أن ينطبق هذا التعريف على عمليات التنمية التي تتم في بلدان الشمال أو في بلدان الجنوب.

إن وجود "تصور تنموي" هو الذي يحدد وجود التنمية ذاتها، أي ذاك العالم المكون من عناصر شديدة التباعد، خبراء وإداريين ومسؤولي شركات كبرى وباحثين وتقنيين ومشرفين على جماعات أو فيتنين ومشرفين على جماعات أو فرق، وهم يعيشون بصورة ما من تتمية الأخرين، ويحركون أو يديرون من أجل ذلك موارد مادية ورمزية كبيرة.

يمكن للأنتروبولوجيا أن تساهم في التنمية أو أن تدرسها كمكونة لـ "ظاهرة اجتماعية مثل أي ظاهرة أخرى، كالقرابة أو الدين مثلا ". ولكن التنمية تتسم بخصوصية أنها تتسبب بلقاء أشخاص قادمين من عوالم اجتماعية بالغة التنوع، لأن هناك اختلافات شديدة التباعد بين أوضاعهم المهنية ونسبة فاعليتهم وكفاءاتهم ومواردهم المعرفية والرمزية واستراتيجياتهم.

ما بعد "المؤسسين الكبار" للعلم (مالينوفسكي، 1945؛ باستيد، 1971)، نستطيع الــتقدير بأن هناك أربع توجهات أساسية موجودة اليوم في ميدان التحليل الأنتروبولوجي لمظاهم التتمية. الأول هو توجه الأنتروبولوجيا التطبيقية الأميركية الشمالية القائمة على مهمات " استشارية ودراسية لصالح مؤسسات التنمية (منذ سنواتُ 1970، عمد البنك الدولي إلى إجراء دراسات اجتماعية وأنتروبولوجية (سيرينا، 1986)، وهذا ما أنتج عددا كبيرا من الدراسات المنهجية التي لا يخلو بعضها من تأملات نقدية، ولكن لا أثر فيها علسى العموم لتوجهات نظرية معمقة، ولا لمنهج موحد. وتمثل الأنتروبولوجيا " التفكيكية" للتنمية التوجه الثانسي المنطلق من استمرارية التساؤل، الجذري أحيانا، عن النمو، والمندرج إلى حدُّ ما في حركية ما بعد الحداثة التي استعادت مؤخراً بعض قوتها، خاصة في العالم الأنغلوفوني (فرغيسون، 1990؛ هوبارت، 1993). لقد طور نورمان لونغ، وريست مدرسة مانشستر مجموعة أبحاث ذات نمط تفاعلي عن " لقاءات ما بين الوجهين" التسى تتميز بتقطع بنيوى بين العوالم المعرفية المختلفة حيث يتجابه ويتمازج ويتفاوض العماملون علمي النتمية والسكان المحليين، مركزًا في ذلك على "هامش المناورة" لدى الفرقاء: يترجم مفهوم "الوكالة" الذي استعاره من غيدنز قدرة تأثير الفرقاء الاجتماعيين، أو أيضا كفاءاتهم العملية (لونغ، 1989؛ لونغ ولونغ، 1992). في فرنسا أخيرا، جاءت الأعمــال المرتــبطة بالجمعــية الأوروبية- الأفريقية لأنتروبولوجيا التطور الاجتماعي والتنمية، والتي شكلت إلى حد ما امتدادا لمنهجية بالاندييه (1971) الذي يميل إلى تحليلات لونغ، لتحاول تجديد وتوسيع الأنتروبولوجيا الاجتماعية للتنمية عبر إنجاز تحليلات معمقة ذات نمط الثنوغرافي لموضوعات جديدة: التنظيمات الفلاحية، عوامل التنمية، الوكلاء في التنمية، اللامركيزية، الفساد (ج.ول.دلفيل، 1994؛ أوليفييه دوساردان، 1995؛ بيرشنك وشوفو ودوساردان، 1999).

تشير مسالة "تطبيق" دراسات أنتروبولوجيا التنمية أنماطا أخرى من المسائل. فتحسين نوعية " الخدمات" التي تطرحها مؤسسات التنمية على السكان هو غاية هامة، والأنتروبولوجيا الاجتماعية للتنمية يمكن أن تساهم في هذا التحسين بإمكانياتها المتواضعة ولكن الحقيقية. ولكن نوعية وسائلها المعرفية هي الوحيدة التي يمكن أن تتبح لها تقديم مساهمة فعالة في الموضوع.

ج. - ب. أوليفييه دوساردان

BALANDIER G., 1971, Sens et puissance, Paris, PUF.- BASTIDE R., 1971, Anthropologie appliquée, Paris, Payot. - BIERSCHENK T., CHAUVEAU J.- P. et OLIVIER DE SARDAN J.- P. (éd.), 1999, Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projet, Paris, Karthala.- CERNEA M. (ed.), 1986, Puttin People First. Sociological Variations in Rural Development, Oxford, Oxford University Press.- FERGUSON J., 1990, The Anti-politics "Development", Depolitization and Bureaucratic Power in Lesotho, Cambridge, Cambridge University Press.- HOBART M. (ed.), 1993, An anthropological Critique of Development: the Growth of Ignorance, Londres, Routledge. - JACOB J.-P. et LAVIGNE DELVILLE P. (éd.), 1994, Les associations paysannes en Afrique. Organisation et dynamiques, Paris, APAD, Karthala, IUED.- LONG N. (ed.), 1989, Encounters at the Interface. A Perspective on Social Discontinuities in Rural Development, Wageningen, Agricultural University.- LONG N. et LONG A. (ed.), 1992, Battlefields of Knowledge, The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development, Londres, Routledge.- MALINOWSKI, B., 1945, Les dynamiques de l'évolution culturelle, Paris, Payot. - OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1995, Anthropologie et développement. Essai en socio- anthropologie du changement social, Paris, Karthala.

## Anthropologie religieuse

الأنتروبولوجيا الدينية

يمكن لتسمية" الأنتروبولوجيا الدينية" الشائعة أن تثير قضية، أكثر بكثير من تسمية الأنتروبولوجيا السياسية، أو الاقتصادية، الغ.، في نظر " العلوم الدينية" التي تبحث في الثوابت الأنتروبولوجية للوجود البشري عن آثار "إنسان متدين بطبعه" (homo religious)، الثوابت الأنتروبولوجية للوجود البشري عن آثار "إنسان متدين بطبعه في أيامنا هذه، وعن دلائل حالة دينية متجذرة نهائيا في الإنسان. ولا يقتصر سوء التفاهم على أيامنا هذه، لكون الإنتولوجيين وجدوا أنفسهم منذ البداية في مواجهة قراءات تبشيرية لمعتقدات وطقوس الشعوب البدائية التي كان المبشرون يحاولون فيها إيجاد نواة استقبال لرسالتهم (ايسنهارت، 1947). كما أن الحديث عن "ديانات" بدائية أو تتقليدية يمكن أن يطرح إشكالا لعسائم الأنتروبولوجيا. ويمكن تلخيص الخلاف بما يلي: إما الحرص على تبيان أن تلك لعسائم الأنتروبولوجيا. ويمكن تلخيص الخلاف بما يلي: إما الحرص على تبيان أن تلك الطقوس حاملة أيضا لمعنى الشر والإنسان والألوهية، وأنها تشهد على روحانية للنفس البدائية توازي ما هو موجود في الديانات "الكبرى"، والموافقة بالتالي على تعريف للتدين تفسيرض هذه الأخيرة بأنها تجسد شكله المكتمل (زاهان، 1970)؛ وإما الاندفاع في إثبات تفسير مده الأخيرة بأنها تجسد شكله المكتمل (زاهان، 1970)؛ وإما الاندفاع في إثبات

أهلية عبقريتهم الخاصة واختلافهم الجذري مخاطرين في ذلك بجعل الإلحاد نوعا من عدم الندين أو من دين كتاب معاكس (أوجيه، 1982). ومقابل معتقدات مشتركة لا علاقة لها بإيمان بالعقائد، وحكايات سلالية لا يمكن اعتبارها معتقدا، وطقوس ترتبط أبعادها الواقعية ارتباطا وثيقا بحياة الجماعات الاجتماعية وبتكاثرها المعيشي، وجن وألهة يساعدون في رسم وتنظيم العلاقات بين البشر ويحددون الهويات الاجتماعية والشخصية، مقابل كل ذلك الا يكون من الأفضل الحديث عن "منظومة رمزية"، أو عن "جهاز طقوسي" بدل الحديث عن الدين ؟ إن رفض خصوصية الشأن الديني لصالح الرمزي - أي الأمثولة الكبرى عسن الدينة الديوم" (ليفي - ستروس، 1965) - يمثل نوعا من القطيعة أمام استحواذ "الأمور الدينية" الذي يختبئ وراء الاعتقاد الظواهري بحتمية الأمر الديني، وأيضا أمام الخطيئة "الاعترافية" الذي الديني التاريخي التي قال بها علم الاجتماع الديني.

يهتم عالم الاجتماع تقايديا بالأديان التي يسميها "تاريخية" - وبأديان مجتمعه الخاص أساسا - وبكيفية إيجادها للمعنى النهائي لتاريخ البشر في الوحى الإلهي وفي تفسمبر النصوص الدينية المفترض أنها تنقل كلمة الله. ويُتصف الشَّأن الدينَّى "التارَّيخيُّ" بظهـور شخصـبات تأسيسية - "الأنبياء" - ومتخصصين بالتدين - أولياء أو قديسين -وبحركات الحجاج أو الاحتفال بالمعتنقين الجدد؛ وفي خط مواز ببناء أماكن خاصة للعبادة واعتماد تقويتم طقوسي وتشكيل جهاز دائم مكلف بالضمائر وبالسهر على الممارسات (بورديو، 1971). ويسنحو عالم الاجتماع عادة إلى دراسة الأديان التي تسمى "تقليدية" وأديان العادات والتقاليد وأديان الأسلاف. ولكن ذلك المزيج المتداخل من أساطير تجزيئية وتراث شفوي وطقوس، أي ما يسمى " التقاليد" غريب عن تمجيد الماضمي أو الذاكرة التي تصمينع الكتابة، وغريب أكثر عن معنى مكتمل لـــ"التراث" كمعقل للشرعية ومنبع لصحة العقيدة. لقد ساهم الشرخ القائم بين مجتمعات الشفاهة التي تحيا في ماضي التقاليد الحاضر والتطبيق المنطقى للطقوس، جامعة بذلك ولاءها لشرعة الأجداد مع الكثير من الطواعية، وبين مجمتمعات الكتابة التي تربط الحقيقة بجدلية الفكر والحرف، مثبتة العقائد ولوائح الشــرانع، ومحولــة الطقــوس إلى شعائر راسخة، ساهم ذلك في تثبيت خط الفصل بين الدراسية التاريخية والاجتماعية لـ "أديان الكتاب"، وبين الأنتروبولوجيا القادمة من بعيد لدراسة تقالميد الأسملاف (أورتيغ، 1981). هذا الحضور الشامل للنص - أو غيابه الكامل - ضمن تراث يرى الفرق متمثلاً في أشكال السلطة ويصر على تفاصيل العمل الديني، خلف أثارا ثقيلة هو الأخر على تقسيم وتخصص العمل العلمى.

قد تكون الهوة بين "ديانة" علماء الاجتماع و"الشأن الديني" الأنتروبولوجي عائدة الى التساؤل النهائي الذي يحمله كل باحث لموضوعه. يعمل عالم الاجتماع المنتمي إلى تراث ماكس ويبر على مساءلة الأواليات المرتبطة بتطور أشكال التدين (عقلانية كانت أو دنيوية) تحت منظار الحداثة خصوصا، وعلى ضوء الوسائل التي تؤثر بها تلك الأواليات على استعدادات السلوك الاجتماعي (ويبر، 1996)، ويعود ذلك إلى كون عالم الاجتماع حساسا للنسبية التاريخية لأنماط الديانات، وإلى كونه يعطي أهمية خاصة لبعض الشخصيات ذات الهالة الكبرى. ألا تبحث في المقابل الانتروبولوجيا ذات المنحى الدوركهايمي في ما هو أقرب من متغيرات الثقافات الدينية، في تلك الأشكال البدائية للدين التي هي الطوطمية أو الوثنية أو السحرية، عن نوع من المادة أو النواة لشأن ديني بدني، وعن بحث عن الفئات الأساسية التي توضح معنسى الشر والإنسان والأخر (أوجيه،

1988)؟ إن ك. غيرتز، الذي عرف الدين بكونه "منظومة تقافية"، هو واحد من الأنتروبولوجيين القلائل الذي شكل صدى للإشكالية التي طرحها ويبر عن أنماط "سلم القيم".

تعرض هذا التقسيم لخلل قوي في أواخر الستينيات بتأثير الدراسات الاجتماعية الجديدة عن "الحركات الدينية الحديثة" المنتشرة في المجتمعات غير الأوروبية، وأيضا بتأثير المبادلات مع أنتروبولوجيا دينية تاريخية عن أديان "الكتاب". ولم يكف المؤرخون عصن التنديد بعبارة "الأديان التقليدية" التي أطلقها الإثتولوجيون، وعن اتهامهم بالمبالغة في التقسيرات الفقهية وابتداع النموذج الإثتوغرافي الذي يكمن وراء نظرياتهم (رانجيه، التوم بدورها كرحم للهويات "المحلية "،قد ألقى بظله على التولوجيا الأديان المسماة تقليدية (كوماروف، 1991). فليس غريبا في إطار كهذا أن ينظر المبشرون والإثتولوجيون إلى انتشار توليفات من كل نوع على أساس نسق واحد هو تأثر البعض بــ"الدين الحقيقي"، والتمسك الشديد بالتراث عند البعض الأخر. ولقد شكل دفع تلك الظواهر (التوليفات أو النبونييات) إلى مصاف الأشياء الشرعية لأنتروبولوجيا دينامية مرتكزة على الوضع الاحتماع (بالاندييه، تورة حقيقية حدثت بطريقة معبرة تحت غطاء علم الاجتماع (بالاندييه، 1955).

أ.ماري

AUGE M., 1982, Le génie du paganisme, Paris, Gallimard; 1988, Le Dieu Objet, Paris, Flammarion.- BALANDIER G., 1955, Sociologie actuelle de l'Afrique noire, Paris, PUF.- BOURDIEU P., 1971, "Genèse et structure du champ religieux", Revue française de sociologie, XII: 295- 354.- COMAROFF J. & J., 1991, Observation and Revolution. Colonialism and Consciousness in South Africa, The University of Chicago Press.- GEERTZ C., 1988, Islam Observed, Yale University Press (trad.fr., Observer l'islam, Paris, La Découverte, 1992).- LEENHARDT M., 1947, Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien, Paris, Gallimard.- LEVI-STRAUSS C., 1965, Le toténisme aujourd'hui, Paris, PUF.-MARY A., 1999, Le défi du syncrétisme, Paris, Editions de l'EHESS.- ORTIGUES E., 1981, Religions du Livre, religions de la coutume, Paris, Le Sycomore.-RANGER T., 1993, "The local and the globalin southern african religious history", in R. Heffner (ed.) Conversion to Christianity, Berkeley, University of California Press: 65- 97.- WEBER M., 1996, Sociologie des religions, textes réunis et traduits par J.-P.Grossein, Paris, Gallimard.- ZAHAN D., 1970, Religion, spiritualité et pensée africaines. Paris, Payot

Art (Anthropologie de l')

أنتروبولوجيا الفن

إن عدم الدقة الطاغي على المصطلحات الواجب استخدامها للدلالة على الانتاجات التشكيلية والتصويرية للمجتمعات المسماة "بدائية" (والتي تتخذ، حسب المؤلفين، تسميات الفين "البدائي" أو "العريب" أو "السحري" أو "اللاغربي" أو حتى "الاتتولوجي"

مؤخسرا) يعكس المسائل التي ما زال يثيرها حتى اليوم تعريف مادة أنتروبولوجيا الفن. ومن الملفت أن يكون اختصاصيو أنتروبولوجيا الفن ما زالوا يحاولون حصر ميدان در استهم في فئة واحدة من الأشياء التي تعود هي الأخرى حصريا إلى مجتمعات يقال عـنها " تقليدية " أو " دون كتابة " أو بصورة أبسط " ذات السلم الصغير " (لايتون، 1981)، وذلك في وقت يجهد فيه الأنتروبولوجيون الأخرون لتبيان اهتمام علمهم بمعرفة كل أنواع المجتمعات. وإلى عدم الدقة العائد إلى التعريفات السلبية (التي تقول بأن مادة أنتروبولوجيا الفن "ليست كذا" دون أن تتوصل إلا في حالات نادرة إلى تحديد "ما هي")، تضاف مسالة قديمة يببّ تاريخ الجماليات الصعوبة الكبرى لحلها، ونعني بها إمكانية إعطاء تعريف، محدَّد و "مسبق"، لفكرة الفن. من جهة أخرى، أعطى تأمل أعمال تشكيلية صادرة عن حضارات لا غربية المجال لتأويلين يلتقيان على إعطاء تعريف سلبي لما يعتبر ": فنا بدائسيا" ولكنهما يتفان حاجزًا أمام فهمه: تقييم الفن من خلفية التمركز الاثنوى، ونقيضه الظاهري، أي الدراسة الجمالية القائمة على خلفية رؤية بدائية. تحتفظ وجهة نظر التمركز الاثــنوي بمصطلح " فن" للتقليد الغربي فقط وتنكر على الإنتاجات التشكيلية والتصويرية للمجمعات المسماة بدائية قدرتها على الارتقاء إلى درجة ما ينتجه الفنان الأوروبي. أما الدراسة الجمالية ذات النزعة البدائية، والتي يمثلها ك.أينشتاين (1915) وو روبان (1984) فإنها تقول، على عكس الأولى، بالشمولية المطلقة للغة الفنية: يمكن فهم أي عمل فني بمعزل عن المعنى الذي يحمله ضمن المجتمع الذي أنتجه. للخروج من هذه الدائرة المغلقة تجدر العودة إلى المعنى الأصلى لكلمة " فن". لقد احتفظ المصطلح اليوناني (ars) الذي تتحدر منه، ولفترة طويلة، بمعنيين اتخذ كل منهما اليوم سبيلا مختلفا. فهو من ناحية يدل، كما يقول إبانوفسكي (1943)، على قدرة واعية وقصدية لدى الإنسان لـــ"إنتاج أشياء، مــ ثلما تقوم الطبيعة بإنتاج ظواهر". بهذا المعنى كان يُنظر إلى نشاط مهندس معمارى أو رسام أو نحسات، في أوج "عصر النهضة"، على أنه "فن يوازي ما يقوم به الحائك أو مربى النحل". ومن ناحية أخرى، يشتمل المصطلح - في استخدام لم يعد له اليوم وجود -على مجموعة من القواعد والتقنيات التي يتوجب على الفكر تشغيلها لكي يتمكن من بلوغ المعرفة وتصور الواقع. وهكذا لم تكن قواعد المساجلة المنطقية تعتبر لدى السفسطانيين والرواقييــن"فنا" وحسب، وإنما يضاف إليها أيضا ما نسميه اليوم علم الفلك، وهو ما اتخذ خلال قرون طويلة اسم "فن النجوم". من خلال الترابط المزدوج بين وجهَى هذا المفهوم، يمكن التأكيد بأن العلاقة التي تقوم كل ثقافة بدر استها بين مظهرين لفكرة الفن - بين بعض أشكال المعرفة وبعض تقنيات فهم وإدراك الصور - تشكل مادة أنتروبولوجيا الفن، إن تعسريفا كهذا يتمسيز بفائدتين: فهو يتيح فهم تاريخ التأويلات التي أعطتها الحضارة الغربية عن التصورات التشكيلية والتصويرية والمعمارية للثقافات المسماة بدائية؛ وهو يندرج ضمن منظور للبحث يمكن تطبيقه مبدئيا على كل فن، مع أنه يحدد بوضوح وجهة نظـــر الأنتروبولوجــي عـن الإنــتاج الفني، ويميز مهمته عن مهمة ناقد الفن الغربي والمؤرخ له.

ابستداءً من القرن الخامس عشر، ابتدأ بحارة وتجار يُحضرون إلى أوروبا أشياء يحملونها من مناطق في العالم كانت مجهولة حتى ذلك الحين. ولم تلبث تلك الأشياء أن دخلست ضممن مجموعات حكما أوروبا، وخاصة ملوك فرنسا وسلالة ميديسيس في

فلورنسا وسلالة هابسبورغ. تم عندها تصنيفها وحفظها بعناية ضمن "قاعات الروائع" حيث كمان الجمامعون الأوائل يضعون جنبا إلى جنب أعمال كبار الرسامين والأعمال الغربية مثل قرون وحيد القرن والقواقع والنباتات التي تتخذ شكلاً بشريا (شلوسر، 1908). وكانمت "قاعة الروائع" تطمح، حسبما أثبت شلوسر، الى تجسيد صورة عن نظام الكون يجدد العمل الغريم مكانمه فيها كشاهد غامض على الحدود الزمانية والمكانية للعالم المعروف. وهو يشير، كما في الخرائط الجغرافية الأولى، إلى "أرض مجهولة ومختلفة". جماعت أولا المصنوعات العاجية التي أحضرها البرتغاليون من بنين لتثير الدهشة، ولم تلبث أن تبعمتها أعمال المايا والأزتاك القادمة من "بلاد الهند الجديدة". لقد خلف لنا ديورر شهادة على افتتانه بها في " مذكراته" حيث يلخص موقف أناس عصر النهضة من اعمال فنانين مجهولين:

"رأيت الأشياء التي أحضرت للملك (شارل الخامس) من بلاد الذهب الجديدة: شمس ذهبية بطول ذراع، وقمر يعادلها حجماً من الفضة الخالصة [...] أشياء رائعة من كل نوع، يفوق جمالها كل معجزة. وهي أشياء اعتبرت نادرة لدرجة أنها قدرت بمائة ألف فلورين. الحقيقة أنني لم أشهد طيلة حياتي ما يعادلها جمالا، لقد كانت من عجائب الفن مما دفعني إلى الدهشة من عبقرية سكان تلك البلاد البعيدة " (بانوفسكي، 1943).

خـــلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، تسبب الاستعمار بتكديس كبير لأشياء قادمة من مجتمعات بدانية. في كل أرجاء أوروبا كان يخزُّن ويُنسى عدد كبير من الأشياء التي سوف تشكل جزءا هاما من مجموعات متاحف اليوم. عام 1851، تم عرض البعض مـنَّها فـي لـندن، بمناسبة "المعرض العالمي" الأول. ومنذ ذلك الحين لم يعد يُنظر اليها كأعمال مكتملة الروعة والاتقان أنجزها فنانون مجهولون، وإنما كشواهد غير مكتملة على المراحل الأولى من تطور - تقني وذهني - أدى فيما بعد لإنتاج الحضارة الغربية. جرى عــرض هذه النظرة النشوئية بشكل واضح في أعمال واحد منّ رواد الأبحاث في تاريخ الفن، ج.سمبر (1983، 1983) المنذي هو أول من درس الفن البدائي- من خلال قرية ماوري وخص كاريبي مكرس للاحتفالات قد يكون رأهما خلال المعرض العالمي -لكي يعمل على تحديد مكانه في إطار تاريخ مقارن لأنماط الفن؛ ولكن منهجه التحليلي لا يقتصر على إعادة تشكيل افتر أضية لأصول التصور الفني. فعلى غرار و.فون همبولدت (الدي يستند بدوره السي أعمال غوته العلمية)، يقوم بمزج فكرة تطور مستقيم الخط للتقنسيات مسع تحليل الأشكال الأولية التي يقوم عليها كل تصور فني. ولكن كل طراز لا يقدم شهادة مباشرة عن مرحلة تطور ثقافي، بل يحقق، مثل فن الماوري، خلاصة تامة بين تقنيات خاضعة للتطور وأشكال ذهنية لتنظيم المدى يفترض كل تصور وجودها. وإذا كان سمبر يرى بأنه " ليس هناك من طفولة للصيغ في الفن البدائي (1871، في بودرو، 1982)، فذلك عاند لكون " الفن" كتقنية هو الشرط المنطقى - قبل أن يكون التاريخي -لــ "الفن" كلغة للتصور المكاني. فالأول ينتمي إلى ميدان المتغيرات التاريخية والجغرافية، بينما يخضع الثاني للقوانين التي توجه التصور الذهني للمكان. هذه الفكرة عن تطور الفن وطبيعــته هي أقل بعدا مما قد يمكن تصوره عن إحدى طروحات الكتاب الذي خصصه ف. بواس للفن البدائي (1927). يرى بواس أن الفن يوجد حيث يتوصل الامتلاك المطلق لتقنية السي تكوين شكل كامل. وعندها يمكن لهذا الشكل تجاوز الوظيفة البسيطة للشيء النفعي والتحول الى نمط لطراز معين. ويرتبط هذا الأخير في نفس الوقت بتنظيم الثقافة

الخاص وبالمجريات العامة لكل تصور عن المدى المكاني. وتوجد برأي بواس طريقتان لتصور هذا المدى: تتمحور الأولى حول الرؤية المباشرة الشيء وتصوره كذلك، فتقلد العين بنظرتها المركزة على موضوع الرؤية. أما الأخرى فتصور الأشياء كما تبدو الفكر ولس كما تظهر أمام النظر. هكذا مثلا يمكن لمنحوتة أنتجها هنود الشاطئ الشمالي الغربي أن تقدم من خلال منظورات متعددة صورة حيوانية تتشكل من مجموعة وجهات نظر متزامنة. ليس الفن البدائي إذن بالساذج أو المتخلف، فهو عندما يختار عينة خاصة عسن تصور المدى، يعطي صورة معقدة لا يحيط بها نظرنا لكونه معتادا على البساطة. وهو يميل إلى التصوير المعقد لملامح الشيء لكي يتيح لنا أن نشكل ذهنيا وجوده الواقعي في أعلى درجة ممكنة، أي بصورة لا يستطيع النظر الإحاطة بها. لقد أعطى اكتشاف هذا المفهوم للمدى أداة التحليل الحقيقية، أي مفتاح القراءة الذي استخدمه بواس في تأويل فن هنود الشاطئ الشمالي الغربي (وهو تحليل تابعه ليفي – ستروس (1958)، بنفس التوجه، الحدى در استه ازدواجية التصور التي تشكل سمة ذلك الفن). لقد برهنت أبحاث بواس، وبشكل حاسم، كيف يمكن لدراسة الفن البدائي أن تقوم ليس فقط على معرفة الأنماط والتقنيات، بل أيضا على فهم الفئات الذهنية الخاصة بها.

أقام بواس بين القطبين المذكورين سابقا عن مفهوم "الفن" (ars) علاقة شبيهة بالتي كان يقسر حها سلمبر: إذا كان يمكن للتقنيات والوظائف والأنماط أن تتغير في المكان والزمان، فإن الشكل المجرد الذي ينتج عن ذلك في الفن البدائي يستجيب لمواصفات تتميز بها موهبة جمالية عالمية. ولكن بواس، الشديد الاهتمام بإرساء المبادئ المجردة لتصور المدى والمحدّدة لطراز ما، لا يلتفت إلا قليلا في كتابه الفن البدائي" إلى المعاني التي يمكن أن تستخذها الأعمال الفنية ضمن الأطر الخاصة بها، وخاصة في إقامة الطقوس. ومسئلما ببين الكستابان اللذان أصدرهما فورج (1973) وبايبويك (1969)، فإن الأبحاث المعاصرة سلكت نفس السبيل. لقد برهن بواس أنّ الوظيفة التصورية التي يمكن لشيء أن يتخذها ضمن الأطر الخاصة المحيطة به هي التي تجعله مفيدا أو لا، وقابلاً للمقاربة كفن، مهما كانت قيمته. انطلاقا من هذه الملاحظة التي تستعيد التماثل الذي أقامه سمبر بين التعبير الفني واللغة، قام عدد من الأنتروبولوجيين، مثل باتيسون وفورج وكاربنتر، بدراسة الطراز الفني كمنظومة تواصل ومعان مستقلة عن اللغة الكلامية. يتموضع التعريف المقترح هناً والذي يتجنب كل إشارة إلى نظرية "الجمال" وفكرة القيمة الجمالــية– ضــمنُ الــتوجه المذكــور سابقاً ويسمح على وجه الخصوص بتمييز مهمة الأنتروبولوجي الميداني عن مهمة اختصاصي المتآحف أو الناقد الفني. فسواء اهتم هذا الأخير بالفن "القديم" أو "المعاصر " أو حتى "البداني"، سوف يتوصل في النهاية إلى إقامة سلم قيم انطلاقا من ذوقه الفنى ومعلوماته، أو من إيقاع السوق الفنية. عند ذلك يتوصل إلى التمييز بين الفن واللافن، وهو تمييز لا يمت بصلة إلى الأنتروبولوجي، الذي يقدر أن يـــدرس التـــنوع الثقافي للفئات الفنية دون أن يعتبر الجمال هدفاً للدراسة الفنية. فالاختبار الميدانسي يدفعه إلى اعتبار الاختبار الفني- الحقيقي بطبيعته- كوسيلة يستخدمها كل فنان وكل ثقَّافة لتحقيق تلك الخلاصة التي يجتمع فيها "الفن" بمعنييه. لقد أثبتت الأبحاث المبدانية أن الفن لا ينشد تحقيق مثال أو تلبية حاجة في ميدان الجمال فقط. فهو قد يكشف أيضــا مظاهر تنظيم المدي، وأنماط تناقل المعرفة،ومراتب الدلالات الرمزية الطقوسية. وتتخذ أنتروبولوجيا الفن، التي قامت منذ فترة قصيرة نسبياً على عمل ميداني دقيق، مهمة الدراسة المقارنية للأشكال التي تفرضها كل ثقافة على التعبير عن تصورها للمدى. انطلاقا من هذه النظرة، يتجاوز ميدان الفن جمع عدد هائل من الأشياء الغريبة ليصبح دراسة عدد من الممارسات التقليدية التي تهدف، دون أن تتماهى مع اللغة، إلى إنتاج معنى بوسائلها الخاصة. من منطلق كهذا، لا يمكن قراءة أي شاهد عن الفن البدائي خارج نظاق التنظيم الخاص المدى: فعندما يوضع الشيء ضمن أفقه الخاص يشكل مفتاحا ضروريا لقراءة وتحليل التراث الذي ينتمي إليه. لقد لاحظ كاربنتر (هوزلبرغر، 1961) أن "المندوئة هي "فعل" قبل أن تكون عملا فنيا"، وذلك عندما توضع في عالمها الخاص ثم خلص من ذلك إلى "أن من الخطر الحقيقي الاعتقاد بأن زيارة متحف يمكن أن تطلعنا بالفعل على فن بدائي". إذا ما اعتمدنا هذه النظرة، وإذا عرقنا أنتروبولوجيا الفن بأنها دراسة علاقة معقدة بين " فن" التقنية و" فن" الفكر، يصبح من الممكن طرح هذا السرهان المزدوج: أن تعاد إلى الأشياء " الغريبة" لغتها الخاصة، وأن يفهم، عبر الدراسة الميدانية، فعل إنتاجها.

ل، سيفيري

BIEBUYCK D. (ed.), 1969, Tradition and Creativity in Tribal Art, Berkeley, University of California Press. - BOAS F., 1927, Primitive Art, Oslo, Instituttet for sammelignende kulturforshning.- EINSTEIN C., 1986, "La sculpture nègre", in Qu'est-ce que la sculpture moderne ?, Catalogue de l'exposition, Paris, Centre Georges Pompidou.- FORGE A. (ed.), 1973, Primitive Art and Society, Londres-New York, Oxford University Press.- GERBRANDS A.A., 1967, Eigth Asmat Carvers of New - Guinea, Paris- La Haye, Mouton.- HASELBERGER II., 1961, "Methods of Studying Ethnological Art", Current Anthropology, 2 (4): 341-384. -LAYTON R., 1981, The Anthropology of Art, Londres, Granada.- LEVI-STRAUSS C., 1958, "Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique", in Anthropologie structurale, Paris, Plon. - PANOFSKY E., 1987 (1943), La vie et l'art d'Albrecht Durer, Paris, Hazan. - PODRO M., 1982, The Critical Historians of Art, New Haven- Londres, Yale University Press.- RUBIN W. (ed.), 1984, Primitivism in XXth Century Art, New York, Museum of Modern Art (trad. fr. : Le primitivisme dans l'art du XXe siècle, Paris, Flammarion, 1991, 2vol.). - SCHLOSSER J. von, 1908, Der Kunstn und Wunderkammern des Spatrenaissance, Vienne.- SEMPER G., 1983, "London lecture: november 11, 1853", in Res-Anthropology and Aesthetics, 6; 1985, "London lecture: december 1853", in Res-Anthopology and Aesthetics, 9; 1861- 1863, Der Stil in den technischen und tektonischen Kunsten, Francfort- sur- Main, Verlag für Kunst und Wissenschaft.

Anthropologie de l'art

أنتروبولجيا الفن. أشكالها، تعابيرها، أنماطها

خــلال أعوام 1960، اقترح جان لود توجّها جديدا سمّاه "انتروبولوجيا الفن" تكون مهمــته تجنّب مطبّات التمركز الأثني التي غالبا ما تختبئ وراء غلالة مغرية من جمالية شــمولية مــزعومة. وأغلــب السـجالات الحالية عن أفضل وسيلة للتعريف بــ "الفنون الأولــي"، تنطوي على سوء نية مشوب بالتوجهات ما بعد الاستعمارية، وتجسد ميلا إلى الحــط مــن قدر الفنون غير الغربية. فما هو السبيل إذن إلى تجاوز النظرة الجمالية التي ترمى بها الأشياء؟

تقرن هذه الأنتروبولوجيا ضمن مسيرة جدلية واحدة مقاربة توصيفية تدرس الأشكال والصور الذاتي"، أي الأعمال الأشكال والصور الذاتي"، أي الأعمال المتمثلة في أشياء مادية، بالتعارض مع النظام الغيري الذي يضم أعمالاً تتمثل في أشياء نموذجية مثالية، مثل الموسيقي أو الأدب – ومقاربة تحليلية تهتم بمعاني النصورات ضمن اطارها الاجتماعي الثقافي الخاص، وتؤدي نتيجة هاتين المقاربتين اللتين تأتي ثانيتهما لمستؤكد الأولى، السندراج "نماذج" معينة. يمكن تعريف هذه الأخيرة على أنها مجموعات معطيات شكلية تستخدم كترجمة بصرية لمقولات ذات سمة اجتماعية أو دينية أو فلسفية تتم عبر لغة رمزية.

ينبغي، في مرحلة أولى، "رؤية" العمل التشكيلي؛ أي تحديد العناصر المكوّنة له وتحليل توزيعها الهندسي. يؤدي هذا المنهج المسمّى "تشكليا" إلى تفكيك الشكل العام لمجموعة من الأشياء المأخوذة من مصادر متقاربة نسبيا، وذلك سعيا إلى تحديد السمات الخاصة لإنشائها في مكان أو حيّز معين. والواقع أنه حتى وإن كانت المعلومات الخاصة بعمل فئي غائبة في أغلب الأحيان، فما من عمل يصدر عن لحظة إلهام فقط ؛ يجب إذن إيجاد "النظام" الذي أتاح تحقيقه بالشكل الذي نراه، بما في ذلك مواصفاته التشكيلية عموما،

إن المقاربة التشكيلية، أي "قياس الفن" عبر التوصيف التمبيزي للأشكال والأحجام وايقاعات التناسق، ثم مقارنتها وتصنيفها، تتيح استخراج مجموعات هامة تشكل مخططا أوليا لترتيب الأعمال. ويتوجب، في مرحلة ثانية، مجابهة هذه "الأنماط النظرية" المستخرجة بناءً لمعايير شكلية فقط، وبصورة مستقلة عن كل تدخل للمعنى أو للتسلسل الزمني، مع معطيات الأتوغرافيا والتاريخ القادرة وحدها أن تفتح أبواب فهم الرموز.

تقضي هذه المرحلة الثانية من البحث بالتحقق من ملائمة المجموعات المدروسة لكون كل نمط أو مظهر من نمط يشير إلى طائفة محددة وفترة معروفة وطقس خاص، أي إلى مجمل من المعاني الصادرة عن خيال متميز وعن فنانين مدركين لأهمية عمليم، ولمو هبتهم أحيانا. يغيب عن البال في أغلب الأحيان أن مفتاح المقاربة التشكلية هو البحث الميداني الأثنو – أسلوبي: إن "الميدان"، في كل تعقيدات الممارسات الاجتماعية المعاصرة أو العبودة إلى التراث، هو الذي يتيح في النهاية الانتقال من " الأنماط " إلى "الأساليب"، ومن الأشكال الجامدة إلى الأعمال المثقلة بالمعانى.

وتاريخ الأساليب هو تاريخ شبكة منتشرة من "مراكز للأساليب" أكثر من كونه تاريخ كيانات مستقلة عن بعضها البعض. لقد أدّى شيوع الحدود الأنثية التي أقرها القرن التاسع عشر إلى وضع الأعمال الفنية غير الغربية داخل منظور "قبلي" طالما كان ضيقا وجامدا. ولكن تبعا لظروف جوار جغرافي أو تاريخي خاصة دائما، استطاعت أشكال أو صور أو رموز تشكيلية أن تنتقل من شعب لأخر، أو أن تتطور في مكانها.

نسرى هكذا أن أنتروبولجيا الفن ليست مجرد علم يمارس في المتحف لدراسة مجموعات فنية وللتعريف بقيمة روائع العوالم "غير المتحضرة" الفنية، فهي أيضا وبصورة خاصة دراسة الأشياء ضمن نطاقها الشامل، أي أنها التولوجيا التراث.

ل. بيروا

GOODMAN N., 1968, Languages of Art, Indianapolis, Hactutte (trad.fr. Languages de l'art, Nîes, Jacqueline Chambon, 1990).- LAUDE J., 1985," Ethnologie et histoire de l'art", L'Ecrit-Voir. Revue d'histoire des arts, 6: 61-80.- NEYT F., 1977, La grande statuaire Hemba du Zaïre, Louvain.- PERROIS L., 1989, " Pour une anthropologie des arts de l'Afrique noire", in W. Schmalenbach, Arts de l'Afrique noire, Paris, Nathan: 27-43.- PRICE S., 1995, Arts primitifs, regards civilisés, Paris, Ecole nationale des beaux-arts.- VANSINA J., 1984, Art history in Africa, New York, Longman.

#### Anthropologie et littérature

الأنتروبولوجيا والأدب

في إطار المجتمعات ذات التراث "الصغير"، تفترض الأنتروبولوجيا أن من واجبها ايسلاء الهستمام خساص للإنستاج الشسفوي: كسلام وخطاب وغناء. وهكذا فإن نصوص الأنتروبولوجيين المكتوبة تنهل في الأساس من منابع التناقل الشفهي، وأيضا – بكل تأكيد مسن مراقبة التصسرفات التسي تسرافقه. وهكذا تستحول المشافهة إلى كتابة بتذخل الأنتروبولوجي، وفي المقابل فإن الخطاب، في إطار التراث "الكبير" والمجتمعات الحديثة المعقدة، يجد تجسيده أو تعبيره في الكتابة. وعالم الأنتروبولوجيا الذي يعمل في مجتمع ذي تسراث أدبي يجد نفسه أمام تنوع كبير في نصوص من كل طبيعة وكل مصدر، وقد يأتسي السبعض منها من قبل أدلائه الخاصين. أمام هذه الغزارة من النصوص، يمكن أن يأتسنوع استراتيجيات البحث: فأما يتركز الاهتمام على تجميع النصوص وتحليل القراءات التسي أجريت عليها، وإما على إنتاج النصوص، ونتائج الكتابة في تكون الأشكال الثقافية. فسأي نظرية ثقافية يمكنها التعريف بكثرة النصوص، لكون الهويات أو التفاعل ببن الذاتي والاجتماعي تخلق هكذا أو يعاد خلقها عبر الكتابة.

يطرح هنا موضوع هام، مرتبط بوجود أدب الخيال، ونعني بذلك التأثير الذي يمكن أن تشكله معرفتنا بهذا النوع من الأدب على فهمنا لتلك الثقافة. فالرواية التاريخية أو الاجتماعية نوع أدبي يمكن أنّ يعتبره الأنتروبولوجيون قريبا مما تقدمه لهم تجربتهم كمراقبين. إذ أن الروائي يقدم عبر اختياره لمواقف ومواضيع وكلمات وأسلوب ملامح عوالم ثقافية واجتماعية يمكن أن تقارن بتلك التي يجري فيها العمل الميداني خلال مدة طويلة. والأنتروبولوجي يكون في النهاية ميالا إلى تحليلُ نصوص كاتب "محلَّي" أكثر من التمحيص في تأثير الإبداع الأنبي على المجتمع بصورة عامة. وحتى إذا افترضنا أن الأنتروبولوجيا والأدب ينتميان إلى ميدانين متلاصقين، فإنه يبقى هناك اختلاف بينهما: لقد كان الأنتروبولوجي هنا في إطار اجتماعي محدد، مما أعطى عملا اثنوغرافيا ناجحا. أما قيمة العمل الخيالي فيمكن أن تُعرَف بوسائل مختلفة، وبصورة مستقلة عن الواقع الذي يصوره عالم الأنتروبولوجيا. فنصوص الخيال تنتمي إلى معطيات الواقع الموضوعية التي استندت اليها، ولكنها يمكن أن تقرأ من قبل الأنتروبولوجي كما لو أنها مستندات التوغرافية. نستطيع القول إن أنتروبولوجيا الأدب تكتسب معنى عندما يكون المجتمع والمعاني الثقافية قدُّ درست خلال بحث ميداني على الأرض. ولكن العلاقة بين الواقع الأدبي والواقع الاجتماعي تصبح عندئذ أقل وضوحاً وأشد تعقيدا. رغم ذلك، يمكن للإنتاج الخيالي الجيد النوعية أن يساهم في كشف تصنع الممارسات الاجتماعية وأن يعطي ملامح بعد عام، أو حتى عالمي: نسبية الفئات الاجتماعية وصفتها القابلة للتغير. هكذا يمكن للإنتاج الخيالي الناجح أن يلعب دور النماذج ويوحي بفرضيات عامة بخصوص بعض مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية التي يتوجب على عالم الأنتروبولوجيا أخذها في الاعتبار.

## إ.ب.أرشيتي

ARCHETTI E.P. (ed.), 1994, Exploring the written. Anthropology and the multiplicity of writing, Oslo, Scandinavian University Press.- DANIEL E.V. et PECK J.M. (ed.), 1996, Culture/context. Exploration in anthropology and literacy studies. Berkeley, University of California Press.- FABRE D. (éd.), 1993, Ecritures ordinaires, Paris, POL.- HANDLER R. et SEGAL D., 1990, Jane Austen and the fiction of culture, Tucson, University of Arizona Press.- ORTNER S.B., 1991, "Reading America. Preliminary notes on class and culture", in R.G. Fox (ed.), Recapturing anthropology, Santa Fe, School of American Research Press.-POYATOS F. (ED.), 1988, Literacy anthropology. A new interdisciplinary approach to people, signs and literature. Amsterdam, Benjamins.- RAPPORT N., 1994, The prose and the passion. Anthropology, literature and the writing of E. M. Forster, Manchester, Manchester University Press.

### Anthropologie et philosophie

### الأنتروبولوجيا والفلسفة

ما أن تصبح معرفة معينة ممكنة في ميدان من الميادين، حتى تتوقف عن اتخاذ اسم "فلسفة"، لكونها تذخل ضمن أطر علم منفصل. كان هذا التعريف الذي وضعه برتر اند راسل ينطبق على على الفلك و على منفصل، كان هذا التعريف الذي وضعه برتر اند فالأنتروبولوجيا التي كانت لزمن طويل منتمية إلى التراث الفلسفي، تشكلت كعلم قائم بذاته في القرن الماضي، ولم يك خط الفصل يرتسم، حتى تحول إلى خط مجابهة؛ فاكتشافات أنتروبولوجيا الإثنولوجيين الناتجة عن أبحاث ميدانية منهجية قد تسخف المسائل التي تطرحها أنتروبولوجيا الفلاسفة، التي تتطلق من فرضيات مفهومية وهكذا فإن مرسال مسوس (1969)، بعد أن ذكر بأن علم الاجتماع كان ابن فلسفة (التاريخ)، أعلن عن الأمل بأن "الأنتروبولوجيا الكاملة قد تحل مكان الفلسفة لكونها قد تتوصل بالتحديد إلى فهم تاريخ الفكر البشري الذي تفترض الفلسفة وجوده".

بانتظار تحقق ذلك الاحتمال البعيد الحدوث علينا الملاحظة بأنه، بسبب النسيج والمشروع المعرفي للأنتروبولوجيا والفلسفة، يجدر عدم وصف العلاقات القائمة بينهما كعلاقات علمين ينتصب كل منهما في وجه الأخر فالتجربة الأنتروبولوجية تنطوي على بعد فلسفي واضح، مثلما لا يمكن فصل المعرفة التي يقدمها المؤرخ عن بعض فلسفة للتاريخ.

وعلى غرار ما كتبه الكسندر كواري (1971) عن مجهود عالم الفيزياء، فإن التحليل الانتروبولوجي والبحث الميداني الاثنوغرافي أيضا - "يوجد دائما داخل إطار من الأفكار والمبادئ الأساسية والبديهيات الأولية التي كانت تفترض عادة على أنها منتمية

للفلسفة". فليس هناك من نظرية أنتروبولوجية متحررة بالكامل من " فلسفة ظل" (ميشال فوكسو)، كما أن عين الاثنوغرافي هي دائما، بطريقة أو بأخرى، عضو تراث فكري. وتصنورات الغيرية الثقافية تندرج في أفق انتظار يحدد رؤية الأخر، في عمق الصورة. وكما نعلم فإن كانط قد وجه تحية ساخرة إلى " المراقب المتسم بالمنهجية الحيادية".

الفلسفة سابقة للأنتروبولوجيا إذن؛ وهي ترافقها أيضا حتى على الأرض. وذلك لا يعسود فقط لكون المسيرة الأنتروبولوجية هي، كما يقول كلود ليفي ستروس (1973) أم الشك ومرضعته، ووقفة فلسفية مثالية"، ولكن أيضا لكون شروحات الإثنوغرافيين، وحتى توصيفاتهم البسيطة، تتداخل مع قرارات نظرية وخيارات منهجية لا يمكن لأي ملحق اثنوغرافسي أن يسبررها أو يدينها (ديكومب، 1996). تقيم الأنتروبولوجيا إذن، وبصورة دائمة، على أرضية الفلسفة، حتى وإن لم يتجاوز ذلك تساؤلات التكوين والمباحث العلمية التسي تثيرها كليات تمسلأ اللوحات الاثنوغرافية ويمنحها التحليل مواصفات ومهمات (سسبيربر، 1996). يستدعي الوضع الأنتروبولوجي للثقافة، مثلا، تساؤلات ذات انتماء تكويني، تماما مثلما يطرح المفهوم الجماعي للفلسفة مسألة على علاقة بمباحث العلوم.

وأخسيرا فإن الخلاصات التي يمكن للعمل الأنتروبولوجي التوصل إليها تنتج عن تأمل فلسفي. يكفي التذكير في هذا الصدد بأن عالم الأنتروبولوجيا غالبا ما يكون مدعوا للشهادة، برفقة مؤرخ العلوم، في الجدل الذي تتجابه فيه النسبية والكونية. وهنا قد يتعلق الأمر بالسحر في أفريقيا أو بعلم الفلك في إيطاليا. والبرهان على ذلك، إذا كان من حاجة إليه، هو السمة الفرضية والاختبارية معا لمسيرة المعرفة في الأنتروبولوجيا؛ ومهما تكن وجههة نظر الأنتروبولوجي مشبعة بمعطيات البحث الميداني، فإنها تختلف في هذه النقطة كما في سواها. ولسيس من داع لاستغراب ذلك، إلا إذا افترضنا أن الحيرة الفلسفية متعاكسة نسبيا مع تقدم المعرفة.

ج.لنكلود

DESCOMBES V., 1996, "L'esprit comme esprit des lois", Le Débat, 90:93-114.- KOYRE A., 1971, Etudes d'histoire de la pensée philosophique, Paris, Gallimard.-LEVI-STRAUSS C., 1973, Anthropologie structurale deux, Paris, Plon.-MAUSS M., 1969, Œuvres, 2: Représentations collectives et diversité des civilisations, Paris, Editions de Minuit; Philosophie et anthropologie, Paris, Editions du Centre Georges- Pompidou.- SPERBER D., 1996, La contagion des idées, Paris, Odile Jacob.

الأنتروبولوجيا ونظرية التطور Anthropologic et théorie de l'évolution

افترضت الفيزياء الحديثة أن الله لم يعد "فرضية" ضرورية لها (لابلاس)، ثم تبعتها البيولوجي الإمارك)، ثم تبعيد البيولوجي الإمارك)، ثم تحييده عن الأسباب العلمية المقبولة للتمييز بين الإنسان والحيوان. منذ ذلك الحين أصبحت هناك ضرورة لكي تمتد نظرية عامة عن الطبيعة للتكون نظرية عن الإنسان، ولأن تتأسس نظرية عن الإنسان على نظرية عن الطبيعة، وتوضّح التكامل بين الاثنتين مع مجيء الداروينية: قرأ ماركس وأنجلز داروين، مثلما قرأ

داروين ماك لينان ومورغان بعد أن كان هذا الأخير قد نشر ملاحظات عن القنادس قبل أن يحلسل الشعوب البدائية. في إطار كهذا، لعبت أطروحة الاصطفاء الطبيعي البيولوجية الدور الأول، إذ استعادتها النشوئية الفلسفية لسبنسر القائل بنظرية "البقاء للأكثر تكيفا" التي عاد إليها داروين، كما ألهمت بعد ذلك بقليل "داروينية اجتماعية" فتنت نهاية القرن التاسع عشر عندما دمجت تطور الأجسام وتطور المجتمعات تحت قانون واحد. كان ذلك الحدس الغامر هوا لخصم الأول الذي كان على المدرسة الدوركهايمية مجابهته لدى نشوئها، والذي دفع بواس إلى العزوف عن أبحاثه البيولوجية ليرد عليه بدراسة الأحداث الثقافية.

شهدت بداية القرن العشرين مرحلة معاكسة: أخذت العلوم تتشكل بمعزل عن بعضها البعض، عدا عن ذلك، ظهرت الداروينية الجديدة لترفض فرضية لامارك عن توارث الصفات المكتسبة، وهذا ما كان ضروريا لرؤية غيرية تصاعدية، وبالتالي لصدقية الدراوينية الاجتماعية. من ناحية علوم الحياة، ابتذأ الانفتاح على الانتروبولوجيا يستقدم ببطء ابتداء من الثلاثينيات مع "النظرية التركيبية للتطور" ومع الدراسة الأخلاقية للساسات الاجتماعية"، جاء رد العلوم الاجتماعية بعد ذلك بعشرين عاما من الولايات المتحدة حيث طرحت "البيئوية الثقافية" نفسها ك "شوئية متعددة الأبعاد"، حسب ستيوارد، وحيث تحدثت الانتروبولوجيا عن بداءة ميدانية: ينزلق البحث عن محرك بدائي للحدث الثقافي من الصياد - القطاف إلى القرود... وصولا إلى الحشرات.

تساتلت نلك المكونات عام 1975 نحو " تركيبية جديدة" اجتماعية - بيولوجية: صارت الغَيْرية فيها متماهية مع أنانية الجينة، وعاد " اصطفاء الجماعة" ليصبح قضية أساسية فيها. ورغم السجالات الكثيرة التي أثارتها هذه النشوئية الحديثة، فإن نجاحها الجامعي العالمي أتاح لنظريتها أن تستمر ولكن ضمن أوعية مغلقة. وما يدعو للسخرية هيو أن المبارزة بين سبنسر ودوركهايم قد استعادت مكانتها الكاملة في نهاية القرن العشرين.

ج.غيل – إسكوري

BETZIG L. (ed.), 1997, Human nature. A Critical reader, Oxford, Oxford University Press.- DUCROS A. et DUCROS J., 1990, L'évolution humaine, Paris, Nathan.- TORT P. (éd.), 1996, Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution, Paris, PUF.

Diffusionnisme انتشارية

عرفست الإثنولوجسيا اتجاها "ثقافيا تاريخيا " ازدهر في النصف الثاني من القرن العشرين وأطلق عليه اسم "انتشارية". على عكس النشونية، عملت الانتشارية على إثبات تاريخية الشعوب المفترضة دون تاريخ، عبر دراسة توزيعها المكاني.

كذلك كان علم المتاحف (ب. أنكرمان وخاصة ف. غرابنر، 1905 و 1911) هو الأصل المنهجي لإعادة التشكيلات المكانية والزمانية للجماعات الثقافية بناءً على عناصر تعتبر ملائمة، وذلك ما كان أعلنه منذ 1882 ف. راتزل، مقتبساً عن ج. جير لان مفهوم

"الانتشار" وعن م. فاغنر تظرية الهجرات"، واستعاده عام 1898 ل. فروبينيوس الذي أشاع فكرة "الانتشار الثقافي". إلا أن مدرسة فيينا هي التي أوضحتها بدقة، مستخدمة وثائق كثيرة ومبنية على أبحاث ميدانية مكثفة (شميدت، 1937، كوبرز، 1955). وقد أخضع ممثلوها الأواخر هذه الفكرة لنقد شديد (كوبرز، 1955، هايكل، 1956). إذا كان علم الثقافة الإنكليزي قد بالغ في شرح انتشارية لا مستقبل لها (ر.ر. ماريت؛ إيليوت سميث، 1927)، فإن الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية، وعلى خطى ف. بواس، قد نوعت دراسة الأواليات الثقافية للاتصال والتحويل عبر التشتيت بالهجرة أو الاقتباس أو المحاكاة أو المثاقفة.

وُجُه الانستقاد الأبرز إلى الانتشارية بخصوص معرفة ما إذا كانت الثقافات المختلفة، المفترضة كتعابير متساتلة عن الطبيعة البشرية، هي إبداعات مستقلة (متوازية)، أم أنها مستفرعة مسن بضع مراكز انتشارية. ورغم العناية المتزايدة بالمعايير المتداولة (ثابست/ متغير، داخه /خارج، أشكال خالصة/ أشكال ممتزجة، مطابقة نوعية/ مطابقة كمية)، ورغه مقاربة أمداء تصبح صغيرة أكثر فأكثر، فمن المؤسف أن تكون هذه الفرضية قد وصفت بالجامدة مع أنها نوّهت بأهمية الثوابت الثقافية على حساب الابتكار والإبداع البشري.

ب. روب- أيزنريش

BOAS F., 1924, " Evolution or diffusion", American Anthropologist, 26: 340-344.- ELLIOT SMITH G., 1927, Culture: The Diffusion Controversy, Londres.-FROBENIUS L., 1898, Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Berlin, Borntrager.- GERLAND G., 1875, Anthropologische Beitrage, Hale/S.-GRABNER F. et ANKERMANN B., 1905, "Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien", et "Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika", Zeitschrift fur Ethnologie, 37: 28-53 et 37: 54- 84; 1911, Die Methode der Ethnologie, Heidelberg, Carl Winter's Universitatsbuchhandlung. - HAEKEL J. (ed.), 1956. Die Wiener Schule der Volkerkunde, Vienne.- KOPPERS W., 1955, "Diffusion: Transmission and Acceptance" in W.L. Thomas, jr. (ed.), Yearbook of Anthropology, New York. The Wenner-Gren Foundation for Anthropologica Research.- RATZEL F., 1882- 1891, Anthropo-Geographie oder Grundzuge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte, Stuttgart, Engelhorn, 2 vol. (trad. fr. Partielle: La géographie politique. Les concepts fondamentaux, Paris, Fayard, 1987)- SCHMIDT W., 1937 (1939), Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie, Munster /Westf., Verlag der Aschendorffschen Verlags buchhandlung. -SCHMIDT W. et KOPPERS W.,1924, Volker und Kulturen, Regensburg, Habbel. - WAGNER M.F., 1889, Die Entstchung der Arten durch raumliche Sondenung, Bale.

Feud

أنظر : عالم متوسطى، الثار (منظومة).

# Indonésie.L'anthropologie indonésienne

كان الهولندي ج.ب. دويفانداك أول مع أعطى محاضرات في مادة الأنتروبولوجيا في أندونيسيا، في مدرسة باتافيا للقانون، حيث كانت تعطى كذلك حصص تدريس للقانون العرفي، وهو علم كانت المدرسة الهولندية تمتاز به من خلال منهج غالبا ما يتقارب مع الأنتروبولوجيا القضائية. في هذا النطاق الخاص أجرى أحد الأندونيسيين الأبحاث الأولى التي يمكن وصفها بالإثنولوجية (سويكانتو، 1933). لقد شكلت الترجمة الأندونيسية لكتاب دويفانداك (1935)، ولفترة طويلة. المؤلف الرئيسي للمدخل إلى الإثنولوجيا الذي كان في تصرف الطلاب الأندونيسيين.

بعد الانقطاع الذي سببه الاحتلال الياباني، استؤنف تدريس الأنتروبولوجيا في جامعة أندونيسيا التي تأسست في جاكارتا، تحت إشراف الهولنديين ج.ج.هيلا ومعاونه فان وودن (الذي نعرف دراسته المميزة عن البنى الاجتماعية في أندونيسيا الشرقية). أخيرا افتتح اثنان من تلاميذ هيلا الأندونيسيين، كونتجار انينغرا وج.ب. أفي، القسم الأول للأنتروبولوجيا في هذه الجامعة عام 1957، وقد تأسست أقسام أخرى تباعا في جوغياكارتا (جساوة الوسطى)، وفي دنباسار (بالي) ومانادو، لكن الدروس في هذه المادة كانت تعطى فسي إحدى وعشرين جامعة من جامعات الدولة السبع والعشرين وأحد عشر معهدا تربويا ضمن إطار أقسام مختلفة. زيادة على ذلك، تجدر الإشارة إلى أن الأنتروبولوجيا هي مادة تدرس في برنامج الصفوف الثانوية في المدارس الأندونيسية (الفرع الكلاسيكي).

في أندونيسيا المستقلة، بدأت المحاولات الأولى لأبحاث منسقة في العلوم الاجتماعية منذ الخمسينات في جامعة جوغياكارتا، لكن الدراسات التي قامت بها فرق من جامعة أندونيسيا ابتداء من الستينات في مركز بورنيو وفي عام 1963 في غينيا الجديدة الغربية هي التي طبعت البدايات الفعلية للبحث الميداني الاندونيسي: لقد كان الميدان إلى ذلك الرمان خاصا بالأجانب، الهولنديين قبل الحرب، ولاحقا الأوروبيين من جنسيات أخرى أو الأميركيين.

منذ إطلاق الخطة الأولى للنمو الموضوعة لخمس سنوات (1969) أوكلت السلطات البى البحث الهادف دورا مهما في نمو البلا، وحتى الفترة الحديثة التي انطبعت بصعوبات اقتصادية، خصصت ميزانيات جزيلة للبحث في العلوم الاجتماعية، من خلال عدد كبير مسن البرامج المتعددة التوجهات. وكثيرا ما تعاون فيها أنتروبولوجيون مع علماء اجتماع وباحثين في علم السكان وعلم الاقتصاد، ومؤرخين. إن هذا البحث هو بالأخص عمل الأساتذة الجامعيين الذين كانوا يتجمعون أحيانا في معاهد جامعية مثل مركز الدراسات الأنتروبولوجية في جامعة أندونيسيا. هناك أيضا عدد معين من باحثين منتسبين إلى معاهد المركز البحث الفردي جوهريا في إطار رسائل الدكتوراه التي كانت للوزارات مختلفة. يجري البحث الفردي جوهريا في إطار رسائل الدكتوراه التي كانت ننزايد بعد ذلك.

رغم أن التسيارات النظرية الرئيسية، الماضية والحاضرة منها، غرفت بالأخص بفضل مؤلفات كوينتجا رانينغرات وتعليمه وتعليم تلاميذه، فلا يولي الأنتروبولوجيون الأندونيسيون حتى الساعة الاهتمام الكبير للانشغالات النظرية بل للمنهجية. هكذا ينحصر همهم في جعل الأنتروبولوجيا "نافعة"، أي في جعل نتائجها قد تساهم في حل المشاكل التسي تطرح في بلد على طريق النمو، من خلال تناول مسائل الزعامة القروية، النمو الريفي، د ور الفئات الدينية، التزايد السكاني، الهجرات، التمدن والاندماج الوطني.

ك. برلاس

AVE J.B. et KING V., 1986, Borneo. The people of the weeping forest. Tradition and change in Borneo, Leyde, National Museum of ethnology.-DANANDJAJA J.,1980, Kebudayaan petani desa Trunyan di Bali. Satu lukisan analitis yang menghubungkan praktek pengasuhan orang Trunyan dengan latar belakung etnografisnya (La culture paysanne à Trunyan, Bali. Une description analytique, mettant en rapport l'éducation des enfants de Trunyan avec l'arrièrefonds ethnographique), Jakarta, Pustaka Jaya; 1984, Folklor Indonesia. Ilmu gosip, dongéng, dan lain- lain (Le folklore indonésien. Une science des on-dit, contes et autres), Jakarta, Grafiti Pers.- KOENTJARANINGRAT, 1957, A preliminary description of the Javanese kinshipsystem, New haven, Yale University Press; 1967, Beberapa pokok Antropologi Sosial (Quelques thèmes d'anthropologie sociale), Jakarta, Dian Rakyat; 1975, Anthropology in Indonesia. A bibliographical review, La Haye, Martinus Nijhoff; 1975, Kebudayaan, mentalitet dan pembangunan (Culture, mentalité et développement), Jakarta, Gramedia; 1984, Kebudayaan Jawa (La culture javanaise), Jakarta, Balai Pustaka.- SOEKANTO E.,1933, Het gewas in Indonesie, religieus- adatrechtelijk beschouwd (Les plantes cultivées en Indonésie, du point de vue de la religion et du droit coutumier), Leyde, M. Dubbeldeman.

تمتد سلسلة جبال الأنديز بقممها الشاهقة من شاطئ جزر الأنتيل إلى رأس هورن، محتوية على تتوع بيئي منقطع النظير: مروج رطبة وأحواض معتدلة في الأنديز المدارية (كولومبيا والأكوادور)، هضاب مرتفعة جافة وباردة في الجنوب (البيرو وبوليفيا)، وديان تسترامى ببن المنحدرات ما بعد المدارية، سهل جبلي حار ورطب نحو الغرب، شريط ساحلي صحراوي تتخلله بعض الواحات الخصبة في الجنوب، أو مغطى بنباتات كثيفة في ساحلي صحراوي تتخلله بعض الواحات الخصبة في الجنوب، أو مغطى بنباتات كثيفة في الشمال. وقد عرف سكان الأنديز كيف يستثمروا مختلف الموارد التي تقدمها تلك المناطق القابلة للسكن، إما بتقسيم أراضيهم بين مناطق بيئية متعددة، وإما بالاستعمار والمبادلات.

وصل أوانل المقيمين في الأنديز، قادمين من الشمال، منذ 15000 سنة على الأقل؛ بين الألفيتين السادسة والخامسة ق.م. دجنوا النباتات والحيوانات (خاصة البطاطا والملامة)؛ سنتيح لهم زراعة الذرة، التي عرفت بعد ذلك، تخزين فائض الإنتاج. بين الألفية الثالثة والثانية ق.م. ظهر الخزف كشهادة أساسية على ثقافات الأنديز ما قبل الإسبانية، لكون تلك الثقافات لم تكن تعرف الكتابة. تشكل ثقافة شافين (1300- 500 ق.م.) خلاصة ما كان سائدا في الفترات السابقة. وهي كانت تشمع انطلاقا من مركز احتفالي في الأنديز الوسطى كانت تجمع فيه أنواع مخيتلفة من الإنتاج الحرفي الذي يتم الحصول عليه من المبادلات والأتاوات والقرابين. واتخذت الحياة المدينية فيه شكلاً هو على الأرجح دولة ثيوقراطية. ظهرت أهم التعبيرات عين فين المنقن في النقش على الحجر الذي قدم الكثير من الرسوم البشرية الدالة بمجملها على مجموعة تراتبية من الألهة؛ ويبدو أن انتشارها على الشواطئ وفي أنديز البيرو الشمالية عائد إلى انتشار أحد الطقوس (آلهة سنورية أو متمثلة في تمساح الكايمن)، وليس بسبب الفتوحات.

ولكن التناغم الذي كان طراز شافين يعطيه للثقافة الأنديزية اختفى خلال فترة لاحقة من التبعثر المناطقي (500 ق.م. – 900 م.). ثم ابتدأت مناطق زعامات الأنديز الكولومبية (المشهورة بمجوهراتها المتقنة) تنتظم شيئا فشيئا. في الأكوادور، تبدو زراعات ساحلية متنوعة كشاهد على أحد مظاهر ذلك الانتظام. أما منطقة الأنديز الوسطى، فلقد عرفت العديد من المتغيرات المحلية الهامة: تعتبر ثقافة موشيكا، التي نمت في صحراء البيرو السناحلية بين القرنين الثاني والثامن، الأكثر شهرة بفضل خزفياتها ذات الأشكال والزخرفات المغرقة في الواقعية ؛ وتشكل أثارها شهادة حية عن مجتمع تراتبي تحكمه طبقة كهنوتية قوية يقوم الفلاحون بخدمتها؛ وهي تشهد أيضا على الدور الأساسي الذي طعسبه الحرب في المجتمع، وعلى تعقيدات الطقوس الجنائزية، وعلى وجود طقس مخصص لعبادة آلهة مزودة بأنياب نمر اليغور. لقد كان الموشيكا باختصار بنائين ماهرين وصاغة محترفين.

على شاطئ البيرو الجنوبي، اشتهرت تقافة باراكاس بأقمشتها المطرزة بصور بشرية صحيرة زاهية الألوان؛ ثم تلتها ثقافة نازكا التي ازدهرت ما بين 350 ق.م، و 650 م. و إذا كان مجتمع باراكاس قريباً من مجتمع موشيكا، فإن خزفياتهما مختلفة مع كونهما مصدعتين في المعامل ومخصصتين للطقوس؛ فألوان موشيكا شديدة النتوع و أشكالها قائمة ومنمنمة، بينما يسود الاعتقاد بأن الخطوط والصور الغريبة المرسومة على السوان سهول النازكا والتي غالباً ما ينظر اليها باستخفاف، تشكل منطقياً معالم نجمية عن روزنامة احتفالات طقوسية.

في الأراضي العالية تطورت ثقافة تياهواناكو، التي ورثت ثقافة بوكارا، خلال الألف الميلادي الأول. يقع مركزها على ارتفاع 4000 م. على ضفة بحيرة تيتيكاكا، وهو على الأرجح مركز تجمع مديني تم تشييده بالحجارة المنحوتة لهدف طقوسي. ولقد امتذ طهراز التياهواناكو ليبلغ الشيلي، دون أن يكون ذلك الانتشار ناتجا بالضرورة عن أعمال حربية. في الأكوادور حيث كانت اسرع منها في كولومبيا؛ ولقد نتجت عن ذلك، خاصة على الشواطئ، ممالك وتجمعات مدينية ساهمت في تكوينها تقنيات زراعية متطورة (اعتماد الجلول، وري الأرض، والسزراعة على الأثلام). كانت ثقافات الأنديز الوسطى المحلية قد ابتدأت بالتراجع، ثم تسرع ذلك مع ظهور دولة هواري القوية. بين 560 و900 م. قام جهازها السياسي والعسكري المتمركز قرب أياكوشو بتوحيد مناطق الأنديز حتى بوليفيا. واختفت الثقافات المحلية "التقليدية" لصالح وحدة شاملة للأنديز متميزة بأنماط ثقافية مشتركة.

لـم تلبث مملكة هواري أن تلاشت لأسباب لم تتضح بعد، فقامت حركات التحرر فـي مجمـل مسـتعمر اتها، ونشأت ممالك جديدة، مثل مملكة شيمو على أراضي موشيكا القديمة والتي اتخذت كعاصمة لها شان شان، أكبر مدينة في أميركا الجنوبية خلال العصر مـا قـبل الإسباني (20 كم²). كانت تضم العديد من السلالات المتوحدة فيما بينها تحت ملكسية مقدسة وسلطة عسكرية قوية وتخطيط اقتصادي مرتكز على تحسينات كبرى في وسائل جر الماء وتوزيعها. يظهر لدى هذه الثقافة ترف ورفاهية لم تعرفهما ثقافات الإنكاء خاصـة في المجوهرات التي وجدت في القبور. خلال القرن الرابع عشر، كانت الشيمو تسيطر على جميع الواحات الساحلية بين تومبس وياتيفيلكا؛ ولكنها اصطدمت، في الجهة المقابلـة، بزعامات مستقلة في أودية شنكاي وشينشا وإيكا، وخاصة بابن الانكا باشاكوتي السذي كـان قد أخضع المناطق العليا التي هي مصدر مياه الواحات ثم انقض على شيمو وضمها إلى إمبر اطوريته الواسعة.

غالبا ما يُختصر تاريخ الأنديز ما قبل الإسباني بتاريخ امبر اطورية الانكا- أو تاوانتينسوبو- التسي لم يتجاوز عمرها القرن الواحد. وقد يكون سبب ذلك أن دراستها (مسورا، 1978؛ زويديما، 1986؛ روستوروسكي، 1988)، وعلى عكس دراسة المجتمعات السسابقة، يمكن أن تعتمد على شهادات سجلها الإسبان ابتداءً من 1532. ولم يتوقف تحليل تلك الوثائق منذ عدة قرون، وأحيانا باشكال في غاية التناقض.

لم يتم التعرف على أولى فتوحات الاثنية الجبلية التي كان انتشارها المنطلق الأول للأمبر اطورية، إلا عبر أساطير يقوم أبطالها، بعد سلسلة من الرحلات والمغامرات، بتأسيس كوزكو التي ستصبح عاصمة الامبر اطورية. في أوج مجدها، أي تحت حكم باشاكوتي الذي يعود له الفضل في إرساء أسس الدولة، كانت تاو انتينسويو تمتد على مساحة 600000 كلم<sup>2</sup>؛ وقد تم ذلك بفعل سلسلة من الحروب والمعاهدات التي كانت تجتمع فيها بصورة دقيقة الاهتمامات الدينية والسياسية. ولكن مجتمعات الأراضي السفلى التي لم يكن لديها دول عرفت كيف تقاوم، ولقد أثارت مدينة كوزكو دهشة الإسبان بمبانيها المشيدة بالحجر المصقول بأدوات من الخشب والبرونز.

الـــ"سابان إنكا" هو ابن الشمس. وهو يتزوج شقيقته ليكون له منها ابناء شرعيون يسمى واحد منهم وريثا للعرش، وله ايضا زوجات اخريات من خارج شعب الانكا. بعد موتــه يُحنّط جسده ويصبح مصدر تقديس. توصلنا اليوم إلى تتبع شجرة عائلة تضم اثني عشر ملكا، ويتشكل من هذه المجموعة عهد بصورة عامة؛ ويمكن أن تعتبر أيضا شرعة تراتبــية تحدد البعد أو القرب النسبي للملك عن أسلافه الذين يدل اسم كل واحد منهم على تصوير لمهماته السياسية أو الدينية أكثر مما يدل على شخصية تاريخية (زويدما، 1986)، وتحدد روابط القرابة في نفس الوقت تنظيم السلالات الأرستقر اطية، ومبدأ تراتبية الحكام، والسلطة علــى الأراضي والجماعات المحلية، والاندماج الأسطوري للشعوب المهزومة داخل قرابة الانكا.

تشرف الدولة على الزعامات المحلية عبر المساهمة في إقفال دورتها الاقتصادية الهادفة السي تأمين اكتفائها الذاتي، ويكون ذلك من خلال دخول كل جماعة إلى مركز مناطقي شم الانطلاق منه لاتخاذ موقع في إحدى الطبقات البيئية التي يستقر فيها

ويستثمرها، فيتشكل من ذلك ما يشبه الجزر في أرخبيل عمودي. وتقوم الدولة على بنية اجتماعية وسياسية مزدوجة جميع عناصرها مزدوجة بدورها ومدرجة ضمن نظام تراتبي تسربط ما بيسن درجاته علاقات متعاكسة. ويعاد النظر على الدوام في البنى الموجودة وبسرؤية جديدة: إن الدولة هي التي تفرض عبادة الشمس، ولكن معبد الشمس في كوزكو يضمم الألهة المحلية أيضا؛ ويقوم عدد كبير من الموظفين باحتساب المداخيل مستخدمين فسي ذلك عقد الحبال لاحتساب الأعداد؛ وبينما يحتفظ الزعماء المحليون التقليديون بمراكرهم فسي مجتمعاتهم، يؤخذ أو لادهم إلى كوزكو لينخرطوا في مجتمع الفاتحين ويهضموا ثقافتهم؛ وقد يتم إجلاء بعض الشعوب، ولكن ذلك يحصل دائما ضمن مخطط "الأرخبيل العمودي" الذي اعتمدته الدولة كاستراتيجية؛ وتتجاور أراضي الانكا والشمس التسي يسمح للسلالات النبيلة باستثمارها مقابل أتاوات، مع الأراضي التي يمنحها الانكا للسلالات الأخرى والزعماء المحليين. ويظهر فكر الانكا الشمولي بصورة خاصة في نظام احتسابهم الزمني والجغرافي (السيكوي، عليه فكر الانكا الشمولي بصورة خاصة في نظام احتسابهم الزمني والجغرافي (السيكوي، الوقت نفسه روزنامة زمنية، وتنظيما هندسيا يمتد إلى أربع جهات الامبراطورية، وترتيب الجماعات الاجتماعية التابعة لكوزكو حسب المهمات الطقوسية المتوجب عليهم تاديتها.

بعد تذابح أخر مدّعين لوراثة تلك الامبراطورية العظيمة التي أتاح الصراع الداخلي للإسبان مهمة السيطرة عليها، ابتدا هؤلاء المستعمرون بقضم مؤسساتها شيئا فشيئا. الديوم، اصبحت أشكال تنظيم مجتمعات الانديز الربفية والتي يتناقص عددها باستمرار بسبب الهجرة الكثيفة والمتواصلة، صدى بعيد لمراحل تاريخها المختلفة. هناك النسيات ما زالت تحتفظ بانماط تنظيم ومعتقدات ما قبل العصر الإسباني، مثل الإشراف على "الأرخبيل العمودي" المتنوع، والتنظيم الاجتماعي المزدوج، والمفهوم الدائري للزمن وأطواره، وتعدد ألهة شديد التعقيد. هناك العديد من جماعات كيشوا وأيمارا تقيم في قرى سمح المستعمر بالإقامة فيها حسب الأسلوب الذي اعتمده في إعادة تجميع الشعوب المشاركة أو عدم اعتماده، وبين المشاركة أو عدمها في نشاط التعاونيات والنقابات، حسب وضعهم الجغرافي، بينما تمزج ثقافتهم الحالية بين عناصر إسبانية وأخرى منتمية إلى تراث الأنديز.

## أ.مولينيه- فيور افانتي

Annales E.S.C., 1978, 5-6: Anthropologie historique des sociétés andines.-BETANZOS J. de, 1987 (1575), Suma y narracion de los Incas, Madrid, Atlas.-LAVALLEE D. et LUMBRERAS L.G., 1985, Les Andes de la préhistoire aux Incas, Paris, Gallimard. -LUMBRERAS L.G., 1979, The peoples and cultures of ancient Peru, Washington, DC, Smithsonian Institution.-MURRA J.V., 1975, Formaciones economicas y politicas del mundo andino, Lima, Instituto de Estudios peruanos.- ORTIZ DE ZUNIGA, 1972 (1562), Visita de la provincia de Leon de Huanuco, Huanuco, Universidad Nacional Hermilio Valdizan, 2 vol. - POMA DE AYALA G., 1980 (1584- 1614), El primer nueva coronica y buen gobierno, Mexico, Siglo Veintiuno, 3 vol.- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO M., 1988, Historia del Tahuantinsuyu, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.- ROWE J.H., 1946, "Inca culture at the time of the spanish conquest", in Handbook of South

American Indians, t. 11, Washington, DC, Smithsonian Institution. –ZUIDEMA R. T., 1986, La civiliSation inca au Cuzco, Paris, PUF.

Textiles

ينتمي ما نطلق عليه تسمية "أنسجة" إلى فئة تتجاوز بقليل ميدان الأجسام الصلبة الطرية (أ. لموروا - غوران): مواد تُختار وتستخدم بسبب ليونتها، وتتم معالجتها إما بالطول، عبر الفثل أو الجدّل بهدف الوصل أو التثبيت، وإما بشكل مسطحات، أفقية أو منتخذة أشكالا، بهدف التغليف أو الاحتواء أو الارتداء. ولكن المجموعة الأولى (الحبال، الجدائسل) والمسطحات اللدنة التي لا قطب فيها، لا تنضوي تحت عبارة "الأنسجة" التي تشمل "التقشيش" و"الأقشة" و"الشبائك" أو الأقمشة المضفورة. وتتمايز التقنيات الثلاثة بيقاوت لدونة خيوطها أو قشها، وبتنوع الآلات اللازمة لذلك : فالتقشيش يعالج عناصر فيها من الصلاة ما يجعل من المتعدّر غالبا معالجتها باليد، سواء لصنع مسطحات (البساط أو الحصيرة)، أو لإعطائها أشكالا (الأواني) ؛ أمّا الشبائك فتستدعي جمع خيوط ليسنة بواسطة الضغر وبشكل يترك فراغات (الشباك)، وذلك باستخدام جهاز للشة و/ أو أو الدات قسياس ؛ وفي النسيج أخيرا، هناك مجموعتان من الخيوط الليّنة، اللحمة والسدى، تداخلان بواسطة تجهيزات معقدة تقتضيها مهنة الحياكة.

يعبود الفضل إلى ظروف حفظ استثنائية (محيط بالغ الجفاف، أو رطوبة ثابتة، أو أثار مازالت ظاهرة على الصلصال) في جعلنا نتعرف إلى بعض شواهد العصر الحجري الحديث ؛ ولكن الاعتماد على الزراعات الحديثة للعصر الحجري تدفعنا إلى افتراض إمكانية استخدام أقدم لتقنيات التقشيش والشبانك. في مطلق الحالات، تظهر الوثائق الأولى واحدة من الملامح الأساسية التي طبعت تلك الفترة، وهي الانتشار المكاني الواسع الذي يقابلن تحديد زمني لكل النماذج الكبرى، ويستند ذلك كله إلى معرفة نمط ضفر وجدل القش. يبدو هنا أننا أمام حالة نموذجية من التسائل التقني: فليس هناك وسيلة جمع تفترض وجدود أدوات معينة، وبما أن الأدوات المطلوبة كانت مؤمنة منذ آلاف السنين (أصابع ماهدرة ومخرز بسيط) فلقد جاءت أنماط الجدل المعتمدة متوافقة مع المواصفات المطلوبة لكل نوعية استخدام (متانة أو هشاشة، ضفر شديد التداخل أو ذو فتحات، قش قابل التمدد أو ثابت، الخ.).

في مقابل ذلك، لا تخلف تغيرات تداخل الخيوط في الحياكة آثارا كبيرة على النوعية الوظيفية المنتجات، ولكن التفاوت الكبير في ظروف العمل وايقاعه ينتج عن الخيتلاف أنماط النول. وتتدرج هذه الأخيرة بصورة رئيسية ضمن عائلتين كبيرتين لجهة فرز خيوط اللحمة ليمر عبرها السدى.

في العائلة الأولى، وهي الأكثر انتشارا، يتم تحريك قضيب السدى وساعد التباعد بالسيد، وعلى التوالي. ويميز التوجه العام للمهنة بين ثلاثة أنواع لذلك العمل تختلف

باخستلاف المناطق الجغرافية وأنماط الحياة: اطار خشبي تقبل يُنبُت عموديا في المنزل (أو فسنانه) خلال كامل فترة حياكة قطعة قماش كبيرة (أفريقيا الشمالية والشرق الأوسط، نيومكسيكو) ؛ سلسلة تُنبَّت بطولها على الأرض بواسطة أربعة أوتاد، أو تلف على مطاويها خلال التنقلات (الجماعات البدوية ما بين أفريقيا الشمالية وأسيا الوسطى)؛ نول مستحرك لا يُقرَدُ إلا خلال وقت عمل الحائكة، بين نقطة ثابتة ومسند ترتكز إليه (جنوب شرق أسيا وأندونيسيا، أميركا الجنوبية والوسطى).

الثانسية هي عائلة النول التقليدي في أوروبا ومحيط المتوسط، وفي أفريقيا والهند وأسيا الشرقية وصولا إلى اليابان – ولهذا النول في شكله الأبسط قاعدة يُثبّت عليها صقان مسن المسدّات يتداخلان عبر مجموعة من البكرات (أو الرقاصات الصغيرة) والدواسات التسي تؤمّسن، بستحريك الرجلين، الفرز المتعاقب لخيوط السلسلة. وإذا ما تجاوز العدد المسدّنين ليصبح أربعة أو أكثر، يبقى المبدأ نفسه قائما ولكن يتم الحصول على تتوع أكبر مسن الرسوم والألوان بصورة آلية (وليس بعمل الأصابع فقط) ؛ وتدخل على هذه الأنوال الظمة الجاكار أو السحب التي تعطى إمكانيات غير محدودة لرسومات النسيج.

من أجل تبيان المكانة التي تتخذها هذه النشاطات في مختلف المجتمعات البشرية، يمكن القول بانها مستواجدة في كل مكان، وضرورية للتجهيزات الفردية والمنزلية والمنزلية والإنتاجية، والرمزية في أغلب الأحيان، ولكنها تتخذ صورا مختلفة لوجودها في أقطار العسالم، سواء لجهة جنس من يقومون بها وفئتهم الاجتماعية، أو لدرجة تخصصهم والعلاقات التي تستحكم بتوزيع إنتاجهم، في إطار العائلة أو المحلة أو شبكات القربي والتبادل، أو التجارة وعدد الوسطاء الذين تمر عبرهم، إلخ. ثم يتم تجاوز كل ذلك ليجري الحديث عن عملية النسيج من خلفية وضعها ضمن السلسلة العملانية بكاملها مع إبلاء الاهتمام، خارج إطار الإنتاج بحد ذاته، لمراحل الحصول على المواد الأولية وتحضيرها، ولعمليات إنهاء تجهيز المنتجات ووضعها في التصرف، ووضع كل ذلك بين أيدي ولعمليين بمختلف فئاتهم.

يمكسن إذن أن يتم، ضمن مجتمع معين، تقييم انتشار وأنماط تتاقل المعرفة التقنية الخاصة بالأنسجة، بالمواكبة مع تقييم الأهمية الاجتماعية والاقتصادية لتلك النشاطات.

هـ. بالفيه

ANQUETIL I., 1979, La vannerie, Paris, Dessain et Tolra. – DRETTAS G., 1980, La mère et l'outil. Contribution à l'étude sémantique du tissage rural dans la Bulgarie actuelle, Paris, SELAF.- EMERY I.,1980 (1966), The primary structures of fabries, Washington, DC, Textile Museum.- LEROI- GOURHAN A., 1943, Evolution et techniques. L'homme et la matière, Paris, Albin Michel.- MASON O.T., 1902, Aboriginal american basketry, Washington, DC, Smithsonian Institution, Annual Report for 1902.-PELRAS C.,1972, "Contribution à la géographie et à l'ethnologie du métier à tisser en Indonésie", Langues et Techniques, Nature et Société, Paris.- ROTH H.L.,1950, Studies in primitives looms, Halifax, Bankfield Museum.- SEILER – BALDINGER A.,1973, Systematic der textilen Tehniken, Bâle, Pharos.

Emotion

اعتبر علماء الأنتروبولوجيا عموما أن الانفعالات تظهر وكأنها تنتج عن مجال علم المنفس أو كأنها تؤلف فئة أحداث غير متجانسة أو كأنها شيء لا يوصف، وجب انستظار سنوات 1980 لكي تصبح دراسة الانفعالات موضوع بحث حقيقي خصوصا في الولايات المتحدة. وتستثير هذه الدراسة اليوم اهتماما متصاعدا في الأوساط العلمية التي نستطيع تمييز تيارين كبيرين للبحث في داخلها.

يعتببر التيار الأول أن الانفعالات هي عالمية وسابقة للثقافة. توصلت أعمال الأنتروبولوجيا النفسية إلى تحديد بنى عالمية (فرح ومفاجاة وخوف وغضب...) معروفة بأصلها البيولوجي، أي معتبرة كتعابير جسدية حسب الانتماء الدارويني الأكثر نقاء، بينما تتدخل المثقافة فقط في تحديد العوامل المفرزة لهذه الانفعالات وفي قوننة الظواهر الانفعالية. عملت أبحاث بول إيكمن (1980) على إظهار عالمية التعبير الوجهي للانفعالات وعلى تبيان وجود برنامج يمتد على مستوى الجهاز العصبي ليربط بين انفعالات محددة وبين حركات وجهية معينة. ويعتقد إيكمن بأن الأحداث فقط هي التي تشغل هذا البرنامج والنسي يمكن أن تتغير بتغير الثقافات. يعتبر هذا البرنامج من وجهة نظر الأنتروبولوجيا شديد المفارقة لأنه يفرض بيانا بانفعالات يُفترض أنها موجودة عوضا عن اعتبار هذا البيان هدفا للبحث بحد ذاته. كما رفض إيكمن التعمق في در اسة العلاقات بين التأثر الأولسي والإطار الاجتماعي - الثقافي، مما يشكل عائقا أمام أي تدخل للمنهجية الإثنوغرافية.

اندرج التيار الثاني الذي هو أكثر وعدا ضمن تقليد الثقافوية الأميركية، وقد ظهر من خلال ملاحظات ك.غيرتز (1963) عن الانفعالات والتي قام بها بمناسبة دراسة مفهوم الشخص في بالي. أكدت الدراسات الاثنوغرافية التي قامت بها، ضمن هذا التوجّه، ميشال روز السدو (1980) عسن شعب ايلونغوت في الفيليبين، وعدد من مجلة "ايتوس" (Ethos خصـّص للعلاقة بين الانفعالية والإحساس بالذات وقدّم له ر. ليفي (1983)، هدفا أوصل سنة 1986 إلى نشر المقال - البرنامج الذي كتبه ك.لوتز وج.م. وايت، والذي حمل عنوانا يسدل على ولادة " أنتروبولوجيا الانفعالات " التي برهنتها دراسة الأولى من هذين المؤلفين، وهي دراسة قامت بها لدى شعب ايفالوك (1988) في ميكرونيزيا.

أعلنت ك. لوتز الانطلاق من مصطلح غير جوهري للانفعال؛ تلعب الانفعالات بالنسبة لها دورا أساسيا في العلاقات الشخصية وتسمح بتمييز الأخر وقبوله وإقناعه، الخ تنتمي الانفعالات إذن، إلى حد كبير، لميدان الاجتماع والثقافة، فيكون التكلم عنها هو النكلم عن المجتمع والسلطة والسياسة.

ورغم ذلك يعبقى السؤال قائما عن معرفة الكيفية التي يمكن أن تعبر بها لغة الأنتروبولوجيب عن تلك الإنتاجات "الشديدة التعبير" التي هي الانفعالات. في نظر ك.لوته ، يمكن حل هذه المشكلة من خلال وضع المصطلحات اللفظية الخاصة بشعب

الإيفالوك وبالأميركيين بالتوازي ثم مقارنة كيفية اندراجها في وعي الذات وإظهار المعنى في كلمتا الثقافتين من خلال أحداث الحياة اليومية. استنتجت ك. لوتز من خلال دراسة الفاظ شعب الإيفالوك المعتمدة في الانفعالات أنه لا يمكن فصل هذه الأخيرة عن المضمون الاجتماعي والقيم الأخلاقية للمجتمع. يمكن للتيار الثاني أن يتميز بفكرة تفيد بأن الانفعالات لا تملك حقيقة أخرى غير التي يتم إدراكها من قبل الثقافة، وذلك رغم تنوع الأعمال التي تصورها (لوتز وأبو لغد، 1990؛ كرابانزانو، 1994).

في الواقع، تظهر المقاربتان السابقتان – الشمولية والنسبوية – غياب الفكر النقدي عن دراسة ملاءمة مصطلح الانفعال كوسيلة تحليلية تسمح بتمييز الانفعالية عن الانفعالات الثقافية المعتمدة. فلا تتتمي الانفعالات إلى الوقائع البيولوجية (داماسيو، 1995)، ولا تمثل فسي الغرب مجالا مختلفا عن مجالات الإدراك والانعكاسات الأخرى للذاتية إلا في العهد الحديث. لقد تكونت أنتروبولوجيا الانفعالات من خلال أخذها بعين الاعتبار للإنتاج المحدد سابقا ثقافيا وتاريخيا؛ ولقد تم استخدام ذلك كأداة للتحليل دون الاهتمام بإجراء فحص نقدي لمكانتها المعرفية.

#### أ.سوراليس إ.كالونج

CRAPANZANO V., 1994, "Réflexions sur une anthropologie des émotions" Terrain, 22: 109-117.- DAMASIO A., 1995, L'erreur de Descartes. La raison des émotions, Paris, Odile Jacob.- EKMAN P., 1980, The face of man. Expressions of universal emotions in a New Guinea village, New York, Garland STPM Press.-GEERTZ C., 1973, The interpretation of cultures, New York, Basic Books.- LUTZ C., 1988, Unnatural emotions. Everyday sentiments on a Micronesian atoll. Their challenge to Western theory. Chicago, The University of Chicago Press.- LUTZ C. et ABU-LUGHOD C. (ed.), 1980, Languages and the politics of emotion, Cambridge, Cambridge University Press.- LUTZ C. et WHITE G.M., 1986, "The anthropology of emotions", Annual review of anthropology, 15: 405- 436. - ROSALDO M.Z., 1980, Knowledge and passion. Ilongot notions of self and social life. Cambridge, Cambridge University Press.

الله السكيمو) Inuit (Eskimo)

ينحو اسم "إنويت" (الذي يعني: "الكائنات البشرية") إلى الحلول اليوم مكان تسمية "اسكيمو" القديمة التي تعود إلى اللغة الألغونكية ويمكن ترجمتها إما بــ أكل اللحم النيء" أو "المتحدث بلغة غريبة" (مايهو، 1978). ولا يعمل هذا الاسم على منافسة التسميات الذاتية المناطقية.

يــتوزع الإنويــت، الذين يربو عددهم قليلاً عن 100000، بين سيبيريا وغروينلند: 10000 يويــت فـــى منطقة مضيق بيرنغ، 13000 لينوبيات في كوكوتكا (روسيا)، 19000 1000

يوبيك في شمال ووسط الاسكا، 25000 أومارميوت وسيغليت واينوينايت وانويت في منطقة القطب الكندية، 50000 كالاليت واينوهويت وتونومييت في غروينلند (يتمتعون بحكم ذاتي داخلي منذ 1979، أو يتبعون الدانمارك في بعض المناطق).

عبر أجداد الإنويت مضيق بيرنغ منذ 8000 سنة واستوطنوا شمال أميركا الشمالية (دوموند، 1987). تتتمي لغة إنويت إلى عائلة أسكيمو – أليوت التي تعود إلى مجموعة اللغات الأسيوية القديمة. وقد أعيد إحياء الأليوتية اليوم بعد أن تعرضت لتهديد كبير في الجيزر الأليوتية (برغسلاند، 1979) فهناك عدد صغير من الناطقين بها يقيمون في جزر الكوماندور (روسيا). أما جذع الأسكيمو المنشق عن الأليوت منذ 3000 سنة، فهو ينقسم السي فرعين: اليوبيك (كوكوتكا، جزيرة سان لوران، وسط ألاسكا) والإينوبياك أو "استمرارية الإنويت" (شمال ألاسكا، كندا، غروينلند). ويتحدث حوالي 75% من الإنويت بلغاتهم الخاصة.

أقام الإنويات، الذين هم بدو ملتقطون وصيادو بر وبحر، على امتداد الشواطئ القطبية (فقسة، فيل البحر، حفش، حيتان) وفي الأراضي الداخلية (رنة، جواميس، أسماك)، وكان اقتصاد سكان الشواطئ أقل هشاشة من اقتصاد سكان البر. وفي الحالتين كانوا يستوزعون على جماعات قليلة العدد تتجمع أو تتبعثر تبعا للفصول ولتحركات الطرائد. ورغم إقامتهم في نفس المواقع وعلى امتداد أجيال عديدة، فلم تتميز مساكنهم يومسا بما يدل على إطار إقامة دائمة: لم تكن الجماعة تستحوذ على مناطق الصيد، ولكن استغلال الموارد المحلية كان يخضع لحق استثمار. ولم يكن الإنويت يخزنون المواد الاستهلاكية، باستثناء جماعات شمال ألاسكا التي تعيش على صيد الحيتان وتمارس التخزين، وهي الأوفر غنى والأشد استقرارا بين جيرانها.

لفـت نظـر الأنتروبولوجيين لدى الإنويت طواعية تتظيمهم الاجتماعي، وأهمية الدور الذي تتمتع به الجماعة كمرجعية لنشاطات الصيد والقنص، وغياب منظومة السلطة الواضحة؛ فالسلطة تقوم أساسًا على تفاهمات وتسويات ولا تتنقل بالوراثة بل ترتكز على الوضع الاجتماعي(زعيم العائلة، البكر) والقدرات الذاتية (معرفة البيئة الطبيعية، المهارة فيي الصيد)، وعلى شهرة الشامان - "انغاكوك" - الذي يمكن أن يكون زعيما، أو أن تَقَــتْرن ســلطته بسلطة الزعيم. ولقد كانت سلطة زعيم الجماعة قوية ولكن دون مستوى سلطة الشامان الذي كان تأثيره يمتد ليشمل منطقة بكاملها في بعض الأحيان. ذلك أن الشمامان يعتمبر وسيطا ببن عالم الواقع وعالم الغيب مما يجعله جديرا بالاحترام ومثيرا للخسوف. ورغم ذلك كان العزل، أو حتى القتل، يمثل عقاب استغلال السلطة أو الاستنثار بالغلال وعدم توزيعها. ولم تكن معطيات السلطة والتعاون في استثمار المحيط الطبيعي منفصلة عن علاقات القرابة، وهي لم نزل كذلك (داماس، 1963؛ ونزل، 1981). هكذا تبدو القرابة كشبكة علاقات مرنة ومنفتحة، سواء كانت قرابة حقيقية (قرابة عصب أو نسبب، أزواج يمارسون تبادل الزوجات)، أو وهمية (اعتماد اسم واحد، تبني). واعتمادا علــــى روابط القربي يتم تعريف الأوضاع والأدوار والمهمات الاجتماعية، وتفسير هيكلية التعاضد والتكافل التي يتم من خلالها تفعيل علاقات السيادة والتبعية، والاحترام والتجنب، والعلاقات العاطفية، السخ. لقد تسم، انطلاقًا من أعمال ل. هـ. مورغان (1871) وج.ب. موردوك (1949)، تحديد نمط علاقة قرابة يدعى الاسكيمو": تستخدم كلمة وحيدة للدلالــة على أبناء الأعمام والأخوال، وكلمة أخرى للدلالة على الأخوات. ولكن دراسات جديدة قد أظهرت عدم وجود نظام تسمية واحد، بل أنظمة عديدة.

يعتقد فكر الإنويت الديني، ذو الأساس الشاماني، بوجود روح لدى الكائنات الحية (بشر وحيوانات) والعناصر الطبيعية. وكانت مهمة الشامان تتمثل في الحفاظ على تناغم العالم الدي قد تؤدي إهانة روح إلى اختلاله. وكان يسهر على احترام قواعد صارمة تتبيح لمختلف الأرواح بأن تشارك، عبر عمليات التقمص، في دورة الحياة المتواصلة. وبعد أن يكون الشامان قد اكتسب قدراته من سلسلة طويلة من عمليات المسارة، وأمن دعم روح حليفة له، فإنه يستطيع شفاء الأمراض وتحديد مكان الطرائد وتهدئة العواصف والسفر في العوالم الأرضية والبحرية والسماوية حيث يلتقي بالقدرات الساهرة على الطرائد. منذ القرن الثامن عشر (وسط ألاسكا وغروينلند)، ومطلع القرن العشرين (كندا)، الحيانة التوليدية مكانها تدريجيا للمسيحية، وخاصة للبروتستانتية.

كان الإنويت مادة للعديد من الدراسات: في نهاية القرن التاسع عشر أبحاث ف. بــواس وج. ف. هولــم وج. موردوك ول. تورنر؛ وفي القرن العشرين أبحاث ف. ج. بوغوراز وإ. و. هاوكس وإ. هوتغيلا و و. تالبيتزر، وخاصة ك. راسموسن الذي شكلت بعثسته الخامسة السي توليه محطة تاريخية (1921-1924). جاءت بعد ذلك أعمال ج. غسابوس وجينسيس و لانتيس. وتميزت سنوات 1950- 1960 بتأملات في قضايا الاحتكاك الثقافــــي (باليكســـين هونـــيغمان، هيوز، فان ستون). وشهدت أعوام 1970–1980 تطور دراسات تهتم بالوعى الإثنى (كلايفن) والفكر الرمزي (سالادان دانغلور) والبيئة البشرية (فسريمان، لومسوال، ونزل) والفن (غرابرن) واللسانيات (دورايس، فورتسكيو، كراوس، منفوتسيكوف، ريتشل) والسيميولوجيا (كوليس) والألسنية الاثنية (تبريان) وعلم النفس الاثنسي (هيسبلر) والعلاقات الفردية والتربية الاجتماعية للطفل (بريغز). كما يجدر ذكر أبحسات قام بها الإنويت أنفسهم في ألاسكا وكندا وغروينلند : كتب تطبيقية، مواد تربوية، أبحاث موظفة في ميدان المطالبات العقارية، ملفات عن المعارف التراثية (الطب الإثنوي، التاريخ الإثنوي)، مشاريع قواميس ومعاجم. ولقد كان لتلك الدراسات أثرها على الأبحاث الأساسية: ليس بالأمر النَّادر أن يولمي الأنتروبولوجيون اهتماما متميزًا بالتحقيقات التي تتم بطلب من الإنويت أو بالتعاون معهم. والإنويت من جهتهم يركزون جهودهم على دراسة الوضع الحالمي وإرهاصمات المستقبل: حقهم في الاحتفاظ بمناطقهم والوسائل اللازمة للحفاظ على التوازن البيئي الهش في وجه هجمة استثمار الموارد المخزونة في الأرض ومشاريع الطاقة المائية - الكهربائية.

السيوم، اصبح الإنويت يعيشون في قرى وأصبحوا، بعد تسارع احتكاكهم بالغرب السنداء مسن 1950، يطالبون بأن يكون لهم حكومات محلية ذاتية الاستقلال (هناك سابقة موجودة في غروينلند). في كندا، تم الاعتراف بمقاطعة للإنويت عام 2000. كما أن قيام علاقات منتظمة نشأت حديثا بين جماعات الإنويت (مؤتمر الإنويت القطبي) أخذ يسهل تأطير وتكامل حركتها.

م. تيريان

BOAS F., F., 1901-1907, The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay, New York, American Museum of Natural History.- BRIGGS J., 1970, Never in Anger:

Portrait of an Eskimo Family, Cambridge, Harvard University Press. - Damas d. (ed.), 1984, Handbook of North American Indians, vol. 5, Artic, Washington, DC, Smithsonian Institution; 1963. Ighalingmina Kinship and Local Groupings: A Structural Approach, Ottawa, National Museum of Canada. - DORAIS L.J., 1978, Lexique analytique du vocabulaire inuit moderne au Québec - Labrador, Québec, Presses de l'Université de Laval.- DUMOND D.E., 1987, " A Reexamination of Eskimo- Aleut Prehistory", American Anthropologist, (1): 32- 56.- FREEMAN M.M.R. (ED.), Inuit Land Use and Occupancy Study, Ottawa, Department of Indian and Northern Affairs.- HEINRICH A.C., 1970, "Linguistic Errors and the Formulation of the Concept "Eskimo Type Kinship", Conference on Eskimo Linguistics, Chicago, 5-7 June.- LE MOUEL J.F., 1978, "Ceux des mouettes", Les Eskimos naujámiut (Groenland- Ouest), documents d'écologie humaine, Paris, Institut d'Ethnologie.- MAILHOT J., 1978, "L'Etymologie de "Esquimau" revue et corrigée", Etudes/ Inuit/ Studies: 59-69. - (Avec H. Beuchat) MAUSS M., 1904-1905, "Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos, étude de morphologie sociale". L'Année sociologique, IX: 39-132. - RASMUSSEN K., 1929. Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, Copenhague, Report of the Fifth Thule Expedition 1921- 1924, vol. VII (I).- SALADIN D'ANGLURE B., 1986, " Du Fœtus au chamane: la construction du " troisième sexe", Etudes/ Inuit / Studies, 10 (1-2): 25- 113. - SPENCER R.F., 1050, The North Alaskan Eskimo: A Study in Ecology and Society, Washington, DC, Smithsonian Institution.- THALBITZER W., 1941, Ammassalik Eskimo. Contributions to the Ethnology of the Esat Greenland Natives, Copenhague, Meddelelser om Gronland.- THERRIEN M., 1987. et Bordeaux, Presses Le Corps inuit (Québec arctique), Paris, SELAF Universitaires de Bordeaux.- WENZEL G.W., 1981, Clyde Inuit Adaptation and Ecology: the Organization of Subsistence, Ottawa, National Museum of Man, Mercury Series, Ethnology Service, Paper 77.- WILLMOTT W.E., 1960, " The Flexibility of Eskimo Social Organization", Anthropologica, n.s. 2 (1): 48-59.

أوروبا

لسم تحسظ أوروبا بحيّز مشابه لذاك الذي احتلته في البحث الأنتروبولوجي سائر المسناطق الكسبرى في العالم. فإنّ الدراسات الأوروبية لا تملك نفس وضعية الإثنولوجيا الإسستفراقية مثلا، أو حتى الدراسات التهنيدية. ورغم غزارة الأعمال المكرّسة لأوروبا، فأنهسا لم تزل تظهر حتى فترة قريبة العهد كخليط من أبحاث ميدانية استوحت من مختلف الأصعدة: الفولكاوري، السوسيولوجي، التاريخي، الجغرافي، الألسني، إلخ.

# الثولوجيا وأنتروبولوجيا أوروبا

هناك أسباب عديدة تعلل هذه الحالة الخاصة بالدراسات الأوروبية. بعضها يتعلق بتكويسن وتطور علوم الإنسان، وضمنها الأنتروبولوجيا. فلم تنل الإثنولوجيا من التاريخ والمجغر افيا والسوسيولوجيا والألسنية وحتى الفلسفة، التي تشكلت كعلوم منذ عهد قديم، إلا حسيزا مؤسساتيا ضيقا، كما كانت هي نفسها مكرسة لدراسة المجتمعات غير الأوروبية أكثر من دراسة المجتمعات التي شهدت ولادتها.

زيادة على ذلك، انطبعت هذه الإثنولوجيا الأوروبية المتأخرة بتعدّد مفرط للتقاليد العلمية والمعرفية والأكاديمية. ويتجلى هذا الطابع البارز على مستوى الحقل النظري خاصة. إذ ينظم بعض من العبارات الأساسية لهذا العلم تشكيلات دلالية تختلف من بلا لأخر، كما يتبين من مسألة العقدة التي تشكلها مفاهيم الشعب والأمة والإثنية. كذلك يتفاوت المعطي للأبحاث عن أوروبا بنسب كبيرة : يكفي مثلا أن نقارن بهذا الخصوص المكانية التي تعترف بها الجامعة الألمانية لـ علم الشعب مع الوضع الهامشي للفولكلور في فرنسا. أخيرا، أقامت الإثنولوجيا الأوروبية مع الإثنولوجيا "الأجنبية" علاقات مختلفة حسب العصور، وبالأخص حسب البلدان. ويظهر التناقض بوضوح على وجه الخصوص حسبما نكون في صدد دول تواجه مسألة القوميات (كالإتحاد السوفياتي سابقا) أو المشكلة الاستعمارية (فرنسا، بريطانيا العظمي، هولندا، الخ.) كما أنّ التعارض بين "متحضرين" والذي نتجت عنه ولادة الإثنولوجيا، يجد مثيله في الإثنولوجيا الأوروبية في التعارض بين "علمي" و"شعبي" الذي يندرج في صلب الاعمال التي يقوم بها عدد كبير من التعارض بين "علمي" و"شعبي" الذي يندرج في صلب الاعمال التي يقوم بها عدد كبير من مدارس الفولكلور والإثنولوجيا الوطنية.

الِــــى التَّاخَر التَّاريخي والتَّنوَّع العلمي، تضاف أسباب أخرى تتعلق بتاريخ أوروبا نفسه، بالتعدّدية الثقافية التي تُعلب عليها، وبالتصورات المتباينة عن واقعها الإثني وأسباب الاهتمام بعد. فالظهور المبكر لدول قومية تميزت بوجود مجموعات إثنية وثقافات تارة مهيمــنة وتـــارهُ أقلــية قد أدّى في وقت مبكر جدًا إلى تخصيص إثنولوجيا أوروبا، كما تاريخها، بوظميفة سياسية لتشريع النظام القائم، أو لمعارضته. ثم أضيف إلى ثقل الإيدبولوجيات المختلفة ثقل التحريض السياسي، لا سيّما في إطار الأنظمة الاستبدادية والشمولية. وقد أجريت أبحاث عديدة بهدف تشكيل أو ابطال مطالبات إثنية، وإقامة طبقةٍ اجتماعية كعامل حصري للإبداع الثقافي. وبشكل أكثر عمومية، لطالما حمل التأثير الذي مارسته بعض التيارات الفكرية التنولوجيّي أوروبا على تأويل الاختلافات الثقافية بعبارات التراتبية. هكذا استطاعت دراسة الأعراق أن تمثل في أوروبا نموذجا لدراسة الثقافات (بسيدو، 1912). ثم في عهد أقرب، ظهر ميل نحو الإرساء العلمي لتفوق أو دونية بعض الجماعات الثقافية أو "البيولوجية" (غيرنوت، 1987). وخيارج توجهات الرحالة الإثنوغرافيين قديما، ومنذ عهد أقرب، ممثلي بعض المدارس المهتمة باللهجات أكثر من اهتمامها بالإثنو غرافيا، مثل مدرسة "ثقافة ومعرفة" الجرمانوفونية في الثلاثينيات، قام عدد قلسيل من الإثنولوجيين بابحاث خارج موطنهم الأصلي، وهذا ما جعل قابليّة التسرّب بين إثنولوجيا أوروبا والإيديولوجيا تتفاقم، وإن لم نقل تشكل سمتها الخاصة.

هكذا اتحدت تلك العوامل من أجل تأخير ظهور التولوجيا الأوروبا، وإعاقة توحيدها النسبي على الأقل. من جهة أخرى، يفسر تاريخ الانتروبولوجيا، بالمعنى الحديث والمختص لهذه العبارة فيما بعد، أن أوروبا لا تزال فكرة جديدة في هذا العلم، أو تكاد تكون كذلك. ذلك أن المشروع الانتروبولوجي، الذي ولد في أوروبا، كان يميل إلى اعتبار أن البشر الأجانب لا يتمتعون بنفس شكل المعرفة الذي يتسم به العالم المدعو متحضرا. فلطالما اعتبر أن المشروع الانتروبولوجي، مع ركيزته الإثنوغرافية، هو في الجوهر غير مهياً لمعرفة مجتمعات القارة الأوروبية وثقافاتها، باستثناء بقايا محلية لمؤسسات قديمة أو خصوصيّات إثنية يهددها تأثير الدول الأمم وأنماط الحضارات التي تنشرها. وبالرغم من الفقد الشديد الذي تعرضت له الاساسات النظرية لهذا الاعتقاد، لا سيّما في الولايات

المتحدّة، فإنه لم يتبدّد مع انطلاق الأبحاث الأولى عن أوروبا والتي تنتمي بوضوح إلى مناهج الفكر والبحث الميداني للأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية.

ارتسمت ملامح الحركة بعيد الحرب العالمية الثانية ثم از دادت بفضل اهتمام الإثنولوجيين الأنكلوسكسون، الأميركيين غالبا، بالثقافات الأوروبية. كان لمجتمعات شواطئ المتوسِّط، من شبه جزيرة إيبيريا إلى البلقان، الحصَّة الأكبر من الدر اسات، لكننا نذكر أيضًا منذ تلك الحقبة أبحاثًا أجريت في الجزر البريطانية وفرنسا والنروج وسويسرا، وكذلك في مجتمعات عديدة من أوروبا الشرقية (أوربا وثقافاتها، 1963 ؛ ثيودواراتوس، 1969 ؛ نيكسدورف وهوزشيلد، 1982). تشهد هذه الأعمال، بشكل خاص في فرنسا، على قطبيعة مسع السنراث الفكسرى الموروث عن الإثنولوجيات الوطنية والأبحاث الميدانية للفولكلوريين، باعتمادها بشكل عام نموذج الإثنولوجيات الاستعمارية الميول (ج. ســتوكينغ). وهي تتخذ في غالبيتها شكل در اسات أحادية محلية، ولم تتجه إلى التنوع وتناول مظاهر مؤسساتية، سياسية وثقافية، للمجتمع الحديث على صعيد واسع إلا منذ فترة قريبة العهد. قليلون هم الإنتولوجيون الذين حاولوا إعداد ملخصات إقليمية، على غرار ج. دايفيس عن البحر المتوسط (1977)، أو إجراء أبحاث مقارنة قد تتسع أحيانا ؛ يستثنى من ذلك بعض الدراسات التي أقيمت، في المدى المتوسطى على الأخص، عن ظواهر مثل الشرف (بيريستياني، 1965)، الممارسات العائلية للعنف، كجر ائم الشرف أو الثار (بلك -ميشــو، 1975 ؛ بوهم، 1984)، أو حتى التنظيم العائلي (بيريستياني، 1976)، إلا أنّ هذه الأعمال تتجاوز بوضوح المجال الأوروبي لكي تشمل الضَّقة الأخري للبحر المتوسَّط.

لسم تشكل التولوجيا أوروبا اليوم تنظيما علميا مستقلا ولا تخصيصا أنتروبولجيا مؤكد الشرعية، ولكنها رسمت ملامح بداياتها. إلا أنها تقدّم عن القارة صورة قلما تكون وفية للوجه الحقيقي لأوروبا. كان السواد الأعظم للدراسات الأحادية الإثنولوجية يتركز حتى فترة قريبة العهد على الطوائف القروية الفلاحية ؛ وكان يفضل بشكل عام الجنوب على السهول، والبلدان المنعلقة التي تعتمد زراعات صغيرة أو شيوع تربية المواشي على المناطق المنفتحة والصناعية. ولقد فضلت الأعمال في دراسة المجتمعات المحلبة من جهة السمات التي تؤشر إلى ماضيها أو خصائصها أو استقلاليتها النسبية (أو المزعومة)، ومن جهة لخرى ميادين الوقائع (القرابة، الانظمة الرمزية، الخرى، النسبية (أو المزعومة)، ومن جهة لخرى ميادين الوقائع (القرابة، الانظمة الرمزية، الخرى، أن أوروب الانترولوجيين هي غير أوروبا التصنيع والتنظيم المدني وتغيّرات الدولة وتحولها السي البيروقراطية، والتنقل الجغرافي، والصراعات الطبقية أو مختلف أشكال وتحولها السياسي، مثل الزبائنية كمواضيع بحث التولوجي إلا عن طريق مؤسسات "وسائطية" (إ. وولف)، مثل الزبائنية في المجال السياسي.

مع ذلك، سبّب التطور في علم أنتروبولوجيا متيقظة إلى مشاكل العالم المدني والصناعي تحوّلاً تدريجياً في ميادين البحث التطبيقي في أوروبا. فمنذ بضع سنوات، عكفت الأبحاث الأوروبوية على وصف بعض مظاهر أواليّات التنظيم المدني والتصنيع التبي بدّلت بعمق أوروبا الأرياف. غير أنّ هذا التيّار الذي أعدّ الكثير من نماذجه في

الولايات المتحدّة لا ينطلق فقط من تأمّل خاص عن أوروبا، بل وأكثر، من الطموح الذي تغدّيه الأنتروبولوجيا عامّة في تحليل وفهم الأشكال الحديثة للمجتمع والثقافة.

## الإطارات الفكرية والمؤسساتية

لا تزال مسألة شرعبة التولوجيا أوروبوية مطروحة اذن. يُظهر مجال المجتمعات والمثقافات الأوروبية وراء خطوط انشقاقاته الكثيرة، لكن عبرها أيضا، وحدة اجمالية مشابهة لوحدة أفريقيا السوداء مثلا، إلا أنه لا يُعْرف كاطار مرجعي ملائم. وكأن دراسة مجستمعات ذات قاعدة سكانية قوية، خاضعة لمبادئ تنظيمية متفاوتة النسبة، ومتفرعة من تساريخ طويل محفوظ كما ينبغي، تستمر في بعثرة الأبحاث والمدارس. تختلف الظواهر التسي يفضلها التحليل من بلد لأخر، إذ لم يعد هناك توافق على الشرعية المعرفية للبحث عسنها ولا على أنماط التعليل المنسوبة إليها. وتشبه الأبحاث فسيفساء أعمال يصعب فك رموز رسمها الإجمالي، لو فرضنا أنه موجود ولم يظهر إلا مؤخرا توحيد استثنائي للإشكاليات نشا بشكل خاص من انتشار تيارات الفكر الأنتروبولوجي وبعض النماذج النظرية والمنهجية الهامة لهذا العلم.

في الواقع، لا يوجد أيّ إطار فكري، ولا حتى مؤسّساتي يتيح للدراسات الأوروبية تبيّن موضوع بحيثها بصبورة شاملة. فمن غيير الممكن صياغة مسألة الوجود الأنتروبولوجي للقارة الأوروبية بعبارات الحيز الثقافي الذي، رغم الحيوية الظاهرة التي تضفيها علميه الأطالس الإثنوغرافية العديدة، لا يزال يعتبر فكرة قديمة من وجهة نظر منهجية برتكز تداولها هنا أكثر منه في أيّ موضع أخر على مقولات نظرية غير مؤكدة (ثقافويــة، انتشــارية) وعلى اقامة ترابطات اعتباطية، بل تبسيطية، بين مختلف مظاهر الواقسع. از دادت الصعوبة كذلك بفعل التطور الحاضر لمقاربة مقتبسة عن الأنتروبولوجيا الاجتماعية تميل إلى التخلى عن التوزيع المكانى للوقائع الثقافية. ولم يكن عرضيًا بقاء تقليد الخرانط الإثنية متواصلًا في بلدان أوروبا الشمالية والوسطى والشرقية، بينما كان يختفي تباعا في بلدان الغرب والجنوب. فغالبا ما كان هذا التراث يجتهد في إدراك منطقسيّات منهجية وبنى نظامية على صعيد محصور. كما أسفر الاهتمام بإسناد الأعمال بمجملها إلى إشكاليّات الأنتروبولوجيا العامّة، والمجال الضيق لوحدات المراقبة، واحترام الحدود الوطنية، ومسالة اللغات، عن منع تطور مسيرة المنهج المقارن داخل التيارُ الأوروبوي (فريمان، 1973). في المحصّلة، يستغاوت تبعشر الأعمال المتعلقة بالأنتروبولوجيا الاجتماعية في مبائله، ولكنه يتساوى في نتائجه مع تلك التي تتصف بها الإثنولوجيات الوطنية والأبحاث الميدانية الفولكلورية. إنّ الأبحاث، على صعيد أوروبا برمتها أو إحدى مناطقها أو مساحاتها الألسنية، عن بنى خاصة يمكن أن تؤسس "تباعداتها المخــتلفة" - التي يري ك. ليفي - ستروس أنها هي المواضيع الحقيقية للأنتروبولوجيا -لأنتروبولوجــيا أوروبية لا تزال نادرة جدًا، وإن تكن شرعية وواعدة. نذكر هنا، من بين بعض الاستثناءات، الأبحاث التي أجريت عام 1986 عن مؤسسه البيت في البيرينيه.

من المستحيل على ما يبدو ربط المعطيات المحددة التي جاءت بها أعمال الإثنولوجيين بالمحاولات العديدة لترتيب التنوع الأوروبي التي جرت خارج نطاق هذا العلم وحسب معايير غير متجانسة في ما بينها. فلا تتناسب التقطيعات التجريبية القليلة التسي يقترحها الإثنولوجيون (أرنسبرغ، 1963 مثلاً) إلا عشوائيا مع خرائط أوروبا التي

يمكن أن ترسم بحسب المعايير الجغرافية أو توزيع عناصر الثقافة المادية أو العائلات الأسنية أو الحيرات الدينية الكبرى أو حتى المجموعات التاريخية التي تمتاز حدودها بالغموض والتغيير، بحيث تأتي حاملة للأثار المتراكمة للأحداث الكبرى في الماضي الأوروبي، ولا تتطابق هذه التقطيعات أيضا مع خريطة المرتكزات "الإثنية" التي تنسب اللهي أوهام "تتبع الأجداد" (ج. جيبل)، حتى وإن استندت اليها أحيانا. كما أنها لا تتطابق بالمطلق مع حقيقية ملائمة. فما من أحد يستطيع اليوم ادعاء كتابة "دليل" عن الثقافات الأوروبية معادل ل"كتب الجيب" في الأنتروبولوجيا الأميركية الشمالية.

ولكن الإطار المؤسساتي للبحث موحد رغم ذلك. فهناك عنصر مشترك للدراسات المسنجزة التي جرت في مختلف البلدان يشكل صلة الوصل بين البحث الإثنولوجي الفعلي والتصسنيف المتحفي الميداني في أشكاله التقليدية (متاحف وطنية، إقليمية، مناطقية، إلخ.) والسياسات الشقافية: والحديثة (مستاحف بيئية، مراكز للشقافة العلمية والتقنية، إلخ.) والسياسات الشقافية: سياسسة الإرث الإثنولوجي في فرنسا، والثروات الشقافية في إيطاليا، والميراث الشقافي فسي بريطانسيا العظمسي، وتعكس إقامة هذا الرابط الاهتمام الشديد بالحفاظ على ظواهر تقليدية تسير نحو الزوال (أشكال الحياة الاجتماعية والشقافية والمادية) وتجدر بالضرورة دراسستها وحمايستها قدر المستطاع، قد تكون هذه هي الخلفية التي تجعل العظمة القديمة للفولكلور أكثر ديمومة في إثنولوجيا أوروبا.

أما المدارس الإثنولوجية الأوروبية فهي ضعيفة التنظيم نظرا إلى الصراعات الدولسية والانقسامات السياسية. لقد أنشئت "الوكالة الدولية للفنون الشعبية" بعيد الحرب العالمية الأولى، وأعقبتها "الجمعية الدولية للإثنولوجيا والفولكلور" بعد ثلاثين عاما محددة لنفسها مهمة دراسة ثقافة الشعوب الأوروبية والجماعات المتحدرة منها. وإن مركز أمانتها العامسة هو حاليًا في ستوكيولم، في معهد "فور فولليفيسكورفنغ" الذي هو مكان يعبر عن سيطرة التسيارات الخاصة بالثنولوجيا أوروبيا الشمالية. ولكن هذه "الجمعية الدولية للإثنولوجيا والفولكلور" تشكل إطارا لنشاط منتظم نوعا ما تقوم به لجان مختصة تكرس نفسيا سباعا لدراسة الخرائط الإثنية، والآلات الزراعية، والأدب الشفاهي والحكايات الشعبية، وثقافة جبال الكربات وبلاد البلقان، وأخيرا الهندسة الريفية.

إن المنشورات والمواد الوثائقية في التولوجيا أوروبا هي قليلة جدًا. التولوجيا أوروبا هي قليلة جدًا. التولوجيا أوروبا هي نشرة دورية أنشلت عام 1967 في باريس، بمبادرة من ج. دو روهان تشيرماك الذي استوحى من السويدي س. الريكسون الذي كان يحاول منذ 1937 في مجلته "الإثنولوجيا الإقليمية الأوروبية" أن يحدد غائبات التولوجيا عن أوروبا. وتصدر التنولوجيا أوروبا حاليا في الدانمارك، بإشراف ب. ستوكلوند، وتشبهها منشورتان على الصعيد الببليوغرافي : تبيليوغرافيا الفنون والتقاليد الشعبية" التي تصدر منذ 1948 والتي يقوم بستحريرها ج. ر. داو في قسم اللغات الأجنبية والأداب (جامعة أيوا في الولايات المستحدة) والمجلدة الببليوغرافية ديموس (Demos) التي نشرت في برلين (أيام ألمانيا الشرقية) والتي تستعرض منشورات البلان الشرقية. ونذكر من بين المنشورات المختصة أموسوعة الحكايات" التي تصدر منذ 1978 بإشراف ك. رانك و هد. بوزنجر خصوصا،

ANDERSON R.T., 1971, Traditional Europe. A study in anthropology and history, Belmont, Wadsworth Publishing Company. - ARENSBERG C.M., 1963, "The Old – World Peiples: the place of European cultures in World ethnography", Anthropological Quarterly 36 (III), Europe and its culture: 75- 100. - BEDDOE J.,1912 (1985), Anthropological History of Europe; Washington, DC, The Cliveden Press. -BOISSEVAIN J., 1975, "Towards a Social Anthropology of Europe", in J. et J.FRIEDL (eds), Beyond the Community, Amsterdam, Department of Educational Science of the Netherlands.- BROMBERGER C. et al., 1982- 1983, "L'ethnocartographie en Europe: coups d'oeil retrospectives et ouvertes", Technologies , idéologies, pratiques L'ethnocartographie en Europe: 15-41. - CHIVA 1. et JEGGLE U.(éd.), 1987, Ethnologies en miroir: La France et les pays de langue allemande, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme et Mission du patrimoine ethnologique.-CUISENIER J. (ed.) . Europe as a cultural area, La Haye-Paris- New York, Mouton, - DAVIS J., 1977, People of the Mediterranean. An Essay in Comparative Social Anthropology, Londres, Routledge et Kegan Paul.- FREEMAN S.T., "Introduction", American Anthropologist, Studies in Rural European social organization.- GERNDT H. (ed.), 1987, Volkskunde und Nazional- Sozialismus, Munich, Munchner Vereinizung für Volkskunde.- MAGET M., 1968, "Problèmes d'ethnographie européenne ", in J. POIRIER (éd.), Ethnologie générale, Paris, Gallimard.- NIXDORF H. et HAUSCHILD T. (eds), 1982, Europaïsche Ethnologie, Berlin, Dietrich Reimer Verlag. - 1986, Pireneos (Los), Estudios de anthropologic e Historia, Madrid, Casa de Velasquez.- THEODORATUS R.J., 1979, Europe: A Selected Ethnographic Bibliography, New Haven, Human Relations Area Files.

#### Europe atlantique

أوروبا الأطلسية

تضم الواجهمة الأطلسية لأوروبا، من الجزر البريطانية إلى غرب شبه جزيرة البيريا، بشكل خاص مجموعتين تقافيتين متباينتين بالقياس إلى الثقافات السائدة التي تحيط بهما: من جهة بلاد البالك، ومن الأخرى عناصر رسوبية من أوروبا السلتية القديمة: ايرلندا، سكوتلندا، بلاد الغال، كورنواي البريطانية وبريتانيا الفرنسية.

هناك مجموعة نصوص قضائية من القرون الوسطى الإيرلندية والغالية القديمة قد القست الضوء على السمات الرئيسية للتنظيم الاجتماعي القديم. ونجد فيها بشكل خاص عرضا لأنظمة القرابة، أي وحدة القرابة التي تجمع كل أحفاد جد مشترك في النسب الأبوي على عمق سلالي من أربعة أجيال. في هذا الإطار الإجمالي، كانت الوضعية الشخصية، وملكية الأرض وعدد كبير من الحقوق والواجبات تنقل عبر ذرية السلالة. وتستواجد هدذه العناصر التنظيمية بشكل متماثل نوعا ما في إيرلندا وبلاد الغال مظهرة سمات مشتركة مع السنظام الإقطاعي الأنكلوسكسوني المبني على العائلة الموسعة (تشارلز - إدوار دز، 1972؛ هاول، 1976؛ غودي، 1983) إن وجود روابط قرابة تظهر اجتماعيا في نسب الأقارب وعلى عمق أربعة أجيال قد ميز بشكل مستديم اصطلاحات القرابة الساتية، فقد قاومت عدة قرون من الاستعمار البريطاني في إيرلندا، وإن بشكل القرابة المرابة الساتية، فقد قاومت عدة قرون من الاستعمار البريطاني في إيرلندا، وإن بشكل

متغيّر قليلاً. والواقع أثنا لا نزال نجد حتى القرن العشرين نظام استثمار للأراضي يسمّى "روندال"، مؤسسًا على العائلة المتوسّعة مع إعادة توزيع للحصص على كل جيل (كريسويل، 1969؛ فوكس، 1978).

سببت المجاعبة الكبرى عام 1845 - 1846 زوال نظام "الروندال" من المجتمع الريفي الإيرلندي، وتأخير سن الزواج وكذلك ظهور اعتماد الوريث الوحيد مكان نمط المساواة القديم لانتقال الميراث. وقد واكب هذه التحولات انتشار العزوبة وفيض هائل من الهجرات (أرنسبرغ، 1968 ؛ كريسويل، المصدر المذكور).

مسيّز ج. ك. هومسانس (1975) فسي كتابه عن المجتمعات الريفية الإنكليزية في القسرون الوسطى نموذجين كبيرين للبنى الزراعية وإشغال المكان. يجمع النموذج الأول (المسمّى "مناطق الغابات") الحقول المسيّجة الصغيرة المساحة والسكن الموزع على غرار الأحسراج الفرنسسية. ويجمع النموذج الثاني (المسمّى "تشامبيون") الزراعات في الحقول المفستوحة والسكن المكثف. وكان نظام الإرث المتساوي يسود في مناطق النموذج الأول، فيما كانت مؤسسة الوريث الوحيد هي القانون السائد في مناطق النموذج الثاني.

لقد فضل التاريخ الاجتماعي الإنكليزي دراسة تحولات الاقتصاد المرتبطة بظهور السثورة الصناعية. وكان أبرز هذه التحولات تعميم زراعة تمارس في حقول مستجة واسعة، مما أدى إلى تحويل الفلاحين إلى بروليتاريا وإلى حضرنة الأرياف. نتجت عن ذلك ضعوطات اقتصادية وسكانية ساهمت في نجاح الإصلاح وفي ثورة الطهريين في القرن السابع عشر.

في بريطانسيا، تواجدت معا أنظمة مختلفة لملكية الأراضي منذ نهاية النظام الإقطاعي، يرتبط كل منها بنموذج خاص لإيجار المزرعة وبنمط خاص لانتقال الإرث. وأوضحت الأعمال الإثنوغرافية وجود استراتيجيات زواج مرتكزة على "إعادة التسلسل" السلالي داخل مجموعات عائلية مستقرة. كان لهذه الإستراتيجيات الأثرفي الحفاظ على هوية جماعات القرابة المحلية وإتاحة المجال أمامها لإثبات نفسها كركائز "سلالية" ذات مصالح اقتصادية وسياسية خاصة (بورغيير، 1975؛ سيغالن، 1985). كان الزواج العنصر الأبرز لهوية القرابة هذه كما تشهد الأهمية الاجتماعية والطقوسية التي كان يتسم

كثـيرة هـي النصوص العائدة إلى القرون الوسطى مثل "قصائد أولستر" وملاحم فينـيان وملحمـة "مابينوجيون" (۱) الغالية، التي تفتح نافذة على التراث الأسطوري القديم لأوروبـا الأطلسـية. وهي تنوّه بوجود عناصر ما قبل مسيحيّة وكذلك سمات ثقافة ماديّة تعود إلى العصر الحديدي. كذلك واجه الباحثون "تقاليد" مشكوك في أصالتها مثل القصائد الشـهبرة لأوسيان وجيمس مـاك فرسون (تريفور - روبر، 1983). في بريتانيا، جمـع

<sup>(1)</sup> اوالستر، هـو الاسم القديم لايرلندا، بينما يدل اسم "فينيان على جمعية سرية ثورية اتخدذت اسمها من أبطال ايرلندا الأسطوريين، أما مابينوجيون فهو من أبطال بلاد الغال (المترجم).

ب. سيبيّو و ف. م. لوزال و أ.لو براز عدد! لا بأس به من نصوص النراث الشعبي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

ج. غو غان

ARENSBERG C.M., 1968 (1937), The Irish Countryman: Anthropological Study, Garden City, New York, The Natural History Press,-BURGUIERE A., 1975, Bretons de Plozevet, Paris, Flammarion. CHARLES -EDWARDS T.M., 1972, "Kinship, Status and the Origins of the Hide", Past and Present, 56. - CRESSWELL R., 1969, Une communauté rurale de l'Irlande, Paris, Musée de l'Homme.- FOX R., 1978, The Tory Islanders: A People of the Celtic Fringe, Cambridge, Cambridge University Press.- GOODY J., 1983, The Development of the Family and Marriage in Europe, Cambridge, Cambridge University Press (trad. fr. : L'évolution de la famille et du marriage en Europe, Paris. Armand Colin, 1985). - HOMANS G.C., 1975 (1941). English Villagers of the Thirteenth Century. New York, W.W. Norton.- HOWELL C., 1976, "Peasant Inheritance Customs in the Midlands. 1280- 1700", in J.GOODY, J. THIRSK, E.P. THOMPSON (eds), Family and inheritance: Rural Society in Western Europe, 1200- 1800, Cambridge, Cambridge University Press.- SEGALEN M., 1985. Quinze générations de bas- Bretons. Parenté et société dans le pays bigouden Sud, 1720-1980, paris, PUF.- TREVOR - ROPER H., 1983, "The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland". in E. HOBSBAWN, T.RANGER (eds), The Invention of Tradition, Cambridge, Cambridge University Press.

Europe du nord L'éthnologie de l'Europe du nord أوروبا الشمالية اثنولوجيا أوروبا الشمالية

تطبق عبارة الثولوجيا في بلدان أوربا الشمالية على الأعمال المكرسة للصعيد السكندينافي عامّـة، بينما تتعلق الأبحاث الخاصة بمختلف المجتمعات والثقافات بالأنتروبولوجيا الاجتماعية.

إذا أمكننا التحدَث عن التولوجيا خاصة بالبلدان الشمالية، من حيث توازي تيارات الدراسة في السويد والنروج والدانمارك وفنلندا، فذلك ليس لتأكيد وجود وحدة ثقافية لسكندينافيا. إنّ هذه الالتولوجيا هي قديمة جدّا. فلقد كان "المتحف الشمالي"، الذي تأسس عام 1873، قد قدّم جزءا من مجموعاته في "المعرض العالمي" في باريس، وكان لنمطه الأثر في إنشاء "المتحف الالتوغرافي في التروكاديرو" عام 1887، أمّا سكانسن الذي جمع عام 1901 نماذج للهندسة الريفية مأخوذة من كاقة مناطق السويد، فهو يظهر كرائد في فكرة متحف الهواء الطلق التي استعاد مفهومها علماء المتاحف الألمان.

عسام 1919، ارتبط تأسيس أول كرسي تعليم للإثنوغرافيا في ستوكهولم "بالمتحف الشسمالي"، وتركز فيه التدريس أساسا على الحياة الريفية التقليدية، لا سيما في مظاهرها التكنولوجيية والمادية. أشرف سيغورد إريكسون، الشاغر الثاني لهذا الكرسي، على نشر الطاس الثقافة الفولكلورية فرعا من الإثنولوجيا.

في الدانمارك، أعد قاموس الثقافة الشمالية وكذلك قاموس الثقافة التاريخية لسكندينافيا في القرون الوسطى باشراف ترويلز – لوند، ويشار إلى أن فون سيدوف قد ابتدع في جامعة لوند نظاما لتصنيف الأداب الشفاهية مبنيًا على مبدأ التصنيفات النباتية، والتأثير الألماني، لا سيّما تأثير الجغرافيا الألسنية، هو ظاهر في هذه الأعمال.

بعيد الحرب العالمية الثانية، وفي منظار منهجي يقتبس كثيرا عن الأنتروبولوجيا الوظيفية الإنكليزية، شجّع ف. بارث، الذي علم في برغن، توجّه الإنتولوجيا السكندينافية نحو دراسة المجتمع المعاصر وأشكال اندماجه، بينما شرّعت أعمال أ. داون (1969) و ب. إهن (1983) التخلي عن التوجّهات القديمة. أظهرت كراسي تعليم الإثنولوجيا في لوند (أنشء كرسيها عام 1946) وأوبسالا (1948) وغوتبرغ (1969) وأويما تبارات أخرى للبحث المتخصص في دراسة الثقافة اللابونية. عام 1972، عكس استبدال عبارة فولكلور بعبارة التولوجيا التخلي عن الامتياز الذي كانت تحظى به الدراسات الفولكلورية حتى ذلك الحين.

كانست أعمال ن. أ. برنجيوس من أبرز الأعمال التي مثلت الإثنولوجيا على الصحيد السكندينافي، لا سيّما أبحاثه الجماعية التي قادها عن التغذية والأدب الشفاهي والطقوس والأعياد، والتي تقترن فيها مقاربة مادّية معتدلة مع دراسة الثقافة والتصورات (لوفغرن، 1981). وهي تعلن تأثرها بأعمال رولان بارت وميشال فوكو كما بأبحاث ن.السياس وم. دوغلاس ور سينيت. توضّحت هذه الأنتروبولوجيا الثقافية في الإنسان المتحضر (1979) الذي كرس لتحليل الأواليّات المعرفية من خلفية توجيهها لتصرفات السبرجوازية الفيكتورية في مطلع القرن العشرين. وقام التولوجيون أخرون، مثل س. ب. اك (1971) في غوتبرغ، بأبحاث التولوجيا مدينيّة، مهتمين خصوصا بظروف العمل لهذه الفئة من العمال أو تلك.

فضلت النروج والدانمارك دراسة الطوائف الفلاحية لكونهما بلدين ريفيين أكثر من السويد، لكن انتشرت فيهما أيضا أبحاث عن العالم العمالي أو دراسات عن طوائف جرت مراقبتها على فترة طوية (كريتيانسن، 1978؛ ستوكلوند، 1985). في برغن، ازدهرت أعمال الطب الإثني متأثرة بـ ب. ألفار. ويعتبر الفنلندي ل. هونكو أحد أبرز الشخصيات المشهورة في الإثنولوجيين السكندينافية. بينما يعتبر أ. هانرز أشهر الإثنولوجيين السكندينائيين المعاصرين نظرا إلى مساهمته في تأمل عن الإثنولوجيا المدينية.

إن العلوم المتحقية السكندنيافية هي واسعة الانفتاح على هذه الميادين الجديدة للدراسة. هكذا، ومنذ تأسيس المتحف الشمالي، كرس قسم منه " للطبقات العليا" بحيث أجريت منذ الثلاثينات أبحاث عن الحير المديني وثقافته، وفي الأربعينات، قام المتحف بمشروع كبير لجمع السير الذاتية العمالية لا يزال قيد المتابعة حتى اليوم، عام 1985، اقسر النموذج السويدي تأملا في التحولات الاجتماعية والثقافية للبلد، مستندا على علم متحفي إبداعي، وقد اتحدت المتاحف لإنجاز مشروع "سامدوك" ("اليوم من أجل الغد") السذي يهدف إلى جمع وثائق عن العالم المعاصر باعتماد سياسة منهجية للحصول على مواده الأكثر دلالة.

BRINGEUS N.-A., 1958. Klockringningsseden I Sverige (Les coutumes de sonnerie des cloches en Suède), Stockholm, Nordiska Museet; 1987, Livets Hogtider, Stockholm, Forlag.- DAUN A., 1969, Upp till kamp i Batskarnas! En etnologisk studie av ett samhalle inforindustrinedlaggelse (Debout et luttez à Batskarnas! Une étude ethnologique d'une communauté industrielle menacé de fermeture), Stockholm, Prisma. - CHRISTIANSEN P.O., 1978, "Forms of peasant dependency in a danish estate", Peasant Studies, 7,1, 38-66. -ERIXON S., 1957, Atlas over svensk folkkultur 1. Materiel och social cultur (Atlas de la culture populaire suédoise), Stockholm, Kungl. Gustav Adolfs Akademien.- EHN B. 1983, Ska vi leka atiger? Daghemsliv ur kulturell synvinkel (Voulez-vous jouer au tigre? Perspectives culturelles sur la vie d'une crèche), Lund, Liber.- EK S.B., 1971, Noden i Lund (Noden à Lund), Lund, Gleerups.- Ethnologiaea Europa. – Ethnologiaea Scandinavia.- FRYKMAN J., 1977, Iloran i bondesamhallet (Les putains dans la société paysanne), diss., Lund. - FRYKMAN J., LOFGREN O., 1979, Den Kultiverade manniskan (L'homme civilisé), Lund, Liber (trad. angl. : Culture builders. A historical anthropology of middle class life, New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, 1987). - HANNERZ U., 1983, Explorer la ville. Eléments d'anthropologie urbaine, Paris, Editions de Minuit, 1983.- LOFGREN O., 1981, "On the anatomy of culture", Ethnologia Europaea, XII, 1: 26-46. -STOCKLUND B., 1985, " Economy, work and social roles. Continuity and change in the Danish island community of Lacso, C. 1200-1900, Ethnologia Europaea, XV (2): 129- 163.- SYDOW C.W. von, 1948, Selective papers on folklore, Copenhague, Rosenkilde et Bagger.- Trends in nordic tradition research, 1983, Studia Fennica, 27.

#### Europe du Nord

# أوروبا الشمالية. أنتروبولوجيا أوروبا الشمالية

في بلدان أوروبا الشمالية، ظهرت محاولات لاحتراف العمل الأنتروبولوجي مع الجيل الأول من الباحثين من خلال تأسيس الهيئة الأنتروبولوجية في ستوكهولم، سنة 1870، التي تحولت فيما بعد إلى هيئة أنتروبولوجية وجغرافية، وكان أهم أعضاء تلك الهيئة، بشكلها الأول، من علماء الأثار، مثل هيلدبراند ومونتيليوس وستولبه الذين اهتموا بالمجتمعات "البدائية" سيعيا منهم إلى تحليل مخلفات " الزمن القديم". أحضر هايالمار ستولبه على أثر رحلته حول العالم التي قام بها على مركبه " فاناديس" بين 1883 و 1884 مجموعات هامة شكلت اللبنات الأولى لقسم الإثنوغرافيا في المتحف الوطني الذي أنشئ سنة 1900.

ينتمسي ك.ف. هارتمان وج. لاندبلوم وإ. نوردانسكيولد للجيل الثاني من الأنتروبولوجبين السويديين. أعطت الحفريات الأثرية الحاصلة في كوستاريكا لهارتمان السمعته العالمية. وقاد نوردانسكيولد (1877- 1932) ست بعثات في أميركا الجنوبية بين 1902 و1927؛ وقد أنشات جامعة غوتبورغ كرسي "الإثنوغرافية العامة والمقارنة" خصيصا من أجله.

كان الأنتروبولوجيون الدانماركيون والفنلنديون الأوائل على علاقة وطيدة مع نوردانسكيولد. قام بعض الباحثين الجدد مثل ر. كارستن وج. لاندمان اللذين تتلمذا على

تعاليم إدوارد وسترمارك (1862- 1939) بأبحاث ميدانية متوالية في أميركا الجنوبية وفي بحار الجهنوب. وكانت أهم المناطق التي شكلت هدفا لرحلات الأبحاث الدانماركية هي غريه النهاد و أسيا الوسطى و أفريقيا الشمالية. في سنوات 1920، اعتبر بعض الدانماركيين، وخاصه ك. رسموسه وأجههات وك. بيركت سميث، من أهم اختصاصيي دراسة الاينويه وغريه وغريه المستعمرة الدانماركية، وأيضا كندا وألاسكا. ثم أتى باحثون مثل إزيكوفية و لاغركرانة المستعمرة الدانماركية، وأيضا كندا والاسكا. ثم أتى باحثون مثل الريكوفية ولاغركرانة اللذي كانا من تلامذة نوردانسكيولد ولاندبلوم، ليشكلوا الجيل السويدي الثالث الهذي وسع ميادين بحث الأنتروبولوجيا الشمالية، ولكن ليس دون الاصطدام بإشكاليات نتعلق باستقلالية هذا العلم، حتى في سنوات 1950. ولقد كان الوضع في فالمويد الم يتمكن كارسن من إعطاء شكل لمدرسة فناهندي اللانتروبولوجيا الدانماركية عن المدرسة فناهناو التاريخ الطبيعي إلا سنة 1955.

بعد الحرب العالمية الثانية، قامت الأنتروبولوجيا السكندنافية باختبار الانفصال عن الجغرافيا البشرية والتاريخ الثقافي والانتشارية : على قواعد جديدة توافرت الظروف أمام ظهور جيل الباحثين الرابع الذي تلقى علومه في أقسام الأنتروبولوجيا الاجتماعية المتأثرة بالنموذج البريطاني.

اكتسبت الأنتروبولوجيا الاجتماعية النروجية سريعا شهرة عالمية بفضل أعمال فسريدريك بارث. بين سنوات 1960 و1970 اكتسب منهجا البنيوية والبنيوية الماركسية بعض الحضور، تماما كما كان الوضع في بريطانيا العظمى. توصلت هذه الأنتروبولوجيا اليوم إلى مرحلة انتقائية بالغة البعد عما كان يميّز بداياتها، وذلك عبر ميدان معرفي واسع ومتنوع، ومع حقول جديدة للبحث مثل الشمولية والاثنوية وفئات الأجناس والأبحاث المدينية ومسائل التتمية.

#### ك.لندبرغ

HONIGMANN J.J., 1976, The development of anthropological ideas, Homewood, The Dorsey Press.- HOIRIS O., 1986, Antropologien i Danmark, Copenhague, Nationalmuseets Forlag. – LINDBERG C., 1993, "The code of honor: Truth and moral in the writings of Rafael Karsten", Acta Americana, 1 (2): 93-112; 1996, Erland Nordenskiold: ett indianlif, Stockholm, Natur & Kultur.-NICOLAISEN J., 1963, Primitive kulturer, Copenhague, Munksgaard.

#### Europe centrale et orientale

أوروبا الوسطى والشرقية

لسم تغن أوروبا الوسطى والشرقية بتقاليدها الفكرية تطور الانتروبولوجيا إلا عبر شخصيات معتبرة مثل ب. مالينوفسكي و س. ف. نادل و ك. بولانيي الذين يستغرب إهمالهم لمسقط رأسهم من حيث دراسته كموضوع إثنوغرافي. والواقع أن الانتروبولوجيا التبي ساهمت بها هذه الشخصيات كانت نتاج أوروبا غربية سائدة فكريا. وإذ فقدت هذه الاخبيرة سيحرها تحولت أوروبا الوسطى والشرقية إلى ميدان أبحاث للإثنولوجيين غير الناشين فيها. وقد اعتبرها المؤرخون الغربيون "بلدانا وسيطة" أو أيضا "حدودا سهوبية

لأوروب "، ومنذ فنرة قريبة تناولوها كبلاان نامية نسبيا أو "رأسمالية هامشية". لطالما اعتبرت منطقة أوروبا الوسطى والشرقية كصلة وصل بين اقتصاديات السوق الغربية والاقتصاديات المركزية والموجهة للشرق، مثلما كانت تمثل سابقا جسرا يصل بين الإقطاعية الغربية والإمبراطوريّات الأسيوية. باختصار، قلما كان الغرب مهيّاً لاعتبار أوروبا الوسطى كعالم قائم بذاته.

إلا إنه ترسدر الإشارة إلى استثناء، همو المدراسة المرائدة لم و. طوماس وف زنانيكي (1981) التبي نتجت عن التعاون بين باحثين ينتمون إلى المنطقة وباحثين أجانب، والتبي ساهمت في اعتبار المنطقة كنموذج أصلى للمجتمع والاقتصاد الريفيين، باعتبارها مقاربة بجب أن تؤتى ثمارها. غير أنه لا بد من الإقرار بأن الجزء الأكبر مما يبدو كأنتروبولوجيا لأوروبا الشرقية والوسطى هو نتاج خاص لبلدان مختلفة. ففي أغلب الأحسيان نجد أمامنا جداول تجمع عناصر للثقافة المادية و" للفولكلور" منتمية بشكل عامّ السي "القسيم الأثنية" السائدة، مع أنَّها غالبا ما تحلل في إطار جماعات إثنوغر افية محدّدة. لكسى نكون أكثر وضوحاً، يمكننا تقريب هذه الأعمال من "علم الشعوب" الألماني، لكون ظهـ ور هذه "الإثنوغرافيا الوطنية" قد تاثر بشكل مباشر أو غير مباشر بالنماذج الألمانية، في السياق العام للحركات النازعة نحو الوطنية والشعبية في العصر ما قبل الاشتراكي. واستمرار هذا التوجه البحثي في المجتمعات الاشتراكية قد شكل في ذاته ظاهرة معتبرة استحقت تحليلاً أنتر وبولو جييًا بالمعنى الكامل للعبارة. فلقد قاومت الزمن علوم هؤلاء الإثنوغرافيين الوطنيين، أمثال ج. س. بيسترون في بواونيا، و ك. وايس في تشيكوسلوفا، و ف. هناتيوك في روتينيا الكرباتية الجنوبية و ك. فيسكى في هنغاريا. ولقد عكفت بعض الأعمال على دراسة العالم السلافي بمجمله، كتلك التي قام بها ك. موزينسكي ومنذ فترة قريــبة بــدأ القــاء الضوء على الوثائق الإثنوغرافية التي جمعت عن المجتمعات الريفية التقليدية (ج. بورسزتا)، بينما استعان باحثون أخرون بتحاليل مقارنة (ب. غوندا مثلا). وقد أغنت مجموعة مقتطفات هامة هذه الدراسات الأحادية، مثل مجموعة "مفردات شعب ماغيار "(1) الحديثة. خلال السنوات اللاحقة، كرس التولوجيون عديدون أنفسهم للمنطقة ذاتها، لكن ندرت الدر اسات المعتبرة عن الطوائف التي تشبه الدراسات ذات الأسلوب "الجماعي" الذي تتميّز به الأنتروبولوجيا الغربية. غير أننا نذكر أعمال ز. ت. ويزربيكي (1963) عن قرية كاثوليكية في غاليسيا العليا، وكذلك أعمال أ. فيل وت. هوفر عن قرية كالفينية في السهل الهنغاري الكبير. لم يترجم من هذه الأبحاث إلا القليل، وقد أدرك بعض مــن الإثنوغرافييــن الموهوبين، ومنهم هوفر في هنغاريا، الهوَّة التي تفصل ممارساتهم الإثنوغر افية الخاصة عن الأبحاث الميدانية المقارنة والعامة للأنتر وبولوجيا الغربية.

لم يبد الأنتروبولوجيون الأجنبيون اهتماما بأوروبا الوسطى والشرقية إلا منذ فترة قريسبة. فقد درست هنغاريا بشكل خاص بالرغم من الاهتمام الحصري تقريبا الذي خصت لتحديث الطوائف الريفية (هان، 1980؛ بيل، 1984: فاساري، 1987 ؛ هولوس وماداي، 1983، اللذان يضم مجلدهما مساهمات باحثين هنغاريين). كذلك انطلقت أعمال عديدة في بولونيا. ولقد شكلت أبحاث ج. ويدل (1986)، الذي تركزت على الظاهرة المدينية، مثالاً يختلف كثيرا عن الأسلوب الذي كان من الممكن أن تعتمده الأنتروبولوجيا

<sup>(1)</sup> الماغيار هم أكبر الإثنيات التي يتكون منها شعب هنغاريا الحالي. (المترجم).

كانت خلاصة الأبحاث مشجعة رغم الصعوبات المذكورة أعلاه، يمكننا أن نستتج في نهاية سنوات التسعين أن الانتروبولوجيا ما زالت، في هذا الجزء من أوروبا، علما "ضعيفا" بالنسجة لباقي العلوم الاجتماعية التي ترى في هذه المنطقة مختبرا لرأسمالية ناشطة لا تكف عن الدفع باتجاه " اقتصاد السوق" أو " الملكية الخاصة". استوحى بعض الانتروبولوجيين أعمالهم من هذا الميدان، مثل ج. بورنمان (1998) الذي أظهر أهمية "سيادة القانون " في در اساته عن العدالة القمعية، ولقد تبين تدريجيا بأنه لا يمكن في الديموقر اطيات الجديدة، تطبيق بعض المفاهيم كمفهوم "المجتمع المدني" : قد تؤدي بعض الإجراءات السياسية القمعية التي تدين كل ما يرتبط بالماضي الاشتراكي إلى المساس بكرامة الإنسان وبالتوازن الاجتماعي.

لقد لفت النقد الذي قام بتوجيهه وادال (1998) إلى طريقة استخدام المساعدات الغربية في بلدان أوروبا الوسطى والشرقية الانتباه إلى ضرورة أن تؤخذ الثقافة بعين الاعتبار لدى دراسة مشاكل الدول المعنية.

ك.هان

ABRAHAMS (ed.), 1996, After socialism. Land reform and social change in Eastern Europe, Oxford, Berghan.- BORNEMAN J., 1998, Settling accounts. Violence, justice and accountability in postsocialist Europ, Princeton, Princeton University Press.- CONTE E. et GIQRDANO C. (éd.), 1995, Etudes rurales, 138-140, Paysans au-delà du Mur.- HANN C.M., 1995, "The skeleton at the feast", Contributions to Eastern European Anthropology, Canterbury, CSAC.-LAMPLAND M., 1995, The object of labor. Commodification in socialist Hungary, Chicago, The University of Chicago Press.- STEWART M., 1997, The time of the Gypsies, Boulder, Westview Press.- VERDERY K., 1996, What was socialism and what comes next, Princeton, Princeton University Press.- WEDEL J., 1998, Collision and collusion. The strange case of Western aid to Eastern Europe, 1989-1998, New York, St. Martin's Press.

أوستراليا أوستراليا

## 1- المجتمعات الأوسترالية

بما أن أوستر اليا هي القارة الوحيدة التي كان السكن فيها مقتصرا على الصيادين القطافين لدى اكتشاف الأوروبيين لها، اكتسبت الدراسات عن سكانها أهمية خاصة لجهة تشكل وتطوير النظرية الأنتروبولوجية، من ل.هـ..مورغان (في إرساء فرضية المشاعية الجنسية البدائية)، إلى ب. مالينوفسكي (عن عالمية العائلة) وك. ليفي -ستروس (عن أنظمة القرابة ذات الفنات الأمومية)، مرورا بـ ج - ج.فرايزر وس. فرويد وإ.دوركهايم وأ.ر.رادكليف - براون.

غلبت على دراسات الاثنوغرافيين الأوائسل الميدانيسة (ل.فيزون، أ.و. هاويت، ب. سبنسسر وف. ج.جسيلان، روث، و.ف - ماثيوز) الفرضيات المسبقة عن النشوئية

الاجتماعية الخاصة بالطوطمية ومفهوم الحرام والزواج الخارجي والزواج ضمن الجماعة والانتساب الأبوي، أي تلك الأمور التي كانت تمثل مواصفات ثقافية محددة كان يجدر تقديسر وجودها أو غيابها في المجتمعات المدروسة. ولذلك فإننا لا نجد عن أغلب مناطق أوستراليا القرن التاسع عشر سوى كتابات تركها هواة. ولكن ما يلفت النظر هو ملاحظة أن عددا من تلك الكتابات تشكل، بمعزل عن المشروع النظري الكامن وراءها، مصادر هامسة للمعطيات الاثنوغرافية: فهي تقارب العادات والمعتقدات السائدة لدى الشعوب الأصلية بصورة معيارية، ولكنها نادرا ما تقدم لنا صورة عن طريقة عيش تلك الشعوب، إذ يُقدَّم هؤلاء وكأنهم يتحركون آليا ضمن القواعد الصارمة لنظامهم الاجتماعي، وهذا ما يتطابق مع المفهوم الذي كان سائداً يومها عن "الأخر" الغريب.

لدى الاحتكاكات الأولى مع الأوروبيين، كان يوجد في أوستراليا أكثر من 300000 من السكان المحليين الذين كانوا يتكلمون أكثر من خمسمائة لغة مختلفة. وبالرغم من الاختلافات الثقافية الهامة بين الجماعات، يمكن استخلاص عدد من الصفات المشتركة بين مختلف المجتمعات الأوسترالية (مادوك، 1982):

#### التنظيم الاجتماعي

لقد دارت السجالات بشأن الصفات الخاصة بالمجتمعات الأوسترالية حول العلاقة بين الجماعية السكنية ونطاقها الجغرافي، حسب النمط "الأصلي" للتنظيم الاجتماعي (رادكليف براون، 1930)، كانت مساحات أرضية محددة تعتبر ملكية للجماعات الأبوية النسب، وكان يقيم عليها رجال يعرفون بعضهم بحكم القرابة، مع نسائهم وأولادهم، ولقد درس رادكليف براون وباحثون أخرون (وارنر، 1937؛ تندال، 1974) الأشكال المختلفة للعلاقة القائمة بين تلك الوحدات الاجتماعية.

قام بعاض الأنتروبولوجيين بتحديد الفرق بين الاستحواذ الطقوسي على الأرض وعملية استثمارها. كما عمدت دراسات حديثة العهد (ميغيت، 1962) إلى إعادة النظر في مسألة الإقامة الأبوية الموضع للجماعة السكنية، أو " الزمرة"، وفي العلاقة المفترضة مع المكان الذي يؤمنون فيه معيشتهم. كما ساهم في إعادة النظر بالملكية الأبوية الخط على أشر دراسات ميدانية جرت في الصحراء الغربية (مايرز، 1986) ومنطقة كاب يورك (ت. م.ساتون، فون شتورمر) وكرست لدراسة الأواليات السياسية لدى الشعوب المحلية، أو من جهة أخرى بفعل " قانون الحقوق العقارية للشعوب المحلية" الذي صدر عام 1976 إن الأنتروبولوجيا المعاصرة تركز على استقلالية الفرد لدى الشعوب المحلية و على الحيز الواسام الذي يلعبه لديها التفاوض والتلاعب بالقواعد، ويبدو بشكل عام أن الحيثيات التي أدت السي المطالبات العقارية متعددة ومتنوعة داخل المجتمع الواحد، الذي يتفرع عند مستويات عديدة الى أن يبلغ الوحدة الأساسية للإقامة.

بما أن الأرض إرث طقوسي فهي مادة ملكية ومحمل هوية جماعية ومبادلات؛ هي إذن ميدان تنظيم مكاني خاصع لأنماط رقابة وتبادل مختلفة عن الأنماط المرتبطة بموارد أخرى. وكما تبين الدراسات الحديثة فإن بعض أنماط العلاقة بالأرض بصفتها ملكية طقوسية يمكن أن تعتبر "فروقات" تنتظم في مجموعات مناطقية واسعة. وتقوم هذه الفروقات بتحويل مجامع إقامة بدوية مؤقتة إلى فنات اجتماعية دائمة (ب. غلوكزيوسكي،

ف. مايرز). أما الخريطة اللغوية التي أعدها ن.ب.تندال (1974) بهذا الخصوص فإنها مشوبة بأخطاء عديدة، وذلك لاعتمادها الحدود الفاصلة بين جماعات تتكلم كل منها لغة مختلفة كحدود تشكيل للجماعات السياسية - التشريعية، ثم لاستخدامها أسماء اللغات للدلالة بها على " القبائل"، علما بأن الانتماء اللغوي لا يمثل سوى واحد من عناصر تحديد الهوية الجماعية.

#### الدين

انطاق كتاب القرن التاسع عشر من ملاحظة أن السكان المحليين لا يقيمون الصلاة ولا يقدمون القرابين ليستنتجوا أنه ليس لدى هؤلاء "دين"، ولكن إذا ما نظرنا إلى الدين كعملية تذخّل في العالم بمجمله، وجدنا بأنه يتغلغل في كل مظاهر الحياة: فهو نمط ترابط للعلاقات الاجتماعية، حسب قول دوركهايم. هكذا نرى أن الجماعات التي تدير الأرض لحدى الأراندا هي في نفس الوقت جماعات دينية، وأن الممارسات الدينية لثلك الجماعات منضوية في إطار أوسع من ذلك، لكون كل شخص منها مسؤول عن فئة من الممارسات المعتقدية (ستريلهو، 1947). ولقد أجريت أبحاث عن الطبيعة "الطوطمية" لثلك الديانة، عملا على محاولة فهم طبيعة العلاقات بين البشر والكون.

في كل أرجاء أوستراليا، ترتكز طريقة مقاربة الحياة البشرية والكون على مفهوم خساص ومتميز لما تسميه الشعوب المحلية "الحلم" (dreaming). لقد اتخذ العالم الحالي شكله ومعناه بفضل عمل أرواح الأجداد القوية التي طبعت مشهد العالم بطابعها. ولقد ولد كسل ما هو موجود – مؤسسات اجتماعية، نفوس البشر، عادات وتقاليد، عناصر جغرافية مسئل البحيرات – في عهد الجدود الذي شهد تشكل اطار وجود الزمن الحاضر، أثار هذا التكويب لنظام الجدود الهنتمام العديد من الباحثين؛ فاهتم البعض منهم (ج. روهايم، وستانر) بالصفة المجازية لعلم كون وعلم تكوين صدرا عن معتقدات معاشة وممارسات شعائرية مقترنة بها؛ وركز أخرون (مون، 1973؛ ستريلهو، 1947) على مظهر الكناية السخي تنطوي عليه ديانة قائمة على الأرض لدرجة أن كل طقس وكل أسطورة برتبطان بمعلم جغرافي محدد. تبين هذه الأعمال أن البحث دينيا عن نظام للعالم هو أمر دينامي بمعلم وأنه يؤدي إلى تعريف " الذات" وتحديد مواصفاتها ودمجها ضمن منظومة من العلاقات (مورفي، 1984).

تعتبر دراسة ستانر (1966) المخصصة لرمزية أساطير وطقوس المورينباتا كالمنموذج الأهم للدراسات عن ديانة الشعوب المحلية، ويبرهن شتانر أن " الحلم" يقترن بمفهوم عن التكوين يفترض أن كل شيء موجود قد صدر عن نظام عالم يتموضع خارج الزمن وخسارج التحول، وهناك، بنظر هذه الشعوب، استمرارية بين الماضي والحاضر تلزم البشر بالإبقاء على نظام الكون على الصورة التي كونها خالقوه.

وممارسة الشعائر هي نشاط اجتماعي أساسي؛ فالالتزام بالمشاركة في الممارسات الشعائرية ولفي صيانة المعرفة الباطنية ينعكس في المجال السياسي، على هذا الصعيد، يلجاً م.الياد وج. روهايم، في تحليلهما لتصور نشأة الكون المرتبطة برمزية الأساطير والطقوس، بعزل علاقات الشعوب المحلية عن إطار الاستحواذ المكاني والتساؤل والتعلم، بينما اهتم الباحثون ذوو التوجه البنيوي بتبيان كيفية جمع مجموعات معقدة من الأساطير والطقوس مسع وحدات طوطمية محلية ضمن منظومة واحدة؛ بهذه الطريقة تأخذ بعض

الأحداث الأسطورية الخاصة وضعية متغيرات ضمن مسيرة أسطورية شاملة. وبما أن كل جماعة تضع هويتها في مكان ما من هذه المسيرة، أو مما يعاش ضمن سلسلة طقوسية كاملة، فإن التجربة الشاملة للممارسة الأسطورية والطقوسية تمثل انعكاسا لحياة المجتمع بكامله، بوصفه كلا منظما (مون، 1973).

ورغم تركيز الشعوب المحلية على لا تغير الكون، فلقد برهن الأنتروبولوجيون أن الطقوس الدينية الدينامية تشكل ركيزة هامة للإبداع الفكري ووسيلة إعادة تعريف للعلاقات الاجتماعية ضممن أطر التغيير (ربراندت، ب. غلوكزيوسكي). يعتقد ستانر مثلا أن طقوس المورينباتا تفتح الباب على وعي حاد وعميق لماهية ركائز الكائن "مع تكييفها للمتغيرات على قياس أشكال الديمومة".

#### قرابسة

طرحت الدراسات الأولى عن القرابة في المجتمعات المحلية مسألة معرفة ما إذا كانت فيات القرابة تثبت وجود طبقات للمصاهرة (تبين أسبقية الجماعة على الفرد) أو علاقيات سلالية. لقد كان رادكليف براون يميل إلى رؤية دور الروابط السلالية الفعلية في تشكيل في تأت القرابة، فركز على أهمية الوحدة العائلية والجماعة السلالية الأبوية كعنصرين مكونين للقرابة: هكذا تصبح الفروقات بين أنظمة القرابة (بين نظامي الكارييرا والأراندا مثلا) ناتجة عن اختلاف في تحديد علاقات المصاهرة بين الجماعات السلالية. وعينما عدد ليفي ستروس إلى دراسة البنى الأولية للقرابة عند المورنجين ومجتمعات أخرى، رأى أن فيئات القرابة تنتج عن العلاقات الاجتماعية المحددة بقواعد المصاهرة وليس بالعلاقيات السيلالية. وفيما وراء الخلاف الذي نشأ بين منظري البنوة ومنظري وليس بالعلاقيات الجماعة ذات النسب الأبوي تعتبر كأساس لتحليل القرابة كوحدة تدخل في السيادل النساء (مدادوك، 1982). ولكن تجدر الملاحظة إلى أن أعمالا جديدة عن شعب المورنجيسن (و. شابيرو) قد أظهرت دور القرابة كنمط تصنيف للأقارب انطلاقا من الدات"، كما أدخلت فرضية أن تكون وحدات النبادل قائمة على أمومية النسب.

لم يخل الاهتمام بالقواعد والمبادئ البنيوية المكان لدراسة المظاهر الذرائعية لمكانة القرابة في النشاط الاجتماعي فقط (ل.ر. هيات)، بل أيضا لدراسة العلاقات بين تنظيم القرابة وتنظيم الانتاج(ف.روز، أ. هاميلتون): هكذا ثم إثبات أن استغلال المسنين للشباب اقتصاديا يعود لنظام فيم أخلاقية. ولقد طرح التحليل الدلالي الشكلي لأنظمة التصنيف الأوسترالية التي برهنت إعادة النظر فيها أنها قائمة على العلاقات السلالية (ه.و.و.شيفر)، مسألة الترابط بين فنات القرابة المصنفة استنادا إلى "الذات" وبين تصنيف أوسع من ذلك، يشمل فروع وأنصاف فئات المصاهرة. يمكن أن يفهم تشكيل تصنيفات القرابة على أنه مرتبط بجهاز عام من التحولات في النظام الرمزي، كما هو حال التصنيفات الطوطمية: فقد دلت هذه الأخيرة على مفهوم للحياة الاجتماعية يتجاوز كثيرا إطار الجماعة الاجتماعية.

#### تمايز الجنسين

اجتذب موقع المرأة ودورها الاهتمام مؤخرا. وانصبت النقاشات حول هذا الأمر بصورة أساسية على أهمية الطقوس المقتصرة على الذكور (هيات) أو على استغلال

المسنين في المجتمع لعمل النساء. انتشرت في الستينيات مقولة تنحو إلى التأكيد على أن سيطرة الرجال على النساء تعود إلى الاستحواذ الذكوري على الإبداع "الثقافي" في ميدان الطقوس، وذلك ما يجعل الإبداع "الطبيعي" للنساء خاضعا له. لقد قام العديد من الاثنوغرافيين (غودال، كابيري) بتقديم معطيات هامة عن دور النساء في المجتمعات المحلية، ليخلصوا من ذلك إلى أنه من الخطأ الاعتقاد بأن المرأة "خاضعة" فيها، وهي خلاصة اعتمدها الأنتروبولوجيون النسويون في السبعينيات (بل، 1983). ولكن بل وهاميلتون قاما بالتركيز على استقلالية النساء في أماكن عيشين، وعلى وجود سبل لدخولهن إلى أساطير وطقوس خاصة بين، وعلى الدور الذي يلعبنه في الحياة الاجتماعية خارج الإطار المنزلي، ليتوصلا إلى معارضة النظريات القديمة التي كانت تعتبر أن إدارة الأساطير والطقوس، التي يرتبط بها وجود المجتمع بكامله، محصورة بالرجال فقط، بينما يقتصر دور النساء على التكاثر العضوى وعلى خدمة أغراض شخصية وحسب.

#### تاريخ

لطالما كان الاهتمام بوضع السكان المحليين حاضرا في البحوث الأنتروبولوجية ولكنه كان على العموم بعيدا عن متابعة أهداف محددة. لقد جرت الأبحاث الأنتروبولوجية دائما في إطار من المتغبرات (سواء بسبب عدم استقرار السكن لدى الشعوب المحلية، أو بتغير البعثات ذاتها)، ولذلك كانت تكتفي بتمييز الملامح التقليدية عن الملامح الجديدة لدى القسبائل الأوسسترالية. مؤخرا، دخلت الدراسات عن تلك الشعوب مرحلة أكثر مشاركة، فساخذت تهستم بدور التاريخ في حياتها، وتجهد في عدم النظر إليها بصفتها "أخر" غريبا ومختلفا، وإنما كبشر يمكن النباحث أن يجد لديهم دلائل على إنسانية متقاسمة. لقد صار يولسي اهتمام أكبر لوضع الشعوب المحلية الشامل، ويُرى كيف أصبحوا قلة محاطة بعالم يسود عليه البيض (راولي)، كما ابتدات التوغرافيا حديثة تثبت كيف يمكن التماس جوهر يسود عليه المحلية في خضم أوضاع متغيرة (كوليغ، سانسوم).

ف مايرز

BELL D., 1983, Daughters of the Dreaming, Melbourne, Syndney, McPhee, Gribble, Allen et Unwin. – GLOWCZEWSKI B., 1991, Du rêve à la loi chez les aborigènes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie, Paris, PUF.-MADDOCK K., 1982, The Australian Aborigines, Ringwood, Victoria, Penguin Books.- MEGGITT M.J.,1962, Desert People, Chicago, The University of Chicago press.- MORPHY H.,1984, Journey to the Crocodile's Nest, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies. – MUNN N.D., 1973, Walbiri Iconography, Ithaca, Cornell University Press. – MYERS F.R., 1986, Pintupi Country, Pintupi Self, Washington, DC, Smithsonian Institution.- RADCLIFFE- BROWN A.R., 1930, The Social Organisation of Australian Tribes, Oceania, vol. 1, n. 1-4, Sydney, University of Sydney,-STANNER W.E.H., 1966, On Aboriginal Religion, Sydney, University of Sydney.- STREHLOW T.G.H., 1947, Aranda Traditions, Melbourne, University of Melbourne Press. – TINDALE N.B., 1974, Aboriginal Tribes of Australia, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies. – WARNER W.L., 1937, A Black Civilization, New York, Harper.

#### 2- الأوستراليون المحليون اليوم

يمثل الأوستر اليون المحليون اليوم فئة من السكان يتجاوز عددها منتي ألف نسمة. وهم ما زالوا شديدي التعلق بتراثهم الاجتماعي والديني، ولكنهم يجدون أنفسهم مرغمين كل يوم أكثر على التخلى عن وسائل عيشهم القديمة.

ويتصف موقف السلطات الفيديرالية الأوسترالية من هذه الشعوب باعتماد سياسية منهجية لإسكانهم في مستوطنات ولاستثنائهم من الانخراط في الحياة الوطنية. لذلك كان عليهم انتظار استفتاء عام 1967 لكي يكتسبوا صفة المواطنين. عام 1976، اعتمدت الحكومة الفيديرالية مبدأ الاعتراف الشرعي بحقوق القبائل على أراضيها التقليدية. ولكن باستثناء المناطق الشسمالية التي طبقت ذلك التشريع، لم تزل باقي المقاطعات تفرض السرقابة على السكان الأصليين وتنكر بشكل عام حقهم بالإشراف على أرضهم. والوعد الدي قطع لهم عام 1983 باعتماد تشريع شامل لوضعهم، على الصعيد الفيديرالي، ولحل مسألة مطالباتهم العقارية، لم ينقذ حتى اليوم.

تشكل مشاريع استثمار الموارد الجوفية، وتطور قطاع السياحة، وإطلاق مشاريع كبرى للنتمية الزراعية – الرعوية، تهديدا خطيرا لحقوق الشعوب الأصلية في أراضيها، وتهديدا أخر بتدمير حواضرها المقدسة. وفي ضواحي المدن، حيث يتجمع الكثير من أبناء هذه الشعوب الذين يزدادون تهجينا، تسود ظواهر الأمراض المعدية وسوء التغذية وإدمان الكحسول. كما أن نسبة السجناء منهم هي أعلى بما لا يقارن – مع أنها بازدياد مطرد – بين جميع الفئات التي يتشكل منها المجتمع الأوسترالي.

في السنوات العشرين الأخيرة، ولدت عدة تنظيمات للشعوب الأصلية. وأصبح لدى هـولاء عـدد متزايد من مجالس الحكم المحلية التي يعملون على تقويتها سعيا إلى حسم مسألة مطالباتهم العقارية.

ج.ب.رازون

GLOWCZEWSKI Barbara, 1985, "Droits territoriaux aborigènes", Ethnies 3: 18-27; 1984, "Sur la piste des droits à la terre", Autrement 7: 132-147. – Survival International News, 1988, sup. 20: Nothing to celebrate. Australian Aborigines today.

Australie

أوستراليا. الانتروبولوجيا الاوسترالية

تقوم در اسبة الشعوب الأصلية للمحيط الهادئ، ودر اسة الهجرة والمتغيرات الاجتماعية المؤدية السعوب الأصلية المحيط الهادئ، ودر اسة الهجرة والمتغيرات الاجتماعية المؤدية البين المسالة الهوية القومية ببتوجيه الأنتروبولجيا الأوسنرالية بشكل مبتزايد نصو تحليل بنى السلطة ونحو علم اجتماع المعرفة اللذين يستوحيان من بيار بورديو وتيار "ما بعد الحداثة" الأميركي. يقوم ن. بيترسون (1987) بتمييز خمسة مراحل لتطور الأنتروبولجيا الأوسترالية.

1) فترة تمند من 1660 إلى 1870، شهدت نشوء الفضول الأثنوغرافي.

- 2) سنوات 1870 1925، كانت فترة السبحوث المنهجية والاستبيانات الموجهة إلى المبشرين والمستوطنين، وفترة رحلات الاستكشاف الكبرى (هادون و ريفرز وسيليغمان، 1898 ؛ سبنسر و جيلين، 1901 ؛ رادكليف براون، 1910–1911). أما الأدوات فكانت مستعارة من الأسماء الكبرى لتلك الفترة : دوركهايم، فان جينيب، فرويد (الذي ستقوم جيزا روهايم بدراسة السكان الأصليين بإيعاز منه).
- (ع) الرساء أسس الأنتروبولوجيا المحترفة (1925-1946)، وهي فترة ابتذأت مع تسمية رادكليف براون لكرسي الأنتروبولوجيا في جامعة سيدني، الذي أنشئ عام 1926. ولكن قدر دايزي باتس، التي دربت رادكليف براون على البحث الميداني ووضعت بتصرف زميلها الكثير من المعلومات عن الجماعات الغربية، كان مختلفا بالكامل: لم تتوصل السي الاعتراف الأكاديمي بها ولم تقلح بنشر المعطيات الكثيرة التي كانت تملكها (روهرليش ليفيت، 1975). عام 1930 ظهر العدد الأول من مجلة "أوقيانيا" التسي كان رادكليف براون رئيس تحريرها. وكانت هذه المجلة تصدر بإشراف "المجلس الوطني الأوسترالي للبحوث"، وقد كان رئيسه هو إيلكن الذي خلف رادكليف براون في سيدني عام 1931. ولقد أطلق إيلكن الأبحاث عن سكان أوستراليا الأصليين، سواء بدراسته الخاصة، أو بأبحاث رونالا و كاثرين براندت، وستريهلو، وشتانر، التي كان يتابعها بعناية كبرى: لقد رفض المقاربة الطبيعية التي كان يمارسها فريق تسندال (جامعة أديلايد)، وأقصى رالف بيدينغتون الذي طالب بإجراء بحث ميداني إداري عن السكان الأصليين في الشمال (غراي، 1994)، ودخل في صراع مع أوليف بنك بسبب مطالبات عقارية للسكان الأصليين، ثم مع فيليس كابري وأخرين أوليف بنك بسبب مطالبات عقارية للسكان الأصليين، ثم مع فيليس كابري وأخرين (ماركوس، 1993).
- 4) توالى ازدهار الأنتروبولوجيا الجامعية بعد الحرب، طوال فترة 1946 1975. أنشأ الجيش مدرسة عليا للإدارة الاستعمارية. وأبصرت "مدرسة بحوث ودراسات المحيط الهسادي" السنور في إطار "الجامعة الوطنية الأوسترالية" وبإشراف فيرث و نادل اتجهست دراساتها صوب تشكل أنظمة القرابة، والقرابة الموسعة، والأنظمة التفريعية في غينيا الجديدة، والأنتروبولوجيا الاقتصادية والسياسية لدى الجماعات التي تمر بفيترات تغيير، إما بالتجهيز أو بالتحول إلى بروليتاريا، وعلم اجتماع الإسلام أو الجماعات الألفية. بين 1961 و 1975، تم افتتاح سنة أقسام أنتروبولوجيا جديدة.
- أفتتحت مسرحلة نضسوج وتنوع البحوث عام 1974: طالب السكان المحليون يومها بالإشسراف على الأبحاث، وخاصة المشاريع التي يقوم بها "المعهد الأوسترالي لدراسات السكان الأصليين (AIAS) الذي تأسس في كانبيرًا عام 1964 والذي تحول السيوم إلى "المعهد الأوسترالي لدراسات الشعوب الأصلية وجزر خليج توريس" (AIATSIS). ابتداء من هذه الفترة سوف يخف تأثير الانتروبولوجيا البريطانية بسبب قسوم العديد من الباحثين الأميركيين. على أثر إصدار قوانين 1976 و 1993 حول الحقوق العقارية السكان الأصليين، ابتدأت أعداد متزايدة من الطلاب والجامعيين والمستشارين الخصوصيين بدعم السكان الأصليين في دعاواهم أمام المحاكم (صدرت أحكام في أكثر من ألف قضية حتى اليوم).

يمكن تلخيص الوضع الحالي من خلال تحديين قائمين، واحد يطرحه السكان الأصليون في وجه الانتروبولوجيين: أن يواكبوا ويؤيدوا مطالبهم ؛ وأخر يطرحه الأنتروبولوجيون على أنفسهم: أن يعمدوا إلى إعادة تقييم تاريخ علمهم.

ب. غلو كز فسكى

GRAY G., 1994, "Piddington's indiscretion: Ralph Piddington, the Australian National Researc Council and the academic freedom", Oceania, 64(3): 217- 245.- MARCUS J., 1993, First in their field. Women and Australian anthropology, Melbourne, Melbourne University Press.- PETERSON N. 1987, "Notes historiques sur l'anthropologie en Australie" Anthropologie et sociétés, 11 (3): 57- 77.- ROHRLICH- LEAVITT R., SYKES B. ET WEATHERFORD E., 1975, "Aboriginal woman: Male and female anthropological perspectives", in R. Reiter (ed.), Toward and anthropology of women, New York, Monthly Review Press: 110- 126.

Océanie أوقيانيا

#### 1- نظرة عامة

شكلت جزر أوقيانيا، في نظر الأوروبيين، ولوقت طويل أسطورة ومكانا وهميا يقطسنه "بريون" أحرار ولطفاء يعرفون أسرار السعادة والفرح الحقيقي، وبعيدا عن التهيؤات، تمثل أوقيانيا حقيقة جغرافية تضم القارة الأوسترالية ومجموع الجزر الاستوائية الواقعة في "بحار الجنوب". لعل عدد هذه الجزر يبلغ العشرة ألاف، فليس هناك من توافق حول عددها الحقيقي، وتنتشر هذه الجزر فرادى أو مجموعات في محاذاة القارة الأسيوية والأوسترالية؛ وهي المنطقة المحيطية الأكبر على وجه الأرض، فهي تبلغ 175 مليون كلم أي نصف مساحة العالم تقريبا وتفوق مساحة فرنسا بـــ 318 مرة.

إن هذه " القارة الخامسة" غير متوازنة الشكل، بين المساحة الأوسترالية في الغرب والتسي تشكل 98% من الأراضي الناتئة ومحيط جزر أوقيانيا في الشرق نتيجة الركام المتصدع والمنقسم إلى جزر ذات أشكال وأحجام متنوعة وبطريقة غير متساوية يمنح وجود المحيط الهادئ هذه المنطقة وحدتها الجغرافية، الأمر الذي أدى مطولا إلى انعزالها عسن باقسي اليابسة وتشكيل وحدتها التاريخية. تصف جغرافيا الفراغ هذا العالم بالنقيض فهسناك فراغ المصحراء الأوسترالية في الغرب وفراغ مساحة المحيطات الشاسعة في الشرق.

تبقى الأرقام الإجمالية للسكان غير دقيقة، فهناك 16 مليون أوستراليا، 98% منهم ذوو أصل أوروبي (مع أقلية أسيوية يتزايد عددها تدريجيا) وحوالي 300،000 من سكان السبلد الأصليين، ويبلغ عدد سكان الجزر حوالي 6 مليون تحديدا، وهم على الرغم من المسافات الفاصلة فيما بينهم وتتوع الأحداث التاريخية، يشعرون بانتمائهم إلى وحدة ثقافية وسياسية وجغرافية.

## الهويات الأوقيانية المتنوعة

وضع علماء الجغرافيا في القرون الماضية الحدود الجغرافية الواضحة التي ما تحزال قائمة حتى اليوم. لقد ميزوا خارج ذلك العالم القائم بذاته والذي تشكله أوستراليا (القارة الأوسترالية وتاسماتيا)، ميلانيزيا القائمة جنوب غرب المحيط الهادئ، أو بالأحرى "الجزر السوداء" والتي سميت كذلك نسبة لسكانها ذوي البشرة الداكنة، وبولينزيا، أو "الجزر الكشيرة" في الشرق والوسط، وأخيرا في الشمال وعلى جهتي خط الاستواء، ميكرونيزيا أو "الجزر الصغيرة" والتي تتألف من 2000 جزيرة مرجانية وجزر صغيرة جدا باستثناء جزيرة غوام الكبيرة. يقوم هذا التقسيم على معايير جغرافية واثنية - ثقافية: كانت القارة الأوسترالية لدى وصول المستعمرين البريطانيين أهلة بشعوب استقرت فيها تدريجيا منذ أربعين ألف عام. ولقد حافظ هؤلاء السكان الأصليون الذين يعملون في الصيد والقطاف ويتنقلون في الأراضي الشاسعة والتي تشكل صخورها ومياهها أماكن مقدسة بالنسبة إلى يهم، على بساطة حياتهم المادية من خلال دقة بناهم الثقافية والروحانية. لقد عاشت هذه الشعوب لفترة طويلة في بوئقة أدت إلى شكل من الاستبطان على الرغم من اتصالهم بغينيا الجديدة عبر جزر مضيق توريس.

كانست الجزر الميلانيزية في الجنوب الغربي والقريبة من القارة الأوسترالية، هي الأولى التي سكنتها جماعات من الصيادين – القطافين الذين ابتكروا على الأرجح زراعة البسسانين واتقسنوا الري وتصريف المياه في الأراضي المرتفعة من جزيرة غينيا الجديدة الكسبرى منذ حوالي 9000 عام (غولسون، 1980). وهؤلاء السكان الأصليون هم أول من انطلق لاكتشاف الجزر الأوقيانية والذين وصلوا في زوارق صغيرة إلى كاليدونيا الجديدة وفسانواتو عبر جزر الشمال الكبرى في غينيا الجديدة وأرخبيل السلومون. فباستثناء جزر فيدجي التي بقيت خارج هذا التوسع، تعود الحقبة الأولى لاستبطان الإنسان المحيط الهادئ جغرافيا إلى المنطقة الميلانيزية. تتميز هذه المنطقة بقلة عدد السكان (7 إلى 10 نسمة في الكلم 2) والتنوع الثقافي واللغوي الكبير للمجتمعات المحلية (حوالي 700 لغة مختلفة في غينيا الجديدة، 60 في فانواتو، 30 في كاليدونيا الجديدة، الخ...).

هناك نسوع من الوحدة الثقافية الغالبة في مجمل العالم البولينيزي المنقسم إلى المحيط الهسادئ الجنوبي في الوسط والشرق وهذا ما نطلق عليه "المثلث البولينيزي، ونيوزيلندا في الجسنوب، وصولاً إلى هاواي في الشمال وجزر المجتمع (بولونيزيا الفرنسية) في الشرق. أصبحت المنطقة البولونيزية مؤخرا أهلة بالسكان في محيط من الجرز المسخيرة والضيعيفة الخصوبة حيث تبدو كثافة السكان مرتفعة بعض الشيء، وتتصف الحضارة "بالبحرية" وذلك لاعتمادها على الصيد ورحلات الزوارق الكبيرة. أما البنى السياسية المركزية فتقع تحت سيطرة طبقة أرستقر اطبية من "الزعماء" الذين كانوا يتمتعون بسلطات شيه مطلقة.

أخيرا، تنتشر جزر ميكرونيزيا الصغيرة في الشمال، وتتمتع بكثافة سكانية مرتفعة (أحسيانا تفوق 200 نسمة للكلم<sup>2</sup>). وإذا كانت ميكرونيزيا أهلة بالسكان نتيجة الهجرة "الحديثة" نسبيا (2000 إلى 3000عام) من الفيليبين وأندونيسيا، إلا أنها كانت تتمتع باتصالات مكثفة مع بولينيزيا وميلانيزيا المجاورة والتي تتشارك معها بالأثار التاريخية والثقافية.

لا يفتقد هذا التقسيم الإقليمي الأساسات المنطقية ولكن من الممكن معارضته بغية استنباط النتائج الإيديولوجية حول " التفوق" الطبيعي لجماعة معينة على جماعة أخرى كما كانت الحال طوال القرن الماضي حيث كان الأوروبيون يعتبرون أن البولينيزيين هم "أسياد المحيط الهادئ"، وأن سكانه الأصليين هم أخر حلقات العرق البشري والذين يسبقهم الميلانيزيون بمسافة قليلة، وهناك خطأ آخر يكمن في افتراض وجود حواجز عازلة بين "الهويات" الأوقيانية المختلفة ؛ فكل أشكال التحول تبدو في الواقع ممكنة، وتؤدي إلى خلق تتوع لا محدود في الأشكال الثقافية وبنى التعبير، إن جزر فيدجي الميلانيزية والبولينيزية تمثل بهذا الخصوص النموذج الذي يمكن أن يكون الأكثر كمالا في التوليفية الأوقيانية.

#### الجزر- القارات

لا تشكل الجزر الأوقيانية، كما اعتقد لوقت طويل أوائل المستكشفين الأوروبيين، بقايا متاثرة لقارة مغمورة بالمياه. لقد نتجت هذه الجزر جيولوجيا عن تصادم طبقات الأرض، فالضعيفة منها تنغمر تحت القوية التي بدورها تبدأ بالارتفاع. وتفسر هذه الحركة حصول الهزات الأرضية والبراكين، " فالحزام الناري" في المحيط الهادئ والذي ينتهي مع القوس الميلانيزي يشكل خط التلاقي بين هذه الطبقات الأكثر نشاطا في العالم. إن حركة التقبب والتأكل هذه، المتعاقبة في الزمان والمكان، تفسر التنوع الكبير في أشكال تضاريس الجزر. ففي مقابل الجزر "الشابة" التي تنشأ على التوالي على حدود الطبقات الأرضية المتحركة، هناك الجزر "القديمة" الواقعة على حدود الطبقات " الميتة" التي فقدت حركستها كما في كاليدونيا الجديدة أو في "جزر المجتمع". ويمكن التمييز بين نوعين من الجزر يلخصان هذا التنوع الحاصل في هذا العالم، هما الجزر العليا والجزر الدنيا.

إن كسبريات الجزر العليا هي جزر ميلانيزيا "الشابة". فالجبال العالية والبركانية بأغلبيستها ترتفع بين 3000 و 4000 م (غينيا الجديدة) وتشكل أراضي عالية" داخلية تشكل سسهولها ملجأ لشعوب هم في الوقت نفسه "مزارعون" وصيادون - قطافون يعيشون بعيدا عسن السبحر. وتستواجد هذه "الشعوب الأرضية" في جميع الجزر الميلانيزنية الكبرى، فالشسعوب التي تعيش على الشواطئ، فالشسعوب التي تعيش على الشواطئ، فالمسناخ المسنعش والصحي وموارد الغابات المتنوعة والأراضي الخصبة نتيجة الرماد البركاني، والتضاريس التي تتخللها سهول ووديان تؤمن الأمان والاستقلال السياسي، كلها عوامل تساعد على الاستيطان البشري.

إن التنوع البيئي للجزر العليا قد ساعد المجتمعات الميلانيزية على انقان استغلال الموارد ضمن الأطر التقليدية وعلى الانتقال إراديا من حياة الكفاف إلى الوفرة وبالعكس، وذاك عن طريق الصيد والقطاف وتربية الخنازير في المزارع أو في الطبيعة، وزراعة البساتين بشكل مكثف (البطاطا الحلوة في أراضي غينيا الجديدة المرتفعة، وزراعة القلقاس البعلي أو المروي والانيام العملاقة.

ويمكن كذلك أن تكون شعوب " الجزر العليا" الميلانيزية قد عملت على تخزين الفائض و استثماره في منافسات التبادل. من تلك المنافسات كان ينبئق رجل السلطة وكبار الشان، "كبار القوم" (غودلييه، 1982)، أو " البيغ مان " (Big Men) (ساهلينز) أو في حالة فانواتو الخاصة، وجهاء " فئة الخفر" (فيان، 1984، بونمازون، 1986). يستمد هؤلاء

الوجهاء سلطتهم من استعدادهم لتوزيع الثروات التي ينتجها بقية أفراد المجتمع، أما سلطة "كبار القوم" فإنها تنتقل اليهم بالوراثة.

## الجزر المرجانية المنخفضة

مشهد طبيعي أخر، ووضع بيئة مختلف ومتغيرات ثقافية جديدة، كلها تؤكد تباعا أنه نا نقترب من المحيط الهادئ الأوسط والشرقي، هنا تسود "الجزر المنخفضة" الصغيرة والمتناثرة وذات التضاريس المستنة. فبعضها لا تمتد إلى أكثر من عشرات الكيلومترات المربعة، وأحيانا أقل. يتألف وسط الأرخبيل من تضاريس متأكلة وسهول داخلية مرتفعة، أما الباقي فليس سوى جزر وتموجات من الرمل المرجاني تطفو على مستوى المياه والتي لا ملجها فيها عند حدوث الأعاصير سوى قمم أشجار جوز الهند. إن التوازن البيئي لهذه الجزر - الشواطئ شديد الهشاشة. فطالما عانى سكانها من ظروف حياتية صعبة، كالعزلة والأراضي الفقيرة والقليلة الخصوبة وتقلبات البحر والرياح. إن زراعة القلقاس وشجرة الحياة أي جوز الهند تشكل إعانة لاقتصاد قائم على الكفاف وندرة الفائض، ومرتكز أساسا على الصيد.

في هذا العالم المبسط، استطاعت المجتمعات البولينيزية والميكرونيزية خلق حضارة من الجمال واللامبالاة الظاهرة تركت، كما نعلم، أثر السحر على أوائل المستكثفين الأوروبييسن. وفي مقابل المجتمعات المنقسمة جغرافيا و "الأفقية" اجتماعيا والتسي يسيطر عليها "كبار القوم" في ميلانيزيا التقليدية، هناك المجتمعات البولينيزية والميكرونية التي تتصف بالتسلسل التراتبي ذي البنية " الهرمية" حيث يحكم "الملوك" و "الكهنة". تقوم هذه المجتمعات عامة على الألقاب الوراثية التي تعود غالبا إلى الأسماء والصور وظروف السفر في الزوارق الأصلية، وتنبثق السلطة من هذه الألقاب. لقد قامت ممالك حقيقية، ولكنها منتشرة وغير مستقرة، " عبر الجزر"، وكانت تضم لدى مجيء الأوروبييس أرخبيلات بأكملها، مثلما كانت الحال في تونغا وساموا وبولونيزيا الشرقية على الوسط والشمال الشرقي، فإن لهذه القاعدة بعض الاستثناءات. إنّ بعض والمرجانية على الوسط والشمال الشرقي، فإن لهذه القاعدة بعض الاستثناءات. إنّ بعض المجسمعات " الميلانيزية" تتمتع بسلطات ترتكز على الألقاب كما هو الحال في جنوب ووسيط فيانواتو، أو في فيدجي أو جيزر الوفياء، وعلى العكس هناك بعض القادة البولينيزبيين الذين يشبهون " كبار القوم" المجبرين دوما على الثفاوض بشأن سلطتهم.

# نموذج الأرض

إن التعلق بالأرض ومسقط الرأس والحنين إلى الجذور تعتبر من الثوابت الثقافية القوية والحقيقية في أوقيانيا بكاملها. فالإنسان سواء كان بحارا أم فلاحا أم بدويا كما في أوستر اليا، أم بستانيا في الأراضي الميلانيزية المرتفعة، فهو وثيق الصلة بالمكان، إذ أنه "من مكان ما". وهو يستطيع أن يشكل نظرته للعالم من خلال السفر الذي يفتح له أفاقا خارجية، ولكنه لا يكتسب معنى أو هوية أو وضعا إلا عبر الروابط التي يقيمها مع أماكن جذوره الأصلية.

هــناك الكنــير مــن الجماعــات الأوقيانية ممن نسوا جذور هم الحقيقية وظروف مجيــنهم. ولكــن قناعتهم التي تعكسها الأساطير تترسخ أكثر؛ فهم يعتقدون نتيجة تأثر هم

بالأسلطير، أنهم البينة والمسن الأرض والحجارة وأنهم بالتالي جزء من جوهر طبيعة جُرزُ هم. ذلك أن علاقمة الأوقيانييسن بالأرض تدور في فلك الهوية وليس في الدائرة الاقتصادية. وإذا كانوا قد أظهروا سلاسة ولينا في تعاملهم مع الأرض، فإنهم يصبحون شرسين إذا ما تم تناول موضوع المبادئ المتعلقة بسيادتهم. ويرى الأوقيانيون كذلك أن زمسن الأسلطير والتاريخ نفسه هو بمثابة العلاقة بفسحة تحفظ فيها الأماكن الذاكرة. إن الابتهالات الخاصة بالأماكن والتي تصقلها الأساطير تثبت أراضي الهوية وحقوق السيادة على الأرض. وإن أسماء الناس تعود بداية إلى هذه الأماكن بينما تحدد الطرقات المتفرعة عنها الاتجاهات الفضلي للتحالفات السياسية والارتباط الزوجي، يقال أن الرجل هو شجرة أي مكان ولكنه للتحالفات السياسية والوضع أبي إلى جماعة ذات دروب (بونميزون، ويقسوم بتكراره، وإن الهوية والوضع الاجتماعي والسلطات السياسية والفخرية والسحرية والقوانيس العقارية والزواج تتوارث من خلال ارتباط الأماكن المؤسسة الكبرى بدروب التحالف والزواج، وبهذا المعنى، تشكل الشعوب الأوقيانية "جماعات جغرافية" تتحدد عبر العلاقة المرتبطة بالمكان وليس عبر العلاقة المتوارثة بالقرابة، إن هذا النموذج التأسيسي يفسر كثيرا من الصراعات الحالية في ميلانيزيا كما في نيوزيلاندا وأوستراليا.

# الطريق "الأوقيانية"

تتميز الثقافة الأوقيانية الحالية بحيوية كبيرة. ويترافق تيار من التجديد الثقافي مع الأحسدات السياسسية، فهو يحمل اسم "طريق السلام" في أوقيانيا الأنكلوفونية أو الطريق الأوقيانية. في أوقيانيا الفرنكوفونية، يتم الحديث عن "العرف" أو "الكاستوم" (Kastom) باللهجة المحلية أو لغات فانواتو وجزر السلومون. يهدف الأوقيانيون من ذلك الحفاظ على قسيمهم وإعادة استكشاف علومهم التقليدية،ومن جهة أخرى هم يلتفتون إلى الماضي أكثر مما إلى المستقبل، لأن "العرف" هو في الواقع مفوم متعدد الوجوه، وقراءة جديدة عبر الحرية دون أن يفقد شيئا من جوهره. إن المسيحية المنتشرة في كل مكان قد أضافت إلى الخطاب الأوقياني نفحتها الخاصة. ففي بولينيزيا، يمثل الخطاب أحيانا ذاكرة التقليد نفسه (روبينو، 1984) أو يقوم بإعادة إحيائها دوما عبر مساهمات خارجية متتالية. في ميلانيزيا حيث الماضي الوثني يأخذ أحيانا شكل الألفية (غيار، 1956، بونميزون 1987) فإنه يبدو أقرب بكثير، لأن العرف يجتهد للعودة إلى الذاكرة الأصلية. ولا تكون هنا غاية الخطاب مضوية فقط، فهي تعبر كذلك عن الإرادة المستقبلية.

إن التقسيمات الإقليمية للمنطقة الأوقيانية الواردة في هذا المعجم هي التالية: أوستراليا، ميلانيزيا، ميكرونيزيا، غينيا الجديدة، نيوزيلندا وبولونيزيا.

ج بونميزون

BARBADZAN A., 1982, Naissance d'une tradition: "changements culturels et syncrétisme religieux aux îles Australes (Polynésie française), Paris, Editions de l'ORSTOM. BONNEMAISON J., 1986, La dernière île, Paris Edition de l'ORSTOM; L'arbre et la Pirogue, Les fondements d'une identité: territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu, Paris, Editions de l'ORSTOM, 2 vol.; 1987, Les Hommes-lieux, Les fondements d'une identité: territoire, histoire et société dans

l'archipel de Vanuatu, Paris, ORSTOM.- GODELIER M., 1982 La production des Grands Ilommes: pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée, Paris, Arthème- Fayard. – GOLSON J. et HUGHES P.J., 1980, The appearance of plant and animal domestication in New Guinea, Journal de la Société des Océanistes, n. 36, Paris, 294-303. – GUIART J., 1956, Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna, Paris, Société des Océanistes. – ROBINEAU C., 1984, Du Coprah à l'atome. Tradition et modernité des îles de la Société, Paris, Editions de l'ORSTOM, 2vol.- VIENNE B., 1984, Gens de Motlay: idéologie et pratique sociale, Paris, Société des Océanistes.

## 2- الأبحاث الخاصة بأوقيانيا

تم الاستيطان الغربي في المحيط الهادئ بشكل خاص بواسطة المبشرين وذلك في الفسترة الواقعة بين وصول المستكشفين الأوروبيين في القرن السادس عشر وأوائل الاستكشافات العلمية التي حصلت بعد ثلاثة قرون. إن المنافسة الجامحة التي جرت بين المبشرين بالإنجيل من جميع الرهبانيات (البروتستانتية الإنكليزية، والكاثوليكية الفرنسية على وجه التحديد)، قد سهلت إحلال الاستعمار. ففي القرن التاسع عشر وضعت السلطات الغربية يدها على الجزر الأوقيانية، الأمر الذي أدى إلى الانهيار الديمغرافي للشعوب الأصلية وإلى انقراض مجتمعات بكاملها في بعض الحالات (قبائل تاسمانيا، سكان أوستراليا الجنوبية الأصليون) (جوليان، 1971).

# تكون الاثنولوجيا الأوقيانية

في القرن التاسع عشر، اقتصرت معرفة أوروبا عن العالم الأوقياني على المعطيات المتباينة المستمدة من وقائع وأخبار المستكشفين وأعمال علماء الطبيعة ومخطوطات المبشرين أو رجال الإدارة الاستعمارية، ففي الحلقات العلمية حيث تطغى الأفكار النشوئية، ساهمت تلك المواد بإعادة تشكيل التاريخ والجغرافيا بصورة تخمينية. وكانت الدراسات الهادفة إلى تنظيم تلك الوثائق المتباينة تصب في الإشكالية ذاتها، أي مسألة جذور شعوب المحيط الهادئ.

إذا ما أمعنا النظر في التوزيع المكاني للخصائص المتعلقة بالتنظيم الاجتماعي والحضارة المادية خاصة في أوقيانيا، نجد أن غرابنر قد استنبط منها وجود المركبات الثقافية المختلفة. فهو يرى من خلالها نتائج حركات الهجرة، وينظم نمطيتها الزمنية المستراوحة بين الحالة الأقل بدائية إلى الأكثر إعدادا، ويضع أسس العقيدة الجديدة لعلم الأنتروبولوجيا التاريخية. ومن هنا نرى الاهتمام بالهجرات الذي أوحى في العام 1898 بواحدة من أولى الرحلات الاستكشافية الجماعية العلمية في تاريخ الانتولوجيا بقيادة هادون في جزر مضيق توريس.

قـبل ذلـك الـتاريخ بمـدة طويلة، كان الكثيرون قد قاموا بدراسات مكثفة، منهم المبشـرون (كودرينغتون، ليليس، لافال، نوت) والموظفون (فورناندر، غراي) والعلماء أمثال الروسي ميكلوهو ماكلاي- الذي أقام في غينيا الجديدة لأكثر من ثلاثين شهرا، بين عامـي 1871 و 1877- أو الباحــثون الذيـن قاموا بدراسات إقليمية في أوستراليا (كور، عامـيث، سبنسـر،غيلين). وبصــورة مفارقــة، مثلت رحلة هادون الاستكشافية والمــتعددة الاختصاصات مرجعا لمعرفة لكبر قدر ممكن من المعلومات حول شعب ما،

بينما قام سليغمان وريفرز، وهما من أشهر معاوني هادون، بتعميق الأبحاث من خلال الخضاع سكان الجزر إلى فحوصات حول الوظائف العضوية للحواس. ويعود إلى هذه الرحلة أيضا وضع ريفرز أسس المنهجية النسبية لتحليل القرابة.

تدل الأبحاث التي جرت في مضيق توريس على بداية ازدهار الدراسات الاحادية الموضوع (ساليغمان، ريفرز، ثورنوالد) والتي تتخطى أهميتها الإطار البحت للأبحاث الأوقيانية، كالأهمية التي أولتها أعمال سبنسر وغيلين وهويت، أو سترهلو في أوستراليا، الى افكار دوركهايم حول الطوطمية.

إذا كانست المقاربة التاريخية قد فرضت بعد ذلك تأثيرا معينا (ديكون)، فإن العام الذي شهد موت ريفرز وإصدار مالينوفسكي لكتابه المغامرون في غرب المحيط الهادي (1922) يعلن عن البداية الحقيقية لعلم الإثنولوجيا الحديث.

إن وضع المنهجية الاختبارية في إطار علمي (المشاهدة المشاركة) وتحديد موضوع الأنتروبولوجيا الاجتماعية خارج نطاق التاريخ (التحليل المتزامن للكليات الثقافية) قد حمل مالينوفسكي على الاندفاع التجديدي لتطوير الأبحاث. والإثنوغرافيا النموذجية التي طبقها في جزر تروبرياند وجدت صدى في الدراسات الاحادية لخلفائه (فيرن، فورتون، ريتشاردز، هوغن) وفي مؤلف مارسيل موس الذي احتوى على أشهر المخطوطات، مبحث في الأعطية، وإذا تشكلت الاثنولوجيا باعتبارها حقا علما قائما بذاتسه، فهذا يعود إلى أحد تلامذة ريفرز القدماء وهو رادكليف – براون مؤسس الوظيفية المستوحاة من أفكار دوركهايم والهادفة إلى اطلاق قوانين الاندماج الاجتماعي دونما اللجسوء إلى علم النفس الفردي، وبصفته مناصرا للمنهجية المقارنة وبالاستناد إلى أبحاثه الميدانية التي أجراها في أوستر اليا، نجد أنه قدّم في بداية الثلاثينات مساهمة لا مثيل لها في دراسة أنظمة القرابة.

إن السيطرة التي مارستها مطولا السنظريات الوظيفية على الأنتروبولوجيا الاجتماعية البريطانية تفسر دون شك استبعاد باتيسون الذي أنقص من مزاياها. ومع ظهور نافن في العام 1936، والدراسات الاحادية التي كرست شعائر شعوب ياتمول في غينيا الجديدة، اغتنت الاثنولوجيا بمقارباته الجديدة التي عرضها في مشروعه المعرفي (دارسة المبادئ التفسيرية) ومنهجيته (الانطلاق من الممارسات الطقوسية من أجل فهم التركيبة والأليات المعرفية وروح الشعب الثقافية التي تتخذ جميعا طابعا مستقلا) وتحليل كل ذلك على أساس المفاهيم التفسيرية الجديدة (توضيح دور عمليات التفاعل، وتحليل كل ذلك على أساس المفاهيم التفسيرية العديمة (توضيح دور عمليات التفاعل، طرحتها ثقافة علم النفس الفردي شكلت في ذلك العصر أحد المواضيع الرئيسية لأفكار طرحتها ثقافة علم النفس الفردي شكلت في ذلك العصر أحد المواضيع الرئيسية لأفكار الثقافويين الأميركيين. وقد سمحت أعمالهم (أعمال بينيديكت خصوصا والتي يجدر بباتيسون – الخارج عن هذا التيار – الاعتراف بمساعنتها له في أعماله) للمفاهيم النفسية التحليلية باكتساب اطار حقيقي في علم الاثتولوجيا. وفي أوقيانيا، يعود الفضل في شهرتهم التحليلية باكتساب اطار حقيقي في علم الاثتولوجيا. وفي أوقيانيا، يعود الفضل في شهرتهم الى الشخصية في بولينيزيا وميلانيزيا.

# الإطار التأسيسي للأبحاث في أوقياتيا

قامت الرحلات الاستكشافية الفردية أو الجماعية منذ نهاية القرن التاسع عشر بفضل دعم المؤسسات أمثال جامعة ملبورن أو متحف "بيرينيس باواهي بيشوب" في

هونولولو. وبينما استمر التسابق في دعم الدراسات الميدانية في بولينيزيا وفي تأمين نشرها عبر سلسلة Bulletins ، أصبحت جامعة سيدني التي كانت الراعية لإصدار مجلات مانكيند واوقيانيا حسلال العشرينيات المركسز الرئيسي لتنظيم الأبحاث الأنتروبولوجية في ميلانيزيا (الكين، 1943). كما أن أعمال المجلس الأوسترالي الوطني للأبحاث، والتي تساهم مؤسسة روكفلر في تمويلها، سمحت لعدد متزايد من علماء الاثتولوجيا بالعمل في هذه المنطقة (فورتون في دوبو، ويدجوود و هوغين في جزر السلومون، شاوتن، تود في بريطانيا الجديدة، بيل في ايرلندا الجديدة، ثورنوالد في جزر السلومون، الخ.)، إضافة إلى أوستراليا (الكين، كابري، ستانر الخ.) (الكين، 1938).

بعيدا عن الإطار الجامعي، ساهمت هيئات أخرى في جمع ونشر المواد السلالية ميثل " الجمعية البولينييزية " التي تأسست منذ العام 1892 في ويلنغتون، أو جمعية الدراسات الميلانيزية التي تأسست عام 1938 في نوميا على يدم. لينهاردت (وهو أيضا مؤسس جمعية الأوقيانيين، مع الأب أورايلي).

شددت المحافل العلمية التي طالبت بتطوير الأبحاث الأنتروبولوجية في ذلك العصر، على أهمية تطبيقها، وذلك خدمة لملادارة الاستعمارية. إستوحت السلطات البريطانية من سياسة كانت قد مارستها في أراضي الامبراطورية منذ العام 1921، فأوكلت إلى علماء الانتولوجيا مهمة تأهيل الموظفين المرشحين لإدارة الولايات. ومن بين جميع "علماء الانتولوجيا الحكوميين" – كما درجت تسميتهم – كان ويليامز الذي أقام سنوات عدة في بابوازي، من أشهر الشخصيات نتيجة جودة أعماله الانتوغرافية.

إن الأبحاث التي أجريت في أوقيانيا ابتداء من الحرب العالمية الثانية، هدفت إلى الاندراج في إطار المشاريع القيادية الكبرى، مثل " الأبحاث الأنتروبولوجية المشتركة في ميكرونسيزيا" (CIMA)، و" السبرنامج التأسيسي الثلاثي في المحيط الهادئ"، و"برنامج أبحاث غينسيا الجديدة" (وهو برنامج وضعته جامعة أوستراليا الوطنية التي تأسست في العام 1946)، أو برامج محددة من قبل هيئات متعددة الاختصاص مثل " مكتب الأبحاث العلمسية والتقنسية لمسا وراء البحار" (ORSTOM)، الذي تأسس في العام 1943، و"لجنة جنوب المحيط الهادئ" التي تألفت طبقاً لاتفاق دولي عام 1948. تقوم أغلبية هذه البرامج علسي أهداف ذات فائدة (وخصوصا تلك المتعلقة بتعزيز فعالية الإدارات الاستعمارية من خسلال تأسيسها طبقاً لمنهجيات علمية)، وفي بعض الأحيان كانت الضرورة الاستراتيجية هسي التسي حتمست أحيانا تحقيقها. إن " السيما" (CIMA) التي نظمتها ومواتها البحرية الأميركية - بمساعدة مالية من مؤسسة وينر غرين وبالاثيتراك مع عشرين جامعة - قد شجعت جمهورا من الباحثين على القدوم إلى ميكرونيزيا، ومن بينهم موردوك وغودناو.

# المواضيع المتميزة

دفعت المتحولات الكبرى التي سببتها الحرب أو سرّعت من وتيرتها في حياة المثقافات الغربية والأوقيانية، باتجاء إعطاء أهمية متزايدة لدراسة البنى الاجتماعية والأجهزة المعرفية وآليات التغيير. في ميلانيزيا، تدل الأهداف العملية التي وجهت معظم الأبحاث على الاهتمام الخاص بالمظاهر التي قلما تمت معالجتها على الرغم من ملاحظتها منذ أمد بعيد، كالحركات الألفية. إن علماء الاتولوجيا، باستثناء البعض منهم أمدنال (غيار، بوريدج، شوارتز)، والذي كانت أعدادهم تتزايد، قد قاموا بذلك مستخدمين

تعابير تثاقفية، أو علاقسات خارجة عن العقلانية (النفسية أو الاقتصادية)، وذلك طبقا لمقاربة تضع المسرجع الدلالسي ضمنا في الحداثة الغربية (بيلشاو، إنغليس، ورسلي، هوغبن، لورانس، براون) (كيلاني، 1983).

يشكل موضوع التغيير محور عدد كبير من التحاليل التي تبحث تطور المجتمعات الخاصة (هو غبن، ميد، فيرث)، وتدرج المعطيات الجديدة المرتبطة بتطور إعمار المدن وبتنقلات الشعوب (ماسون، بيلشاو، سبوهر)، أو تعرض التحولات الحاصلة في الاقتصاد أو البنى السياسية التقليدية (أوليفر، شارب، فورس، ساليسبوري، فالنتين، باسكوم).

هـناك دراسات أخرى أجريت في ميلانيزيا تدل على أن الترتيبات المتنوعة هي حــتما صـنيعة الديناميكــية الداخلــية فــي الـثقافات. ومن خلال إصرارنا على دور الاســتر اتيجيات الفردية في الأجهزة السياسية أو الاقتصادية التي تمثل تشابها مفترضا مع المجتمعات الرأسمالية، فإن الترتيبات المتنوعة قد ساهمت في مماثلة أهمية بنى القرابة في إطار عمل العلاقات الاجتماعية (بوسبيسيل، ايبشتاين، فيني).

في ميدان القرابة، ينبثق التجديد النظري في الستينيات عن المعاينات التي حصلت في أراضي غينيا الجديدة المرتفعة. إن إبراز التناقض بين ايديولوجيا التوظيف الاحادي النسب والنشاط الاجتماعي يبين أن تلك المعاينات تعيد النظر بالأهمية العالمية للتفسيرات المستوحاة من النماذج الأفريقية وتثير سجالاً محتدما (بارنز، لانياس، ميجيت، ستراثيرن، لافونستان) (لانسياس وويشلر، 1971). وإذا كانست "هشاشة" أو "عدم استقرار" التنظيم الاجتماعيى في ميلانيزيا تعتبر ميزة عامة نوعا ما، فإن الصعوبات التي تعترض وصفه (التي ذكرها هو غبن وويدغود منذ العام 1953) تحث على الأخذ بعين الاعتبار العوامل الظاهرية للبنوة في تشكيل وتجديد الوحدات الاجتماعية (كيسنغ). إن المعايير الحاسمة للعلاقــة بــالأرض ووقــانع الإقامــة قد فرضت إعادة النفكير في المقاربات الكلاسيكية (الوبرفانش، 1967، 1968)، ولكن الاهتمام الذي أولمي لأواليات التبادل هو الذي أدى فعلا إلى تجديد دراسة البنى الاجتماعية، وهو الذي شكل بعد ذلك أحد المواضيع المتميزة في الأنتروبولوجيا الميلانيزية (لورانس، ميجيت، رابابور، كوبيه، غودلييه، براندت، سنر اثرن، ساهلينز، شويمر، فاينر). وإن مساهمات الأوقيانيين في النقاش الذي أطلقه ساهلنيز حول الأشكال السياسية المقارنة في بولينيزيا وميلانيزيا، والتطلعات الجديدة والمتناقضة التي طرحها لدراسة الطقوس وعلم اجتماع السلطة والعنف، ونظريات القيمة الاقتصــادية، ومسألة التبادل، وعلم البيئة الثقافي، وسير عملية العلاقات بين الأعراق أو بين الأجناس، كل ذلك شكل أساسا لتأملات ليس هناك من شبيه معرفي لها في الاثنولوجيا الخاصة بأجزاء العالم الأخرى.

إن تاريخ هذا العلم، كما يلاحظ العديدون من الكتاب، قد ارتبط لفترة طويلة بتطور الأبحاث التي أجريت في أوقيانيا. وإن النظريات المقارنة التي سمح بإطلاقها (عبر تحليل مفاهيم "التابو"، أو "المانا" أو "الهاو" أو "الطوطم"، على سبيل المثال) لم تزل تقدم الدليل على أثرها البعيد خارج نطاق مرجعيتها المحلية. وإذا كانت أغلب التيارات الفكرية الكبرى للأنتروبولوجيا المعاصرة تجد نفسها ممثلة فيها، فإن ذلك لا يمنع طرح التساؤل على أمكانية قييام مقاربة قادرة على إدغام ثقافات المحيط الهادئ على تنوعها وبنقاط التقائها.

م.جودي- باليني

BATESON G., 1936, Naven: A Survey of the Problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view, Cambridge, Cambridge University Press (trad. fr. La cérénomie du Naven, Paris, Editions de Minuit, 1971). -BERNDT R.M. et LAWRENCE P. (eds), 1971. Politics in New Guinea, traditional and in the context of change. Some anthropological perspectives, University of Western Australia Press.- ELKIN A.P., 1938, "Anthropological Research in Australia and the Western Pacific, 1927-1937", Oceania, vol. 8 (3): 306-327; 1943, "Anthropology and the Peoples of the South- West Pacific. The Past, Present, and Future", Oceania, vol. 14 (1): 1-19,-HOGBIN H.I. et WEDGWOOD C., 1953, "Local Groupings in Melanesia", Oceania, vol. 23 (4): 241-276, vol. 24 (1): 58-76.- JULIEN C.-A., 1971, Histoire de l'Océanie, Paris, PUF.- KILANI M., 1983, Les Cultes du cargo mélanésiens. Mythe et rationalité en anthropologie, Lausanne, Le Forum Anthropologique, Editions d'en bas.- LANGNESS L.L. et J.C. WESCHLER (cds), 1971, Melanesia. Readings on a Culture Area, Scranton, Londres, Chandler Publishing.- LEPERVANCHE M. de, 1967- 1968, " Descent, residence and leadership in the New Guinea Highlands", Oceania, vol. 38 (2/3): 134- 189. - MALINOWSKI B., 1922, Argonauts of the Western Pacific, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad. fr. Les Argonautes du Pacifique occidental, Paris, Gallimard, 1963). - OLIVER D.K., 1951, The Pacific Islands, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.- VAYDA A.,1968, Peoples and Cultures of the Pacific, Garden City, New York, The Natural History Press.

# Océanie. Les mouvements religieux contemporains

أوقياتيا. الحركات الدينية المعاصرة

وقفت الكنائس المسيحية المولودة من الإرساليات الأولى في أوروبا وأميركا وأوستر اليا، عاجزة، مع بداية الاستقلالات السياسية في المحيط الهادئ في الستينات، أمام المتحول المستزايد لرعاياها نحو حركات دينية جديدة. في ميلانيزيا، وبالأخص في غينيا الجديدة، بدا اتساع هذه الظاهرة منقطع النظير. ولقد قاد عددا كبيرا من هذه الحركات شخصيات من السكان الأصليين اتخنت مظهر أنبياء أو معالجين أو مدعين النبوة، يتمستعون بقدرات خارقة وتتبلور عبر خطابهم الديني نبرة احتجاجية، أو مسيحانية، أو وطنسية (محلية)، وفي أغلب الأحيان معادية لنظام الحكم وللأوروبيين. في الوقت نفسه سيل الانفساح على العالم الخارجي الذي لم يسبقه مثيل انتشارا واسعا جدا للكنائس الأصولية. أن البعد الانخطافي غالبا أو الشديد الانفعالية لمواعظهم، والذي يوحي بإقامة موازاة مع بعض العبادات ما قبل المسيحية، يميل اليوم إلى الإحاطة باغلبية أشكال الندين النسي تتخذ مع ذلك موقفا نقديا تجاه القيم والمعتقدات التقليدية. هناك مثالان يدعمان ما قد سبق.

شهود يهموه في كاليونيا الجديدة. - أحرزت هذه الحركة المتأصلة في الوسط الأوروبي في نوميا منذ عام 1954 تقدما كبيرا في بقية المناطق مع أزمات النيكل وارتفاع السنزعة الوطنسية لدى الكاناك، وباتت فئة ناشطة، متعددة الاثنيات، مع أغلبية

ميلانيزية مسيطرة، بالرغم من حيادية سياسية جعلتها ترفض بالإجماع من قبل الأجهزة المحلية، أكانت كاليدونية أو كاناكية. من بين أسباب هذا الانتشار، يجب التنويه بالموقف المنقدي لشهود يهوه تجاه "التراث" الذي يعتبر قيمة مركزية ومرجعا ثقافيا لمجتمعات الكانياك. لقد ولا التعليم والعمل المأجور، كعاملي تفكك للطائفة التقليدية ولظهور الفردية الاجتماعية الاقتصادية، حاجات تحد منها متطلبات الحياة القبلية، وزيادة التبادلات والدور المتزايد للمال في الاحتفالات الاجتماعية. أن يصبح المرء شاهدا يعني إذا أن يجد تبريرا روحيا يسمح بالمتملص من الفريضة الاجتماعية. لكنه أيضا طريقة لمعارضة السلطة المسزدوجة لبعض العادات بواسطة الدين: غالبا ما يتمكن محافظون ومسؤولون محليون في الكنائس التاريخية من ممارسة رقابة صارمة جدا على الأخلاق والأملاك: لذلك يستحرر "الشهود" من التقليد ويشكلون خطرا على النظام القائم. في ليفو، إحدى " جزر الوفاء" (Loyauté)، تمثل عمليات العنف التي استهدفت " الشهود" في الوسط البروتستنتي، تماميا مين علامات الانفتاح التي ظهرت تجاههم في الوسط الكاثوليكي، عوارض أزمة عميقة في التقاليد، التي بانت في مواجهة مع ضرورات ملحة للتكيف.

المجيئيون السبتيون في بريطانيا الجديدة – في بريطانيا الجديدة، تحديدا لدى شعب سولكا (بابوازي – غينيا الجديدة)، يشكل المجيئيون السبتيون المنافسين الحاليين الأبرز للكنيسة الكاثوليكية القديمة الوجود. إن الانتساب إلى العقيدة الكاثوليكية ينطوي على عدم الانسماء لأي مذهب ديني أخر: هكذا تصبح صفة "كاثوليكي" عبارة عن تسمية عمومية تساعد حسب الحالات في تحقيق أو إكرام التقليديين الذين يبرهنون عن ولاء مطلق للأعراف. ويترافق انتقاد "المجيئيين" لهذه الأخيرة مع رغبة في اصلاح الحلاقي يشهد عليه بالأخص اتخاذ موقف الحادي. فالأرواح التي تشكل الطبيعة لا تملك بنظرهم أية قدرة مؤذية ما منذ لحظة توقفنا عن الإيمان بها. تتدرج هذه النظرة في استمرارية فكر السونكا عاملة، والدي يجعل من الخوف عامل مجازفة ويعتبر أن جهل خطر – إنكارا حقيقيا أو تجاهلا – هو حماية من هذا الخطر عينه. يخصص "المجيئيون" قيمة اختبارية للتصرفات تجاهلا أو غير الملتزمة بالقوانين التي من خلالها يجتهدون، متسلحين بإقامة الصلوات (المعادل الوظيفي للسحر)، في التغلب على الخوف، وفي الوقت ذاته، في اختبار فعالية إمان يقر بعقيدة الحادية اعتياديا، هكذا يساوي عدم التعرض للبلية، الذي يؤول عندنذ المسان يقر بعقيدة الحادية اعتياديا، هكذا يساوي عدم التعرض للبلية، الذي يؤول عندنذ

على العكس، عندما تصبب بلية أحد " المجيئيين"، برى الكاثوليك أن الأعراف هي التي تنتصر وتثبت أنها تمسك بالذين يدّعون التحرر منها، وعلى غرار ما يسود في عدد كبير مسن المجتمعات الأوقيانية، يطرح غياب أي حاجز بين الفئات الفكرية، والسرعة النسبية للانتقال من انتساب لأخر والتي تدفع البعض إلى التحدث عن " بداوة دينية"، إشكالية تداول فكرة التحول من دين لأخر.

ج. - ب. ألوز وم.جودي - باليني

BARKER J. (ed.), 1990, Christianity in Oceania. Ethnographic perspectives. New York, University Press of America.- BOUTILIER J., HUGUES D. et TIFFANY S. (ed.), 1978, Mission, church and sect in Oceania, New York, University Press of America.- ERNST M., 1994, Winds and change. Rapidly growing religious groups in the Pacific Islands, Suva, Pacific Conference of

Churches.- FORMAN C.W., 1982, The Island churches of the South Pacific. Emergence in the Twentieth Century, Maryknoll, NY, Orbis Books.- FORMAN C.W. (ed.), 1992, Island churches: Challenge and change, Suva, University of the South Pacific.- JEUDY- BALLINI M., 1998, "Appropriating the other. A Case study from New Britain", in V. Keck et J. Wassmann (ed.), Common worlds and single lives. Constituting knowledge in Pacific societies, Oxford, Berg Publishers.-LOELIGER C. et TROMPF G. (ed.), 1985, New religious movements in Melanesia, Suva, University of the South Pacific University of Papua New Guinea.- OTTO T. et BORSBOOM A. (ed.), 1997, Cultural dynamics of religious change in Oceania, Leyde, KITLV Press.- SWAIN T. et TROMPF G., 1995, The religions of Oceania, Londres, Routledge and Kegan Paul.

#### Fictions et Mythes Ethnologiques

# أوهام وأساطير إثنولوجية

يستحوذ الوهم على مجال الإثنولوجيا ويشكل جزءا من تاريخها، تماما كالغرابة. يظهر فيها كخطر، كطارد، كخطأ، لكن أيضا كإغراء. وبما أنه متعلق بالفكر الأسطوري، وحامل للضحك والرعب والخداع، فإنه يخرج عن إطار النوع. ويلعب دورا عمليا في السنظرية، بشكل فرضية أو سيناريو. هكذا يواجه علماء الإثنولوجيا موضوع الوهم في أوقات مختلفة وعلى مستويات عدة، بطريقة منتشرة أو دقيقة.

كانــت الإثنولوجيا، التي هي وريثة قصص الرحلة حيث لا تكون عمليات التزوير نادرة (أدامز، 1980؛ ويل، 1984؛ كاي، 1985) ضحية مخبريها (ملفيل، 1952) أو كانت مجاملــة تجاه الأكاذيب الرسمية (هوبزبوم ورانجر، 1983). وقد حدث استثنائيا أن نبتت من مجمل المستندات شخصية رئيسية، ممثلة للعناية الإلهية، تعطي قيمة لنظريات الكاتب؛ وقد يكون وصف كارلوس كاستانيدا "الظواهري" للسحر منتميا لهذا النوع.

إذا وضعنا جانباً هذه الحالات القصوى، يتكاتف الوهم والإثنولوجيا أكثر مما يتعارضان، منال الكذب والحقيقة. يشكل الخيال جزءا من الحقيقة: مما يدفع عالم الإثنولوجيا غالباً إلى التقاط إشاراته ودراستها.

وضعت اليوتوبيا واليوتوبيا المضادة والقصة الأخلاقية من جهتها قائمة ملفتة بالشعوب الخيالية (فرسين، 1972، غودالوبي ومانجيل، 1981) زيادة على الشعوب الأسطورية مثل الأمازونيات والباتاغون. في كتابه رحلة إلى كارابان الكبرى (1967)، يجعل هـ.ميشو من نفسه عالم اثتولوجيا القبائل التي يخترعها. أغرت هذه "الإثتولوجيا الوهمية" عددا من الكتاب منذ هوميروس، مرورا بسويفت وكتاب الخيال العلمي. وفي حقبتنا الحديثة نذكر جول فيرن في القرية الهوائية ر.ميساك في فالكريتان، ر.كونو في سان - غليغلين، فيركور في الحيوانات المشوهة أو، أقرب منا، ج. - ج. ساير في السلف (1987) تحتوي كل هذه المؤلفات على أسطورة الوحش الطيب أو على وجهه الأخر الشريك له أي الشرير. ولا ترتكز على ملاحظة فعلية، ولكنها تنطلق من ادعاء الواقع الاجتماعي الشامل" لتصل إلى التلاعب بالمعايير. إنها نوع من صوريات اثنولوجية، مما لا يجردها من قيمتها الفنية.

لماذا قد يكون التصور الخيالي زاوية ميتة في حقل الأنتروبولوجيا؟ يُضاف إلى الروايات التي يلعب فيها عالم الإنتولوجيا دور البطولة (أنظر إلى الإحصاء المقتضب في في ميرث، 1964)، الروايات المكتوبة من قبل علماء التولوجيا لغويين ومؤرخين: كما ظلال علمى الشمس (1950) لـ ك.أوليفر، وتبقى الأرض (1980) لـ ج.ستيوارت، وحاجز سانتاروغا (1979) والنجمة والسوط (1973) لـ ف. هربرت، والتموضع (1974) / لـ إ.واتسون، ويد الليل اليسرى (1971)، والمحرومون (1975) واسم العالم هو الغابة (1979) لـ لـ أ.واتسون، ويد الليل اليسرى (1971)، والمحرومون (1975) لـ ب. فيلاريه، وأهل لـ أللمكان (1988) لـ ب. فيلاريه، وأهل اللامكان (1988) لـ ب. لابورت - تولرا ومتقاسمو العالم (1985) لـ ب. ديبي.

بالقياس الأنتروبولوجي والتحقيقات والأسئلة، تلتقي الأثنولوجيا والشرطة على أرض التقنيات في ما عدا الدافع المشترك: وقد فكر بذلك العديد من الكتاب المتخصصين في علوم الإنسان. بين من نجح بتلك المقارنة نذكر ت. هيلرمن، المراقب الممتاز في المحميات الهيدية (الزونيي، النافاهو، الهوبي) ور. فان غوليك، المستشرق البارز، وقاضيه الشهير "تي" Ti. لماذا لا نضيف إلى هذه الفئة "الداخلية والغريبة"، موجة الأفلام المصورة حديثا داخل الاثنيات والأقليات أو من قبل عارفين مستنيرين مثل ج. راوتش، أو كذلك تجربة ب. بروك الذي أخرج فيلم "الإيك" Les Iks عن قصة حياة عالم الإثنولوجياك. ثورنبول؟

بمعنى معاكس، تغمز الإثنولوجيا من قناة الوهم. كانت تود لو تتمتع بنفس القدرة المستعددة الأصوات والجاذبية وبما أنها زواج الفن والعلم، التقنية والموهبة، ذات مقاربة المتعارضة والفهم الدقيق، هي تود لو تقول جمال المجتمعات الصغيرة والانظمة المعممة دون تجريده من نكهته. نعم، لكن كيف استعارة موهبة التواجد في كل مكان من الروائي دون الوقوع في الغش؟ ربما توجد بداية الإجابة في كتاب "نافن"، حيث يعطي ج. باتيسون ثلاث وجهات نظر مختلفة عن الطقس نفسه من خلال اعتماد عدة زوايا (باتيسون، 1970) يقول م.موس، وهو الذي لم يكن مدافعا شرسا عن الذاتية ولا عن الإثنولوجيا السردية، في الدرس الأول من "كتاب الإثنوغرافيا": "يستوجب علم الاجتماع والإثنولوجيا الوصفية أن يكون المسرء رجل قانون ومؤرخا وعالم إحصاء... وأيضا روائيا قادرا على عرض المجتمع بكامله ". (موس، 1967).

#### ج.مونييه

ADAMS P.G., 1980, Travellers and Travel Liars (1660-1800), New York, Dover Publications.- BATESON G., 1936, Naven, Stanford University Press (trad. fr. :La cérémonie du Naven, Paris, Editions de Minuit, 1971).- FIRTH R., 1964, "Anthropology in fiction (an image of fieldwork)", Rain, 64. – GUDALUPI G. et MANGUEL A., 1981, Guide de nulle part et d'ailleurs, Paris, Editions du Fanal-HOBSBAWM E. et RANGER T., 1983, The Invention of Tradition, Cambridge, Cambridge University Press. – KEAY J., 1985, Explorers Extraordinary, Londres, John Murray, BBC.- MAUSS M., 1967, Manuel d'ethnographie, Paris, Payot.-MELVILLE H., 1952, taïpi, Paris, Gallimard.- THOMAS L.-V., 1979, Civilisations et divagations, Paris, Payot.- VERSINS P.,1972, Encyclopédie de l'utopie et de la science-fiction, Paris, L'Age d'Homme.- WEIL F., 1984, "La relation de voyage:

document anthropologique ou littéraire?", in B. Rupp- Eisenreich (éd..), Histoire de l'Anthropologie (XVIe- XIX e siècles), Paris Klincksieck : 55-65.

ايديولوجيا المخالفة Idéologie

استحوذت الأنتروبولوجيا، بالحاقها عبارة ايديولوجيا بقاموسها، على فكرة كان لها قبل ذلك تاريخ طويل وتنطوي على اصطلاحات متباعدة.

لقد استعملت اللفظة للمرة الأولى عام 1796، وقد وردت لدى الفيلسوف الفرنسي دستوت دو تراسي للدلالة على "علم" يهدف إلى دراسة الأفكار، أو تكوينها، بصيغة أكثر تحديدا، ينتمي دستوت دو تراسي إلى ذلك التيار الفكري الذي يصف نفسه "بالإيديولوجيوي" ويقطيع بجسارة مع كل تقليد فلسفي مرفوض لاعتباره ما ورائيا، إذ يقترح نظرية مادية للعمل العقلي، ومناهج فكر تجريبي للقيام بدراستها. غالبا ما كان جمهوريو "النظام القديم" يعتبرون كالمبشرين بعلوم الإنسان ويعتون ضمن الموحين بمشروع أنتروبولوجي، لكن لم يلبث المحيط المتعصب لنابوليون أن أطلق على هؤلاء "الإيديولوجيييس" اسم "إيديولوجييس". استعملت إذا عبارة إيديولوجي بطريقة ازدرائية المتحريح بأولىك الذيس ينفردون في مجال الأفكار، خالطة علم الإيديولوجيويين مع موضوعهم، إن لفظة إيديولوجيا تستخدم للدلالة على موقف "مثالي" نوعا ما، على الابتعاد عن الواقع.

لقد أخد مساركس، بصحبة إنجلز، على عائقه هذا الاصطلاح التحقيري لعبارة ايديولوجيا لكن مع اعتبارات مختلفة جذريا. استعملت المادية التاريخية اللفظة في نقدها للمثالية الألمانية معطية إياها معنى نظام الأفكار والتصورات الذي، إذ يوهم بانه يتطور بشكل استقلالي، يبقى أسيرا للواقع، لأنه يخضع بشدة للطريقة التي ينتج بها الناس، الذين هم حملة له، وسائل وجودهم اجتماعيا. إن الإيديولوجيا هي إذا حصيلة أليات اجتماعية واقتصسادية "ينجزها العفكر المزعوم بشكل شعوري ممالا شك فيه، لكن بإدراك خاطئ"، وهسي الانعكاس المقلوب للنشاط البشري أو حتى الحجاب العقلي ("تبرير أخلاقي وأريج روحسي") الذي تولده الطبقة المسيطرة من أجل إظهار وإخفاء سيطرتها في أن معا. هكذا تحدث ماركس بالأخص عن "الإيديولوجيا" البورجوازية، مخصصا عبارة "الوعي الطبقي" للبروليتاريا.

على أشر الماركسية، تارجحت لفظة "ليديولوجيا" ببن اصطلاحين: (ر.ارون): بحسب الاصطلاح الأول، ذي الطابع السجالي، إن الإيديولوجيا هي بناء عقلي مسخر لخدمة مصالح يجدر تشريعها؛ أما الاصطلاح الثاني، فهو ذو وحي حيادي أكثر ويعود السي المعنى الأصلي، بما أنه يعتبر الإيديولوجيا كدراسة معمقة لكل نظام تصور. لا شك أن انتشار الاصطلاح الثاني يُنذر بسيرورة تحويل إلى ايديولوجيا الفكر الماركسي الذي يقتصر هو نفسه على تأويل ("ليديولوجي") غير قابل للتحقق لأنه لا يوجد أي معيار موضوعي يسمح بتخصيص أبوة أفكار وتصورات لطبقة، أيا تكن.

لقد مسيّز ك مانهايم، بمواجهاته لهذه المشكلة التي هي في أساس علم اجتماع المعرفة، بين مفهوم "جزئي" ومفهوم "عام وشامل " للإيديولوجيا. يعتبر مانهايم أن كل فئة مستواجدة تاريخيا في وضع اجتماعي معيّن تنتج وجهة نظر عن الواقع تعبّر عن هذا الوضع. تعد الفسئات المسيطرة إيديولوجيات للتبرير، والفئات الخاضعة إيديولوجيات طوباوية أو للمعارضة. إن كل بنية فكر تخوض سيرورة تحويل ذاتها إلى إيديولوجيا. ولا يمكن التفتيش عن "الوعي الأصيل" من ناحية البروليتاريا أكثر من ناحية البورجوازية؛ إن بالحسري فعل الفتقادها للجذور، بشكل خلاصات جديدة من الحقائق الجزئية. إن المفهوم " العام والشامل" للإيديولوجيا بيسب إذا إلى المتحديد الاجتماعي لأنظمة الأفكار. وإن كل إيديولوجيا هي، بالمعنى "الجزئية" للعبارة، نسبية ومعبرة عن "منظار". لذلك أصبح الحديث يدور عن "ليديولوجيات" بالجمع.

ستستعمل الأنتروبولوجيا فكرة الإيديولوجيا في هذا الاصطلاح الجزئي. يعتبر لل . دومون أن العبارة تدل على كل "مجمل اجتماعي للتصورات" أو كل "مجمل للأفكار والقيم العامة في المجتمع". إننا نجد هنا الثقافة بمعنى الأنتروبولوجيا الأميركية، وباستثناء ذلك يعتبر دومون أنه "من أجل استخراج الدلالة المقارنة للإيديولوجيا، يتوجب تخصيص مكان للسمات الاجتماعية غير الإيديولوجية". وحسب دومون، لا يمكن أن يباشر التحليل الأنتروبولوجي للإيديولوجيات إلا بتوخي حذرين منهجيين قائمين على إثبات إيديولوجيا "الطائفة الأنتروبولوجية" التي تبرر "امتيازها الموضوعي" من جهة، وإظهار إيديولوجيا المجستمع الذي ينتمي إليه الانتروبولوجي من جهة أخرى؛ إنه توفيق بين النزوع الفردي والشمول ببني المشروع الانتروبولوجي ويدحض في الوقت نفسه الإيديولوجيا الجماعية للمجتمعات التي ينطبق عليها هذا المشروع. يرجع إلى الأنتروبولوجيا الربط بين النزوع الفسردي (الخساص بالمجتمعات المنتجة للأنتروبولوجيا) والجماعي (الخاص بالمجتمعات المنتجة للأنتروبولوجيا) والجماعي (الخاص بالمجتمعات المنتجة للأنتروبولوجيا) والجماعي (الخاص بالمجتمعات النيروبولوجيون) لإظهار وحدة الفكر البشري وتعدد أعماله في أن معا التسي يدرسها الأنتروبولوجيون) لإظهار وحدة الفكر البشري وتعدد أعماله في أن معا وبالتالي طرح الإقرار بوحدة متمايزة للجنس البشري.

رفيض م.أوجيه من جهيته أن يكون الأنتروبولوجي قادرا على إعادة تشكيل ليديولوجيا لمجتمع ما، أي "جسد تصورات متجانس ومتناغم" في وقت يجد نفسه بمواجهة مع تعدد السجلات الرمزية (اقتصاد، قرابة، دين، الخ.) ومع مجموعات متناقضة من التصورات على علاقة مع الأوضاع الاجتماعية (كمسيطر أو كخاضع) للأشخاص الذين يحملونها. وكذلك يثور أوجيه على القطيعة التي أنشئت بين مجتمعات تقليدية "قد تعبر" بشكل أنظمة رميزية، ومجتمعات متعلق فعالية الرمزية بوصفها هيئة بنيوية حسب رأيه الإيديولوجيات. في كل المجتمعات، تتعلق فعالية الرمزية بوصفها هيئة بنيوية حسب رأيه بوظيف تها الإيديولوجية. لذلك يقترح إدخال فكره المثال المنطقي" (idéo-logique) الذي يعرفه كالقوننة الأسلوبية لمختلف وجوه المنطق الرمزية الخاصة، المجسدة بالضرورة في ليديولوجيات بما أنها مكونة للشأن الاجتماعي. كذلك رفض م.غودلييه النظرة الكلاسيكية لعمودية الاهتمامات التي تظهر بشكل تمايز اسمي بين البنية التحتية من جهة، والبنى الفوقية والإيديولوجيا من جهة أخرى، محافظا من ناحيته على الدور الحاسم للاقتصاد في نهايسة المطاف. يظن غودلييه، معارضا تصورا اختزاليا لدى الماركسية، أن هذا التمايز نهايد المهمات وليس إلى المؤسسات. فالبعد "التصوري" بنظره هو مكون كامل للواقع.

ليست الإيديولوجيات إذا مجرد تصورات وهمية تساعد على تبرير نظام اجتماعي بعد اكتماله، لكنها تقوم مقام درع داخلي يعترض العلاقات القائمة بين البشر.

د.ريغوليه

ARON R., 1937, "L'Idéologie", Recherches philosophiques, VI, Paris, Boivin: 65-84.- AUGE M., 1975. Théorie du pouvoir et idéologie, Paris, Hermann.-DESTUTT DE TRACY (1796-1798), 1970 (1824), Eléments d'Idéologie, Paris, Vrin, 2 vol. – DUMONT L., 1977, Homo aequalis, Genèse et Epanouissement de l'idéologie économique, I, Paris, Gallimard; 1983, Essais sur l'individualisme, Paris, Le Seuil, -GODELIER M., 1984, L'idéel et le matériel, Paris, Fayard.- L'Homme, Revue Française d'Anthropologie, 1978, XVIII (3-4), De l'idéologie.- MANNHEIM K., 1929, Ideologie und Utopie, Bonn, F. Cohen (trd. Fr. partielle: Idéologie et utopie, Paris, Marcel Rivière, 1956). – MARX K., et ENGELS F., 1968 (1845), L'idéologie allemande. Critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans celle de ses différents prophètes, Paris, Editions sociales.

## Italie. L'Anthropologie italienne

# إيطاليا الانتروبولوجيا الإيطالية

فسى ايطالسيا، كمسا فسى باقى الدول الأوروبية، ترستخ الإثنولوجيا جذورها في الفضول الفكري الذي تحدثه أخبار الرحالة. بدأ ترسيخها المؤسسي منذ النصف الثاني للقرن التاسم عشر: أنشأ ب. مانتيغارا عام 1871 "الجمعية الإيطالية للأنتروبولوجيا والإثنولوجيا"، وأسس ج. سيرجى عام 1893 "جمعية روما للأنتروبولوجيا" اللتين انضمت السيهما عمام 1910 "جمعية الإنتوغرافيا الإيطالية " التي أنشأها ل. لوريا. يتصف وضع العلوم الأنتروبولوجية في إيطاليا عشية الحرب العالمية الأولى بثلاث سمات رئيسية. السمة الأولسي هي التقليد الشديد الرسوخ والتقدم الأكاديمي للأبحاث في الأنتر وبولوجيا الطبيعية؛ يشهد على ذلك كون ب. مانتيغازاً، الطبيب والمؤيّد لأراء داروين، قد شغل أول كرسمي تعليم للأنتروبولوجيا (كانت أنتروبولوجيا" تعني في ذلك الحين " التاريخ الطبيعي للعائلية البشرية" حسب عبارات ج. سيرجي). في الوقت نفسه، تكمن السمة الثانية في الـتطور المبكر للأعمال التي أجريت في مجال الفولكلور الذي يؤكد أحد أخصائييه، ج. سيرجي، في مجلة الفولكلور (Lares) أنه لا يمكن فصله عن الإثنوغر افيا العامة. أما السمة الثالثة فهي صعوبة ناجمة عن ترسخ المسلمات المثالية والتاريخانية للفلسفة السائدة في الأوساط الجامعية (التي يدرسها ج. جانتيل وب. كروتشيه) في تقبّل الطابع المستقل المتفكير الأنتروبولوجي التي تتوصل الأبحاث الميدانية الأولى إلى تغذيته جيدًا، وحيث تغلب الرغببة فسي الكتشآف الجغرافي والانشغالات الطبيعية على الاهتمام بالوصف العقلاني للشعوب الملتقاة.

انطبعت فترة ما بين الحربين بتوطيد هذا التوجه الثنائي للأبحاث: الإثنولوجي ذي الدعبوة الأوروبية السزائدة مسن جهة، والفولكلوري الإيطالي النزعة من جهة أخرى، وبالأهمية المعطاة لتاريخ الديانات الذي أعطى أحد اخصائييه، ر. بيتازوني، المحاضرات الأولى عسن الإثنولوجيا فسي جامعة روما وأسس "معهد الحضارات البدائية"، وأخيرا

بالانتشار النشوئي والانتشاري في شبه الجزيرة الإيطالية للتحولات الكبرى نحو مفاهيم "تاريخية ثقافيية" وتفحصها النقدي (ر. بيتازوني، ف.غروتانيلي). ثم انعكست الفترة الفاشية، التي أدت اللي الانغلاق الجبري على كل تأثير خارجي، في تجمد التفكير الأنتروبولوجي وفي إحاطة شرعيته بالشك والرببة.

فتحت الإثنولوجيا الإيطالية أبوابا واسعة على نظريات ومناهج الأنتروبولوجيا الأنكلوسكسونية دون أن تنكر تقاليدها الخاصة التي جسدها في سنوات ما بعد الحرب أك.بلان وإدو مارتينو. ويعود هذا الانفتاح بالأخص إلى جهود ت. تانتوري، أحد أول المدرسين الرسميين لهذا العلم، والذي أدخل إلى ايطاليا الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية. ومن الطبيعي ألا نستخف بالتأثير الذي مارسته الأعمال التي أجراها في البلد اثنولوجيون أجانب على الطوائف الفلاحية. نتج من داخل الأوساط الأكاديمية تفكير نقدي استند إلى الأبحاث الإثنولوجية غير الأوروبية والدور الذي يجب أن يلعبه فيها الميدان، وإلى الأبحاث الفولكلورية التي لم يعد ينظر إليها كمجرد جمع العاديات.

تتصف الإثنولوجيا الإيطالية، التي تسمى أيضا الأنتروبولوجيا الثقافية (تتواجد العبارتان معا في المؤسسات الإيطالية وهذا ما يعيدنا إلى سجالات شتى) بالأهمية التي تلعبها فيها الأبحاث الميدانية. إنّ أحد أبرز وجوهها هو ف. غروتانيلي، تلميذ الباحث في التراث الأثيوبي ك.ك.روسيني، الذي تقدّم مهنته مثالا جيدا عن رفض تخصص دقيق جدا في الحير الثقافي في ايطاليا، بما أنه قد عمل بالتتابع في أفريقيا الشرقية (الصومال، أثيرب با)، وفي المحيط الهذي، وفي أفريقيا الغربية، بالأخص في الساحل الذهبي (غروتانيلي، 1938- 1943، 1940، 1955). أصبحت أفريقيا تحت تأثيره ولأسباب تاريخية أيضا، المكان المفضل للأبحاث الإثنولوجية الإيطالية، التي يجدر بنا أن نذكر من بينها أبحــاث ب. بــرناردي في روديسيا الجنوبية وكينيا (برناردي، 1959). ونحن ندين إلى بسرناردي خصوصها بالأعمال عن نظهم فئات السن (1984). ونذكر كذلك أبحاث أ.تريولمــزي عــن شعب برتا في أثيوبيا، وف. ريموتي عن شعب باناند في زائير، وت. سبيني وج. أنتونجيني عن الفنون الهندسية لدى الدوغون ولوبي وفون، وفي ما يخص السنزعة الأميركية، أعمال إسينيوريني في المكسيك أو أ. كولاياني عن شعب جيفاروس فسى الإكوادور؛ إلا أن باقى المناطق في العالم ليست أبدا مجهولة. تشكل متابعة الاهتمام الواضح بدراسة الديانات والأنظمة الرمزية عامة إحدى السمات المتميزة للعلوم الأنتروبولوجية الإيطالية. تشهد على هذا الاهتمام أعمال رببيتازوني وت. تانتوري والأب فانيسيلي، أو أيضًا أعمال الأنتروبولوجي ومؤرخ الديانات ف. لانتيرناري المكرّسة على وجمه الخصموص لظواهم المثاقفة الدينية والمسيحانيات والادعاءات النبوئية في العالم الثالث.

ليست الأعمال التي أجريت في مجال الفولكلور منفصلة عن الأبحاث في الإنتولوجيا والانتروبولوجيا الثقافية كما كانت عليه في فرنسا مثلا. هكذا اتجه التولوجيون عديدون مثل ت. تانتوري أو ف. لانتيرناري نحو التحليل الثقافي للمجتمع الإيطالي بعد أن كانوا قد عملوا خارج أوروبا. إن الدراسات عن الفولكلور، التي تدين بالكثير إلى الاستبصارات الخصبة لإ.دو مارتينو (غاليني، 1986) الذي اشتير بأعماله عن إيطاليا الجنوبية، قد سعت جاهدة، من خلال جمعها للموروثات الكلاسيكية (مثل أعمال جمعها للموروثات الكلاسيكية (مثل أعمال جمعها للموروثات الكلاسيكية عن هذا العلم لا

سيما أعمال أ.غرامشي، إضافة إلى مناهج الانتروبولوجيا الثقافية. لا شك في أن نقل المسالة الجنوبية في إيطاليا (وبعدها السياسي) ليس بعيدا عن ذلك ويجب أن نشير بهذا الخصوص السي الدور الجوهري الذي لعبه أ.م.تشيريسي وما يمكن أن نطلق عليه اسم مدرسة كالياري (ج. أنجيوني، ب. كليمانتي، إ. ديليتالا، ك. غاليني، ب.ج. سوليناس) في اعسادة تعريف الوضعية العلمية للدراسات الفولكلورية وإعداد فنات تحليلية مناسبة للقيام بمشاريع جمع طموحة (كليمانتي وأخرون، 1976). لقد قدّمت أبحاث كومباردي سساترياني الخاصة موضوعا محبّبًا إلى تشيريس: تفريع المستويات الثقافية داخل مجتمع معقد. أما في ما يخص دراسة النقاليد الشعبية، فقد تابعها بطريقة منهجية باحثون مثل ج. بونومو، ك.ب. برونزيني وأبوتيتا.

زيادة على التقسيم المؤسسي للعلوم الأنتروبولوجية في الإثنولوجيا والأنتروبولوجيا الثقافية والفولكلور، الذي كان توافقه العلمي وسيبقى موضوعا للجدل، فإن الطابع البارز لتنظيم وتعليم البحث الأنتروبولوجي في ايطاليا هو لامركزيته التي تتجلى في أن على مستوى الجامعات (أكثر من عشرين كرسي تدريس دائم دون احتساب المواد التي يقوم بتدريسها أساتذة مساعدون أو قراء)، وعلى صعيد المنشورات.

ج. كار دونا

BERNARDI B., 1959, The Mugwe. A Failing Prophet, Londres, Oxford University Press; 1984, Sistemi delle classi d'età. Istituzioni sociali e politiche fondate Sull' età, Turin, Loescher.- CIRESE A.M., 1973, Cultura egemonica e culture subalterne: Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale, Palerme, Palumbo. - CLEMENTE P., MEONI M.L., SQUILLACCIOTTI M., 1976, 11 dibattito sul folklore, Milan, Edizioni di cultura popolare. - CLEMENTE P., LEONE A., PUCCINI S., ROSSETTI C., SOLINAS P.G., 1985, L'antropologia italiana. Un secolo di storia, Rome- Bari, Laterza.- GALLINI C. (ed.), 1986, "Ernesto De Martino, La ricerca e i suoi percorsi", Ricerca Folklorica 13.-GROTTANELLI V.L., 1938- 1943, Missione di studio al lago Tana, Rome, Academia d'Italia; 1940, Missione etnografica nel Wollega occidentale, Rome, Academia d'Italia; 1955, Pescatori dell'Oceano Indiano, rome, Cremonese; 1977, "Ethnology and /or cultural anthropology in Italy: traditions and developments", Current Anthropology 18: 593- 614.- PETRARCA V., 1985, Demologia e scienze umane, Naples, Guida, 261 p. -SAUNDERS G.R., 1984, " Contemporary Italian cultural anthropology", Annual Review of Anthropology, 13: 447-466.

ایغان، فرد EGGAN Fred

أنتروبولوجي أميركي ولا في سياتل عام 1906 ودرس في جامعة شيكاغو (1923 - 1933) حيث أصبح فيما بعد أستاذا. تركزت دراساته بشكل أساسي على هنود أميركا الشمالية الذين درس أنظمة القرابة لديهم أخذا بعين الاعتبار مجتمعات بعينها (شايان، شوكتاو، أراباهو) ومجموعات من المجتمعات التابعة لنفس المنطقة الثقافية (هنود السهول، هنود البحيرات الكبرى، البويبلو). حدد إيغان لنفسه هدفا هو التمييز بين الشامل والطارئ

في تكوين وتكاثر المجتمعات، انطلاقا من التحليلات المحصورة بتغييرات البنية داخل منطقة ثقافية متجانسة نسبيًا. وتتتمي مقارنية إيغان بطريقتها وهدفها إلى الألسنية التاريخية وإلى بعض مظاهر النشوئية البيولوجية الحديثة.

بسبب تأسر ايغان بالتعليم الذي تلقاه على يد أ. ر. رادكنيف براون في جامعة شيكاغو تم تصويره كوظيفي، بينما يجدر تحديد مكانه عند نقطة التقاء الأنتروبولوجيا البريطانية المهتمة بالبنى الاجتماعية والأنتروبولوجيا الأميركية التي تعطي امتياز الدراسة المثقافات. فالبنية الاجتماعية بنظره تتم عن الطريقة التي تعطيها مجموعة معينة لشكل العلاقات بين أفرادها من أجل تطوير تعاون بينهم بهدف إشباع حاجات كل منهم. والثقافة هي مجموعة الاتفاقات المقبولة من الجميع، والتي بفضلها يكون هذا "التشكل" ممكنا. ويرى ايغان بأنه لا يوجد سوى عدد محدود من أشكال البنى الاجتماعية، بينما يمكن لأشكال المثقافة أن تتغير بكثرة. ودون أن يتغاضى عن مسألة الدمج الاجتماعي التي يمنحها الوظيفيون امتياز أ، يهتم إيغان بشكل الساسي بكيفية تحول المجتمعات. وهو يرتكز في ذلك على علم الأثار والتاريخ متجنبا الاستسلام إلى نزعة الانتشارية، الموجودة عند س. ويسلر و أ. ل كرويبر أو التاريخ الثقافي على طريقة ف، بواس.

#### د. لوغرو

1937, Eggan F. (ed.), Social anthropology of american tribes, Chicago, The University of Chicago Press (et augmentée: Social anthropology of North American tribes 1955). 1950, Social organization of the Western Pueblos, Chicago, The University of Chicago Press. 1966, The American Indian: perspective for the study of social change, Chicago, Aldine.

# ايفاتز - بريتشارد، إدوارد إيفان EVANS-PRITCHARD Edward Evan

متخصص بسكان جنوب السودان في منطقة النيل الأبيض (أز اند، نوير، دينكا، شيلوك، أنسواك، لويو)، ومنظر لأنظمة الحكم في المجتمعات التي لا دولة لها، ومبتكر لمناط تحليل مقارن يجمع بين نظرية الجماعات الأحادية النسب ونظرية الجماعات الإقليمية. يحتل إدوارد إيفانز - بريتشارد مكانة حاسمة في تاريخ الإثنولوجيا المستغرقة والأنتروبولوجيا السياسية. وبالإضافة إلى ذلك فإن أثاره وشخصيته ومهنته قد كرسته كمؤسس للأنتروبولوجيا البنيوية البريطانية بلا منازع.

ولد عام 1902 في مقاطعة سوسكس، وهوابن قس أنكليكاني من أصل غالي، درس التاريخ المعاصر في أوكسفورد ثم الأنتروبولوجيا في المدرسة العليا للدراسات الاقتصادية في لندن حيث حصل على الدكتوراه عام 1927.

تلميذ ثم مساعد لـ س. ج. و ب. ز. سيليغمان، باشر تحت إشرافهما أولى مهماته في السودان الأنكلو - مصري بعد أن تلقى دروسا لدى ب. مالينوفسكي - الذي بقى دائما مستحفظا حياله - و أ. ر. رادكليف - براون، وقد جعله هذا الأخير يكتشف إ. دوركهايم وعلم الاجتماع الفرنسي. لكن ايفانز بريتشارد استبعد باكرا من مفاهيمه فكرة أنتروبولوجيا

مصممة كعلم طبيعي للمجتمعات. تابع أخيرا دروس ج. اليوت سميث و و . ج بيري في كلمية الأنتروبولوجيا في يونيفرسيتي كولاج، لندن، حيث النقى بــ أ. م. هوكارت، زميل الدراسة القديم في أوكسفورد.

من العام 1926 وحتى 1940، قام إيفانز - بريتشارد بالعديد من المهمات في السودان، ولم يقطع إقاماته الطويلة في الميدان سوى لفترات تعليم قصيرة في المدرسة العليا للدر اسات الاقتصادية في لندن وفي جامعة فؤاد الأول في القاهرة - حيث تبوأ كرسي علم الاجتماع (1932 - 1934) - ثم في أوكسفورد حيث سيصبح أكثر قربا من معهد الانتروبولوجيا الاجتماعية الذي أسسه رادكليف - براون.

عام 1940، استخدمت الحكومة البريطانية خبرات ايفانز - بريتشارد لتنظيم تمرد الأنواك ضد الإيطاليين الذين يحتلون اليوبيا، قبل ارساله إلى سوريا لدى الطانفة العلويين. من العام 1942 حتى العام 1944، وكمستشار للإدارة العسكرية في ليبيا، درس إيفانز بريتشارد طائفة السنوسية المسلمة: ويشهد الكتاب الذي نشره عنها (1949) على الاهتمامات التاريخية التي لا يمكن فصلها في عين الكاتب عن أي انتروبولوجيا.

بعد انتقال قصير إلى كمبريدج عام 1945، خلف - "إ - ب" - كما سيسميه من الأن فصاعدا تلامذته وزملاؤه - في السنة اللاحقة رادكليف - براون على كرسي علم الاجتماع في أوكسفورد الذي سيحتله حتى إحالته إلى التقاعد. توفي عام 1973، تاركا مراجع بحث بأكثر من أربعمئة عنوان.

إن الدراسة الإحادية الأولى لإيفانز - بريتشارد، والتي نشرت عام 1973، تقدم عرضاً للمعتقدات والممارسات الشعائرية لشعوب الأزاند. وهو لا يسعى فيها إلى تعريف السحر بحد ذاته بقدر ما يهدف إلى رؤية ما يتعارض معه، بغية تحليل العلاقات السائدة التي تحافظ عليها أنماط التصورات وأنماط المعرفة الموجهة نحو الفعل، في ثقافة معينة. أثار هذا العمل في بريطانيا العظمى خلال السبعينات، جدلا متقدا حول موضوع "عقلانية" المعتقدات غير العلمية لكن الفعالة عمليا، التي يمكن أن نراها في المجتمعات اللاغربية (ماك إنتاير و وينتش، في ويلسون، 1970).

في الأساس، بقي اسم ايفانز – بريتشارد مع ذلك مرتبطا بالتنولوجيا شعوب النوير الذين أقام لديهم عام 1930، "ليس فقط كغريب بل كعدو" بعد أن دمرت بلدهم حملات قمع عسكرية،، والذين لن يحصل أبدا منهم على الثقة التي حصل عليها من شعوب الأزاند؛ وقد خصص لهم ثلاثة كتب ومئة مقالة.

أول هذه الكتب، شعب النوير (1940)، الذي اصبح آثرا نموذجيا للأنتروبولوجيا لتحليله النظام المجزأ ولتأثيره على دراسة الأنظمة السياسية الأفريقية. أما الثاني (1915) فيو غني بمواد عن تكوين الجماعات المحلية، وهو مصمم بشكل مصطلحات عن شبكات القرابة والسزواج، ولكنه سيتعرض لبعض الإهمال بسبب النظرة المعادية للتقاليد التي أو لاهما ايفانسز - بريتشارد للنسب خلافا لنظريات قرابة العصب الشائعة. وعلى خلاف ذلك، فإن الكتاب الثالث (1956) الذي يتمركز على ديانة النوير سيلقى الكثير من التقدير السي أن يعاد النظر به على ضوء الدراسات عن شعوب الأزاند: فإن درجة الاهتمامات الشخصية للكاتب بالديانية قد اعتبرت في ذلك الوقت بالغة الأهمية، ولكن بالرغم من

التحليل الدقيق للطقوس والقربان، ظهر أحيانا نوع من التخلي عن المنهج الاجتماعي المعروض ببراعة في الدراسات السابقة.

في نفس السنة (1940) التي صدر فيها كتاب شعب النوير، نشر ايفانز - بريتشارد تحليلا للمؤسسات السياسية لدى الأنواك وأشرف بالاشتراك مع م. فورتس على نشر الكتاب الجماعي الأنظمة السياسية الإفريقية الذي وضع أسس مشروع مقارن شكلت الدراسات عن شعوب النوير نموذجا له.

وبعد أن وصف في تلك الدراسات التشكل الموسمي المزدوج لجماعات النوير المحلية، والمرتبط ارتباطا وثيقا بوسطهم الطبيعي ونظام السلالات الذي لا يرتبط معه إلا بعلاقة غير مباشرة، أعاد إيفانز – بريتشارد بطريقة أكثر تجريدا دراسة التنظيم السلالي والسياسي. ولقد ظهرت هذه التعددية في المنظورات التي دل عليها نظام عرض الكتاب الأول نفسه، كذابيل على تطور المسار الفكري للكاتب (دومون، 1971؛ إيغنز، 1984)، وكذلك أتاحب له توضيح الميزة الافتراضية للمجتمعات التي تعرق عن نفسها، حسب الظروف بمصطلحات إقليمية أو ترى نفسها كوحدات سلالية مبنية على صلات الدم. ذلك أن الميل الخساص إلى الانصبهار والانشطار الذي يعيد بشكل متواصل تشكيل تلك المجموعات لا يعطيها سوى حقيقة ومعنى نسبيين من ناحية البنية. في نظام اجتماعي المعنية والقابلة دائما، حسب الظروف، لنقل مستويات انتسابها إلى وحدات أوسع استنتج المعنية والقابلة دائما، حسب الظروف، لنقل مستويات انتسابها إلى وحدات أوسع استنتج المعنية وسياسية وحتى المجتمعات المجزأة. وهكذا تميز عن التحليلات ذات الميزة الأكثر مستويات ترجمة مباشرة لتنظيم المجتمعات المجزأة. وهكذا تميز عن التحليلات ذات الميزة الأكثر البنية ليست ترجمة مباشرة لتنظيم المجتمع إنما هي حقيقة ذهنية.

تحبت تأثير م. فورتس و أ. ساوثهول ودراسات الذين أسسوا مدرسة مانشستر حـول م. غلوكمن، سبتحرر الاهتمام بالشأن السياسي تدريجيا من البعد الاجتماعي الذي دافع عنه بالأصل ايفانز - بريتشارد. مع ذلك كان يجب انتظار قراءة ماريت التي كتبت عام 1950 ونشرت في الأنتر وبولوجيا السياسية الماضية والحاضرة، الصادرة عام 1962، لتتأكد علانية القطيعة مع رادكليف - براون، وأبعد من ذلك مع تقليد دراسة للمجتمع واضحة التوجه الوظيفي أدت أعماله الخاصة إلى تجديده. هكذا أدخل إيفانز – بريتشارد تُسورة حقيقية متمثلة في المرور من "الوظيفة إلى الدلالة" (بوكوك، 1961)، وذلك ما اكتشفته في الوقت ذاته البنيوية الفرنسية عبر مقاربات مختلفة. يعود تاريخ وثيقة أخرى مهمــة لإيفانز - بريتشارد "الملكية الإلهية لدى الشيلوك في منطقة النيل في السودان" إلى ما بعد الحرب مباشرة (محاضرة فرايزر 1948)، وقد شككت هذه الوثيقة بالميزة الشعائرية لعملية قتل الملوك الثابتة في التاريخ، انطلاقا من مثل قدّمه فرايزر سابقا لتحليل مفهوم "الملكية المقدسة". وبينما كان ج. ج. فرايزر يرى في شعائرية القتل تقديسا للملكية، رأى فيها ايفانز - بريتشارد "اغتيالاً سياسياً متنكراً بهيئة قتل شعائري" (أدلر، 1982). إن هذا التحول المنهجي الاجتماعي - السياسي لم يكن مقنعا كفاية، إلا أن إيفانز - بريتشارد كان له الفضل بإحياء الجدل في هذا الموضوع وبشكل متناقض، بإعطاء فاعلية جديدة لأعمال فريزر.

في أخر أيامه، كان على إيفانز - بريتشارد أن يستعيد التولوجيته عن شعوب الأزاند (1967، 1971، 1974). وهكذا يكون قد أنهى صياغة مشروع مقارن صممه قبل ثلاثين سنة من ذلك الحين، ولا تمثل الدراسات عن شعوب النوير سوى مرحلة منه. وقد أعطى بذلك لأعماله راهنية جديدة لم تخفف السنين شيئا منها. وهي قد أثبتت نفسها بنوعية تحليلاتها كما بتنوع الموضوعات التي تناولها: العلاقات بين الأنتروبولوجيا والستاريخ - وهي إحدى ثوابت تفكيره - والعلاقات بين الشعائر والرقص (1965 أ)، ووضع النساء في المجتمع (1965 ب) والقرابة والمبادلات والتلاعب بالألفاظ والانحراف، والتي يجب أن نضيف إليها البحث في مؤسسة الزواج ومفهوم الأبوة (1962) ؛ وذلك ما جعله يستحق أن يعتبر خليفة هد. ماين و و. روبرتسون سميث.

#### ج. ك. غالى

1937, Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, Oxford, Clarendon Press (trad. Fr. Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande, Paris, Gallimard, 1972). 1940a, The Nucr. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people, Oxford, Clarendon Press (trad. Fr., les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un people Nilote, Paris, Gallimard, 1968). 1940b, The political system of the Anuak of the Anglo- Egyptian Sudan, Londre, Lund, Humphries. 1940c, "Préface" in M. Fortes et E.E. Evans -Pritchard (cds), African Political Systems, Oxford, Oxford University Press (trad. Fr. Systèmes politiques africains, Paris, PUF, 1964). 1949, The Samussi of Cyrenaica, Oxford, Clarendon Press. 1951a, Kinship and marriage among the Nuer, Oxford, Clarendon Press (trad. fr. Parenté et mariage chez les Nuer, Paris, Payot, 1973). 1951 b, Social Anthropology, Londres, Cohen et West (trad. Fr. Anthropologie sociale, Paris, PUF, 1969). 1956, Nuer religion, Oxford, Clarendon Press. 1962, Essays in Social Antrhopology, Londres, Faber. 1965a, "The position of women in primitive societies and other essays" in social anthropology, Londres, Faber (trad. Fr. La femme dans les sociétés primitives et autres essays d'anthropologie sociale, Paris, PUF, 1971). 1965b, theories of primitive religion, Oxford, Clarendon Press (trad. fr. La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues, Paris, Payot, 1965). 1967, The Zande trickster, Oxford, Clarendon Press. 1971, The Azande: history and political institutions, Oxford, Clarendon Press. 1974, Man and woman among the Azande, Londres, Faber.

BEATTIE J. H.M. et LIENHARDT R.G. (eds), 1975, Studies in Social Anthropology: essays in honour of E.E. Evans-Pritchard, Oxford, Clarendon Press.-BEIDELMAN T.O. (ed.), 1971, The translation of culture: essays to E.E. Evans - Pritchard, Londres, Tavistock; 1974, "Sir Edward Evans-Pritchard (1902-1973): an appreciation", Anthropos, 59: 553-567; 1974, A bibliography of the writings of E.E. Evans - Pritchard, Londres, Tavistock.- DOUGLAS M., Edward Evans-Pritchard, New York, The Viking Press.- DUMONT L., 1968, "Préface " à les Nuer, op.cit., Paris, Gallimard; 1971, Introduction à deux théories d'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage, La Haye-Paris, Mouton.-EVENS T.M.S., 1984, "Nuer hierarchy", in J.C. Galey (éd.), Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont, Paris, Editions de l'EHESS.- POCOCK D.F., 1961, Social Anthropology, Londres, Sheed et Ward-WILSON B.R., 1970, Rationality, Oxford, Basil Blackwell.

## **BATESON Gregory**

## باتيسون، غريغوري

ولد عام 1904 في كمبريدج من عائلة منتسبة إلى طائفة القديس يوحنا منذ عدة أجيال. درس غريغوري باتيسون (1904- 1980) في البداية علم الحيوان ليتفرغ فيما بعد للأنتروبولوجيا الاجتماعية تحت إشراف أس. هادون وب. مالينوفسكي وأرررادكليف- براون.

عـندما أرسـل البي غينيا الجديدة عام 1927، تدرب طويلا على الأبحاث الميدانية عند شعوب السولكا و البينينغ في بريطانيا الجديدة.

بعد عدة سنوات، قام عند شعوب ياتمول في سيبيك الوسطى (حيث سيلتقي بر فورتون وم.ميد) بأبحاث عن الرمزية الشعائرية سينتج عنها أهم أعماله، "نافين" (1936) "Naven". في هذا العمل، جمع بانيسون بين تحليل طقوس التنكر وتفكير نقدي حول طبيعة تفسير الأحداث الاجتماعية الثقافية. تخطى باتيسون المنهج الوظيفي مما جعله يغنبي التفسير الاجتماعي للطقوس بدراسة مظاهرها المنطقية والوجدانية بالإشارة إلى ما سسماه "مجموعة التصورات" و"سلم القيم" (cidos et ethos) في ثقافة شعب ياتمول. ولقد دفعه وصدفه للعلاقات الديناميكية - بين الرجال والنساء، بين المتحدين بالام والأقرباء، الخ. - والمتمثلة في النظام الطقوسي، إلى إدخال مفهوم "انشطار التكون الاثنبي" (Schismogénèse). ولقد شكل هذا المفهوم الذي هو عبارة عن "مسيرة تمايز ناتجة عن مجموعة تفاعلات متواصلة بين الأشخاص، "نقطة انطلاق لدراسة حلقات الاتصال التي سيتوسع فيها لاحقا، عندما سيشارك في الولايات المتحدة، في ندوات ماسي (1942).

بعد مهمة في بالي (1936-1938، مع م.ميد) حيث اختبر التصوير والسينما كوسائل لتحليل السلوك، تمت تسمية باتيسون في مستشفى المحاربين القدامى في بالوالتو (كاليفورنيا)، حيث تفرع لمراقبة عائلات المصابين بالفصام: ولقد أتاحت مقاربته المستوحاة مين الأنتروبولوجيا كما من علم التحكم الحركي أن يرى في المرض العقلي نتيجة خلل وظيفي لنظام التواصل العائلي في هذا المنظور، لا ينحصر المرض في المجال الشخصي، إنما يصبح ميزة للتفاعل العائلي في مجمله، وهو يظهر بشكل خاص كنتيجة لرباط مزدوج (Double bind) معرف كنتاقض لا يمكن تخطيه بين خطاب معين وبين الإطبار الذي يحدد قواعد تفسيره. خلال الستينات، طبق باتيسون هذه الأفكار في مجال التواصل الحيواني، وتحديدا لدى الدلافين.

جمع بانيسون في كتابه خطوات نحو علم بيئة فكري (1972) أهم النصوص التي تلت كتابه نافين؛ وقدّم في كتابيه الأخيرين (1979، 1987) خــــلاصة عن مساره الفكري، كما اقترح رؤية جديدة لبنية ولتطور الكائن الحي، مبنية على تحليل عمليات التمايز والتواصل.

توفى باتيسون عام 1980 في "مركز أبحاث الزن" في سان فرنسيسكو.

م.هاوسمان وس. سيفيري

1936, Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn From Three Points of View, Cambridge, Cambridge University Press (trad. fr. La cérémonie du Naven, Paris, Editions de Minuit, 1971).- 1942 (avec M.Mead), Balinese Character: A Photographic Analysis, New York, New York Academy of Sciences.- 1951 (avec J. Rouesch), Communication: The Social Matrix of Psychiatry, New York, Norton. 1972, Steps to an Ecology of Mind, San Francisco, Chandler Press (trad. fr. Vers une écologie de l'esprit, Paris, Le Seuil, 1981, 2 vol.). 1979, Mind and Nature: A Necessary Unity, New York, Dutton (trad. fr. Esprit et nature, Paris, Le Scuil, 1984). – 1987 (avec M.C.Bateson), Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred, New York, Macmillan.

BATESON M.C. et al., 1977, About Bateson, New York, E.P. Dutton.-BATESON M.C., 1984, With a Daughter's Eye. A memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson, New York, William Morrow (trad. fr. Regards sur mes parents. Une évocation de Margaret Mead et de Gregory Bateson, Paris, A le Seuil, 1989). – LIPSET D.,1980, Gregory Bateson. The Legacy of a Scientist, Boston, Beacon Press.-HOUSEMAN M. et SEVERI C., 1986, "Lecture de Bateson anthropologue", Préface à G. Bateson, La cérémonie du Naven, Paris, Le Livre de Poche.

#### **BARTII Fredrick**

بارث فريدريك

ولد فريدريك بارث عام 1928 في لايبزيغ من أب جيولوجي و غادر ألمانيا باكرا إلى الولايات المتحدة؛ عاد إلى النروج غداة الحرب الثانية. عام 1946، وبعد أن أنهى دراسته الثانوية، رحل مع عائلته إلى شيكاغو وتسجل في الجامعة حيث درس علم الإحاثة أولا قبل أن يختار الأنتروبولوجيا : حصل على الماجستير عام 1949، وما لبث أن شارك في الحفريات الأثرية في جارمو (العراق) تحت إشراف ر. بريدوود، ثم بقي عند أكراد المنطقة، حيث قام بأولى تحقيقاته الإثنوغرافية. ثم أتاحت له منحة من الحكومة النروجية العودة إلى المدرسة العليا للدراسات الاقتصادية في لندن حيث جاء للعمل مع فيرث فاكتشف ليتش. وفي لندن ذاتها كتب " مبادئ التنظيم الاجتماعي". عند عودته إلى أوسلو تعلم الباشتونية عند ج. مورغينستيرن قبل أن يذهب عام 1945 للإقامة لدى السوات في شمال باكستان. ثم انتقل بعد ذلك إلى جامعة كمبريدج لمدة عامين حيث ناقش رسالة دكتوراه. في 1957 – 1958، أوكل ألفرد ميترو إلى بارث مهمة لدى الأونيسكو،هي دراسة أواليات حضرنة المجتمعات البدوية في إيران. هو في الأصل باحث في جامعة أوسلو أواليات حضرنة المجتمعات البدوية في إيران. هو في الأصل باحث في جامعة أوسلو (1951 – 1961)، لكنه برع في جامعة برغن، حيث شغل كرسي الأنتروبولوجيا الاجتماعية (1961 – 1971) وأرسى دعائم منهج التدريس والبحث الدذي سيجلب له الاجتماعية (1961 – 1971) وأرسى دعائم منهج التدريس والبحث الدذي سيجلب له

الشهرة. ولقد أدى اعتماد أسلوب مبتكر للبحث وتطوير منهج لتحليل دينامية المجتمعات إلى حث بارث على الإلتفات نحو مناطق بالغة التنوع، مثل غينيا الجديدة وبالي. كان أستاذا في أوسلو من العام 1973 حتى العام 1985، وهو يرتبط اليوم بالمتحف الإثنوغرافي للمدينة نفسها، ويتابع التعليم في الولايات المتحدة.

على عكس التمامية الاجتماعية والبنيوية الفرنسية والأنتروبولوجيا الماركسية، تمسك بارث بتقديم تفسير للأحداث الاجتماعية يعرف كيف يستعيد قيمة المداخل المعقدة، المولمدة للنظام والشكل. تأثر في البداية بالوظيفية، ولكنه توجه منذ وقت مبكر إلى تركيز إشكاليته على مفهومين، الشبكة والتفاعل، اللذين يراهما مناسبين لتحليل المتغيرات ولعبة الممكنات في بيئة طبيعية ومحيط ثقافي معينين. إن انتباه بارث إلى الخيارات الشخصية أدّى به، ابتداء من العام 1959، إلى المناداة بدراسة منهجية للتغيير. وهو سيركز في هذه الدر اسمة علمى الديناميات التي تولدها مواقف قسرية ظاهريا ، وذلك مثلا بإظهار قدرة الـنماذج المجزأة على تطوير الخطط السياسية (1961). وهو يجهد في إثبات أن الموقف الإثني والتقافة نسادرا ما يتطابقان (1969)، ليقترح استخدام الأنتروبولوجيا في مقاربة التصمر فات القابلة لإفساح المجال أمام أواليات الإبداع والتجديد بالابتعاد عن التفسيرات الطاغمية، الوثيقة الصلة بالأنساق الإنتاجية السائدة (1992). هكذا يظهر المجتمع على أنه مؤلف من أنظمة مركبة ذات هندسة متغيرة، ومطبوعة بعدم الترابط وغياب الحدود (1969). يمكن، في نظر بارث، دراسة التغيير الاجتماعي عبر ملاحظة دقيقة للتصرفات تضمع في المقام الأول الدور الذي يلعبه الأشخاص في تفعيل أشكال المعرفة (1975، 1987). وعندما يأخذ بعين الاعتبار التأثيرات البناءة والمشوشة في الوقت عينه للتصرفات الفردية، وللتارجح المتواصل للتأويلات وللتفاعلات بين الذاكرة والحدث، وبين المعارف المكتسبة والإمكانيات الخلاقة (1987، 1993)، فإن هذا المنظور الذي حكم عليه بتسرّع كتمبير عن فردية منهجية، يعترف بكل وضوح بدور المرجعيات الثقافية وبتأثير الأنظمة البيئسية. وإذا كان من المبالغ فيه القول بأن هذا المنهج ينشق عن خلفية قريبة من المذهب الطبيعي في علم الاجتماع، إلا أنه ليس من الحياد أن نلاحظ أثار إدر اك مميز للحياة الاجتماعية في عمل مشبع دون انقطاع بالمضمر وغير المعقول الماثلين في الوجدان النروجي. قد يكون بارث تأثر بعلم الاجتماع الأميركي المستوحي من غوفمان، وبعده من ظواهرية رورتي، ولكن موقفه الذي ينحو إلى التركيز على أدوار أفراد المجتمع هو على صلة وثيقة مع أتجاهات علم النفس الحالية المستوحاة من السلوكية. إن النمذجة المقترحة من قبل بارث تجد الأن صدئ جديدًا سواء في تحليل المواقف المستقرأة بواسطة الظواهر الشمولية أو في السجال الذي يتجابه فيه مع تفكيكية "الدر اسات الثقافية" وما بعد الحداثة.

ج. س. غالي

BARTH F., 1953, Principles of social organization in southern Kurdistan, Oslo, Universitetets Etnografisk Museum; 1956, Indus and Swat Kohistan, Oslo, Universitets Press; 1959, Political leadership among the Swat Pathans, Londres, Athlone Press; 1961. Nomads of South Persia. The Basseri tribe of theKhamseh Confederacy. Boston, Brown; 1963, The role of the entrepreneur in social change in Norway, Bergen, Norvegian Universities Press; 1966, Models in social organisation, Londres, Royal Anthropological Institute (Occasional paper, 23); 1969 (dir.), Ethnic groups and boundaries, Oslo, Scandinavian University Press; 1975, Ritual and

knowledge among the Baktaman of New Guinea, New Haven, Yale University Press; 1978, Scale and social organisation, New York, Brown; 1981a, Process and form in social life, Londres, Routledge and Kegan Paul; 1981b, Person and society in Swat, Londres, College University Press; 1983, Sohar: Culture and society in an Omani town, Baltimore, Hohn Hopkins University Press; 1985, The last Wali of Swat, Londres, College University Press; 1987, Cosmologies in the making. A generative approach to cultural variation in inner New Guinea, Cambridge, Cambridge University Press; 1993, Balinese worlds, Chicago, The University of Chicago press.

GALEY J.-C., 1996, "An interview with Fredrick Barth", EASA Newsletter, 18: 8-11; 1997, "Economy, agency and ordinary lives" Social Anthropology, 5(3): 233- 243- KUPER A., 1992, "Towards greater naturalism in conceptualising societies", in conceptualising Society, Londres, Routledge and Kegan Paul: 17-33.

#### BASTIAN Adolf

باستيان، أدولف

كان أدولف باستيان (ولد في بريم عام 1826 وتوفي في ترينيداد، جزر الأنتيل، عام 1905) بالتأكيد أحد كبار الرحالة، والكاتب الأكثر إنتاجا في تاريخ الإثنولوجيا.

بعد دراسات في الحقوق والعلوم الطبيعية والطب، قام برحلته الأولى كطبيب في السبحرية وزار بين العامين 1851 و1859 أوستراليا والبيرو والمكسيك وكاليفورنيا، كما زار العديد من بلدان آسيا وأفريقيا.

عند عودته، قام بنشر كتاب الإنسان في التاريخ، ثم نشر في السنة التالية رحلة إلى سان سلفادور (3 أجزاء). من العام 1861 حتى العام 1866 سافر إلى الشرق الأقصى ودرس البوذية: بعدها أصبحت حياته سلسلة من الرحلات إلى كل أنحاء العالم تقريباً. في العام 1868، تمت تسميته أمين متحف في برلين حيث أسس، عام 1886، "المتحف العام لعلم الشعوب" الذي أصبح أحد أكبر متاحف الإثنوغرافيا في العالم كما أصبح مكانا مهما لإعداد علماء الإثنووجيا.

استحدث مع فيرشو مؤسسة برلين للدراسات الأنتروبولوجية والإثنولوجية والإثنولوجية والاجتماعية وقد تمست تسميته أحد المسؤولين عن إصدار نشرة المؤسسة، مجلة الإثنولوجيا كذلك شارك في نشاطات تهدف إلى تامين قاعدة مؤسسية وعلمية للتوسع الاستعماري الألماني.

تحستوي بيبلوغرافيا باستيان على أكثر من مائة كتاب ومئات المقالات. كما أن رؤيسته السنظرية التسي تفسترض مسبقا الوحدة النفسية للإنسانية تضعه خارج النزعتين السائدتين فسي عصسره: النشسوئية الوحيدة الاتجاه والانتشارية. قد تكون "أفكار بدائية" فطسرية، فسي أصسل كسل ثقافة إنسانية، قد تلقت تغييرات مرتبطة بالضغوطات البيئية، موجسودة بذلسك أقالسيم جغرافية ومن ثم، على مستوى اعلى، قد يكون الاحتكاك بين الحضارات قد أدى إلى تطورات تاريخية وثقافية مميزة تشكلت من خلالها مواصفات كل

شــعب. هكذا يصبح عمل الإثنولوجيا، التي هي في الجوهر علم نفس إثنولوجي، مرتكزا على ابراز الأفكار البدانية من ضمن كتلة التغييرات الثقافية الخاصة.

من أجل توضيح منهجه، اعتمد باستيان على التراث الشفهي، وبالأخص على جمع الأشياء الإثنو غرافية التي يفترض أن تظهر فيها مفاهيم الذين قاموا بإعدادها. كان يمكن لهذه الأفكار، المهددة منذ نشوئها بالعمل على نشر ثقافة غربية استعمارية، أن تعيد بناء ذاتها من جديد - بدل اختفائها- من خلال جمع أشياء مادية يمكن أن تشكل، إذا ما قورنت مسع النصوص الموجودة لدى فقهاء اللغة، رأسمالا ضروريا من الوثائق عن المجتمعات التي لا تعرف الكتابة.

بعد فشل مهمة بعثة ألمانية إلى لوانغو، تعرض باستيان للنقد الشديد بسبب نقص الدقة المنهجية لديه وأسلوبه الذي غالباً ما يشكو من الاطناب والرتابة والغموض.

ر .هاستيروك

1868, Das Bestandige in den Menschenrassen und die Spielweite ihrer Veranderlichkeit. Prolegomena zu einer Ethnologie der Culturvolker, Berlin, Dietrich Reimer. 1874, Die deutsche Expedition an der Loango-Kuste, nebst alteren Nachrichten über die zu erforschenden Lander, Iéna, H. Costenoble. 1878- 1889, Die Culturlander des alten America, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 3 vol. 1881, Die heilige Sage der Polynesier. Kosmogonie und Theogonie, Leipzig, F.A. Brockhaus. 1881, Der Volkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen und seine Begrundung auf ethnologische Sammlungen, Berlin, F. Dummlers. 1887, Die Welt in ihren Spiegelungen und dem Wandel des Volkergedankens, Berlin, Mittler et Sohn.

FIEDERMUTZ- LAUN A.,1970, Der kulturhistorische Gedanke bei Adolf Bastian, Wiesbaden, Franz Steiner.- KOEPPING K.-P, 1983, Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind: The Foundation of Anthropology in Nineteenth Century Germany , St. Lucia - Londres - New York , University of Queensland Press. - STEINEN K. von den, 1905, "Gedachtnisrede auf Adolf Bastian", Zeitschrift für Ethnologie, 37: 236-249.

## **BASTIDE Roger**

باستيد، روجيه

ولد روجيه باستيد عالم الاجتماع والإثنولوجيا الفرنسي عام 1898 في عائلة بروتستانتية في نيم. حاز الأستاذية في الفلسفة عام 1924، ثم مارس التدريس في مدارس ثانويسة، وبعد أن نشر دراستين في علم الاجتماع الديني غادر إلى البرازيل عام 1938 حيث تمت تسميته كاستاذ في علم الاجتماع في جامعة ساو باولو، وقد شغل هذا المنصب حستى عسام 1953. خلال هذه السنوات التقى بدك. ليفي سستروس، وف. برودال، وس. مورازي وج. غورفيتس وم.هيرسكوفيتش.

تلقى أصول التحليل النفسي واكتشف عمل ف. بواس؛ فاهتم عن قرب بالمجتمع البرازيلي بكل أشكاله، وقام بأبحاث في مجالات بقي عمله متعلقاً بها: الإثنولوجيا الدينية،

ظواهر التـ ثاقف والطب النفسي الاجتماعي. عند عودته إلى باريس، تمت تسميته مديرا للأبحاث في المدرسة التطبيقية للاراسات العليا (الشعبة السادسة) حيث كانت حلقته مكانا مميزا للقاء والإعداد الشباب المثقفين في العام الثالث.

عام 1957، ناقش باستيد رسالة الدكتوراه في الأداب، وعام 1959 تمت تسميته في الســوربون أستاذا لكرسي الإثنولوجيا وعلم الاجتماع الديني، ثم أصبح أستاذ الإثنولوجيا العامة بالتنافس مع ألموروا – غورهان.

من العام 1962 حتى وفاته في باريس عام 1974، سيصبح أحد مسؤولي مجلة سنة علم الاجتماع L'amnée sociologique.

نتيجة دراسته للديانات الأفرو - برازيلية، التي تركزت على الطقوس الدينية في باهيا، وبشكل عام على تحليل الديانات الأفريقية في البرازيل، كما تظهرها التغييرات في الزمان والمكان، توصل باستيد إلى عدم اعتبارها كمخلفات من الماضي أو كظواهر بالية بلك كظواهر مثاقفة وتصحيح للقيم الثقافية الظاهرة في وضع تفاوت اجتماعي وعرقي عمل على فضحه.

إن باستيد همو من بين أوائل علماء الإثنولوجيا الذين رأوا في الرعدة شيئا أخر غمير ظاهرة مرضية: هي إحدى وسائل الشفاء الذاتي الخاضعة لمراعاة شيفرة عضوية محددة.

وإن دراسات باستيد تشكل مجموعة غنية جدا عن "التقاطع بين الحضارات" مثل دراسات أ.ميترو عن الفودو الهاييتي، ودراسات ب. فيرجي وم.ج. هيرسكوفيتس عن البرازيل والداهومي (حاليا بنين).

أدولوز

1931, Les problèmes de la vie mystique, Paris, Armand Colin. 1950, Sociologie et psychanalyse, Paris, PUF. 1958, Le candomblé de Bahia, rite nagô, Paris- La Haye, Mouton. 1960, Les religions africaines au Brésil, Paris, PUF. 1962 (Bastide éd.), Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales, Paris, La Haye, Mouton. 1965, Sociologie des maladies mentales, Paris, Flammarion. 1967, Les Amériques noires: Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde, Paris, Payot. 1970, Le prochaîn et le lointain, Paris, Cujas. 1971,

Anthropologie appliquée, Paris, Payot. 1972, Le rêve, la transe et la folie, Paris, Flammarion. 1974 (Bastide éd.), La femme de couleur en Amérique latine, Paris, Anthropos. 1974 (avec F. Morin et F. Raveau), Les Haïtiens en France, Paris- La Haye, Mouton. 1975, Le sacré sauvage et autres essais, Paris, Payot.

MORIN F., 1975, "Roger Bastide ou l'anthropologie des gouffres", Archives de sciences sociales des religions, 40: 99-106.

#### **BACHOFEN**

باشوفین، یوهان جاکوب

ولمن يوهان جاكوب باشوفين، النبيل والمشرع والمهتم بالدراسات القديمة، في بال عمام 1815، ونشماً على التراث الرومنطيقي في درآسة القانون والأسطورة والرمز عبر محاضرات فريدريش كارل فون سافينيي. إثر عدد من الدراسات عن القانون الروماني، لسم تلبث أولى منشورات باشوفين التاريخية أن أثارت ضده عواصف نقد رائد الدراسات الفقهسية في ذلك العصر ، تيودور مومسن. بقي باشوفين بعيدًا عن المؤسسة الجامعية وبدأ عسام 1855 تأليف كتاب لم يبلغ نهايته، "ايطاليا القديمة"، وهو تحقيق واسع عن أصول شعوب شبه الجزيرة الإيطالية ومعتقداتهم القديمة التي يعرضها عبر فلمفة ذات صبغة كنيبة وعميقة الندين، عن طبيعة توحيدهم الذي يضعه تحت شعار أنثوي، لكون ألهته الوحسيدة هسى في النهاية "الأرض" السبخية التي يتوحد فيها ما سوف تقوم أديان التوحيد اللاحقة بتمييزة عبر الفصل بين المبادئ الأنتوية والذكورية. تؤسس هذه المخطوطة المحفوظية في مكتبة بال الجامعية لنظرية المرحلة الأمومية وللكتابين اللذين سيصدرهما فيما بعد ("رمزية القبور"، 1859، و"القانون الأمومي"، 1861). وسوف يؤدي هذا الكتاب الأخسير، الذي سيقرأه ماك لينان ولوبوك ومورغان خصوصا، ثم إنجلز من بعدهم، إلى تخصيص مكانة لنظرية باشوفين الذي كان قد اكتشف الأنتروبولوجيا الأنكلوسكسونية، في الدراسسات عن القرابة، ومكانة لنظريته عن القانون الأمومي، أو النسب الأمومي، في صبياغة المفاهيم النشوئية. ولقد استمر باشوفين، حتى وفاته عام 1887 في بال، بتعزيز وثائقه ودراساته عن القانون الأمومي ضمن تحقيق شاء أن يجعله شاملا في هذا الموضوع ("رسائل جامع تحف"، 1880).

ب.بورجو

BACHOFEN J.J., 1943, Gesammelte Werke, Bâle- Stuttgart, Schwabe, 8 vol. parus (1943- 1966), 2 volumes à paraître; 1996, Le droit maternel. Recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique, trad. et préface d'Etienne Barilier, Lausanne, L'Age d'homme.

BORGEAUD P., DURISCH N., KOLDE A. et SOMMER G., 1999, La mythologie du matriarcat: l'atelier de Johann Jakoh Bachofen, Genève, Droz-GOSSMAN L., 1984, "Basle, Bachofen and the critique of modernity in the second half of the ninetcenth century", Journal of the Warburg and Coutauld Institute, 47: 136-184.- HEINRICHS H.J. (ed.), 1987, Das Muterrecht von J.J. Bachofen in dern Diskussion. Francfort- sur— le Main, Qumran im Campus Verlag.- HILDEBRANDT J.1., 1988, Johann Jakoh Bachofen. Die Primar- und Secundarliteratur. Mit einen

Anhang zum gegenwartigen Stand der Matriarchatsfrage, Aix- la- Chapelle, Herodot.- MOMIGLIANO A., 1987, Ottavo contributo alla storiadegli studi classici e del mondo antico. Rome, Edizioni di Storia e Litteratura: 91- 107.- WAGNER-HASEL B., 1992, Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung, 651).

#### **BALANDIER Georges**

بالاندبيه، جورج

انفتاح علم السياسة على الإنتولوجيا التي ساهم هو نفسه بتحريرها من تقليد القديم، وبناء علم المسلطة وتجبر على تفسير على مناء علم الفوضى في كل نظام اجتماعي، تلك أهداف حققها جورج بالاندييه الذي ولد عام 1920 في منطقة السافوا العليا الفرنسية.

بعد أن تخصص في الفلسفة و الإثنولوجيا في باريس، درس التحولات الأفريقية التي حدثت في فترة ما بعد الحرب ما بين السودان والكونغو. عام 1955، ناقش بالاندييه دكتوراه الدولة ونشر كتابي علم الاجتماع الحالي في أفريقيا السوداء وعلم اجتماع أحياء بر از افسيل السوداء، اللذيت أعادا الاعتبار للدر اسات الأفريقانية. عاد بطلب من "معهد الدر اسات السياسية" في باريس ليعطي أولى المحاضرات عن التتمية في فرنسا وليبتكر مع أ. سوفي (Sauvy) مصطلح "العالم الثالث". انتقل إلى المدرسة التطبيقية للدر اسات العليا (الفرع السيادس) حيث ابتكر تعليم علم اجتماع أفريقيا السوداء وأسس "مركز الدر اسات الأفريقية".

انتخب أستاذا في السوربون عام 1962، وافتتح فيها أول منبر لعلم الاجتماع الأفريقي وفي الوقيت عينه، تابع إعطاء محاضرات حتى عام 1966 في دار المعلمين العلميا. ولم يتوقف، لا في مركزه الجديد ولا في المركز الوطني للبحوث العلمية ولا في المجانب عن توسيع دائرة أبحاثه وعن إصدار أعمال طبعت جيلا من علماء الإثنولوجيا.

ولكونه الباحث الأفريقاني الأول الذي فكر بإعطاء مفهوم الوضع الاستعماري عبر النقاط عدم التوازن الناتج عن العلاقات بين المستعمرين والمستعمرين، فلقد كشف بالاندييه فسي كستابه الأنتروبولوجيا السياسية (1967) مسألة التواطؤ المهمة بين السلطة والمقدس، فمسن خلال انتروبولوجيا المجتمعات الفاقدة للدولة تظهر بوضوح، في وقت واحد، ركائز وأو السيات ووظاف السلطة. وهدو في كتابه المعنى والقوة (1971) يؤسس لديناميكية اجتماعية مرتبطة بعلم اجتماع التحولات والتنمية. فإذا كان كل النظام الاجتماعي غير ثابت ومستحدثا، وإذا كان يجمع بين عدم الثقة والنظام والفوضى، فمن الواجب ضبط التغييرات عبر ما يبين عطل النظام: معارضات وصراعات وأزمات؛ هذا ما فعله كتاب المنطق الأنتروبولوجي (1974)، الذي يقترح البدء ببحث نقدي عن الحداثة الغربية.

س.ريفيير

1955, Sociologie actuelle de l'Afrique noire, Paris, PUF. 1955, Sociologie des Brazzavilles noires, Paris, Armand Colin 1957, Afrique ambiguë, Paris, Plon. 1967, Anthropologie politique, Paris, PUF. 1971, Sens et puissance. Les dynamiques

sociales, Paris, PUF. 1974, Anthropo-logiques, Paris, PUF. 1977, Histoire d'autres, Paris, Stock. 1980, Le pouvoir sur scènes, Paris, Balland. 1985, Le détour, Paris, Fayard. 1988. Le désordre, Paris, Fayard.

# Maritime (anthropologie)

بحرية (أنتروبولوجيا)

شكات الجماعات التي تقيم في المناطق الشاطئية والتي تعتاش بشكل رئيسي من مسوارد السبحر نطاق بحث مختص في الدراسة الإثنولوجية منذ عهد قريب. لقد انتشرت الأنتروبولوجيا السبحرية أساسا (بسروتون؛ 1974) في أوروبا الغربية (فيرث، 1946) وأمسيركا الشسمالية (أندرسن ووادل، 1972). أما في فرنسا، فإنها اندرجت أولا في إطار أنتروبولوجيا التقنيات والعلوم الطبيعية (كوشلين، 1975؛ جيستدورفر، 1987).

تبغي الأنتروبولوجيا البحرية أن تبين تنوع وتعقيد الأنظمة النقنية والاجتماعية والرمزية التي ينتجها سكان الشاطئ لامتلاك الأماكن البحرية واستخراج معيشتهم منها. انها تدرس إذا أنماط عيش أهل البحر في غرابتها، على عكس أنماط عيش سكان اليابسة الذيب يقيمون معهم علاقات دقيقة بالضرورة، حتى في الحالات القصوى لمجتمعات "بدو السبحر الحقيقيين" (استعمل هذا التعبير ج.أمبيرير، 1955، بخصوص شعب ألاكالوف في الرض النار)، مثل شعوب موكن في بحر تايلاند أو بعض الشعوب البولينيزية. إن تغيرية الأماكن البحرية، وتنوع أشكال تجديد مواردها القابلة للاستثمار، والطابع الاعتباطي لهذه الأخيرة، وباختصار خصوصية "المكان الطبيعي" الذي يشكله البحر وظروف تحكم الإنسان به هي في أساس المشاكل التي تكونت حولها الأنتروبولوجيا البحرية.

لا يمكن نا الستحدث عن مجتمعات "بحرية" إلا بالاستناد إلى معطيات عامة، مثل الستحديد الجغرافي أو نمط الإنتاج الرئيسي للمعيشة، ترتبط بها علوم تقنية خاصة (معرفة المكان السبحري وبيئت الحيوانية، نقنيات صناعة الزوارق، والملاحة والصيد). إن المجتمعات البحرية الخاصة هي متنوعة بنفس قدر تنوع المجتمعات الداخلية للسواحل، عسندها لا تكون مجرد صورة مفارقة عنها من وجهة نظر تكنولوجية وثقافية. يمكن أن نذكر ضممن عواصل هذه التغيرية للثقافات الشاطئية: التقييم الإيجابي أو السلبي للبحر ولاشيائه، نمط التنظيم الاقتصادي والاجتماعي للجماعات الشاطئية، الموضع المخصص للصيد (كذلك لصيد الحيوانات البحرية اللبونة وللالتقاط الساحلي) في الاقتصاد المعيشي، نمط إدغام هذه النشاطات (من المعيشة الذاتية للجماعات البدائية إلى إدراج الصيد الحديث في الاقتصاديات الوطنية)، الطابع المميز اجتماعيا ورمزيا للنشاطات المرتبطة بالبحر. يولد المرء صيادا في المجتمعات الطائفية (الهند، سري لانكا)، لكن أيضا في المجتمعات عيولد في المجتمعات الطائفية (الهند، سري لانكا)، لكن أيضا في المجتمعات في المجتمعات الطائفية (الهند، سري لانكا)، لكن أيضا في المجتمعات الطائفية أن المحيط الهادئ، لا ينفصل الصيد أبدا عن المجتمعات الهندية الأميركية والأسبوية لشمال المحيط الهادئ، لا ينفصل الصيد أبدا عن الجمع والقسوس، حتى في حالات التخصص القصوى (صيد الحيان). في المجتمعات الجمع والقسنس، حتى في حالات التخصص القصوى (صيد الحيان). في المجتمعات الجمع والقسنس، حتى في حالات التخصص القصوى (صيد الحيان). في المجتمعات

الصناعية، يصبح المرء صيادا، وقد يتوقف عن ذلك، لكن هذا الاختيار، ذا الطابع "المهني" في الظاهر، وثيق الارتباط أيضاً بمكان الولادة.

على عكس ذلك، تتغير المهارة حسب الأفراد حتى في المجتمعات البحرية، على مدال مالا نلاحظه في الصيد أو الحرب؛ بهذا الشأن سنذكر بالطابع الحربي الذي تتصف به مجتمعات بحرية عديدة (المحيط الهندي، الجزر الهندية والأوقيانية، شمال المحيط الهادئ). لا مشيل لخصوصية المجتمعات البحرية (تعزز أوضاع الجزر الصغرى هذه الخصوصية عرضيا) إلا الترسيم الاجتماعي الذي غالبا ما يشكل موضوعا يلفت أنظار شعوب اليابسة المجاورة. تقدّم المجتمعات الغربية أمثلة عديدة عن ازدواجية العلاقات بين أهل الساحل وأهل الداخل، أو بين الشعوب التي تعتاش من البحر ومن اليابسة، وذلك ما يُترجم بزواج داخلي بين الجماعات البحرية، أو بالفرز الذي يمكن أن ينتج بالضرورة عن ذلك - أحياء "خاصة" بالصيادين في فرنسا، في القرن الثامن عشر، كذلك في دياب وبسوردو - أو بالترتيبات الإدارية الخاصة التي يمكن أن تخضع لها ("التسجيل البحري" الفرنسي الذي تأسس في القرن السابع عشر). إن هذه الممارسات والتجهيزات تأخذ معنى في سياق علاقات الاستبعاد المتبادل والتكامل التي تعرف على الأقل رمزيا عالم أهل البحر كعالم على حدة.

#### أ.جيستدورفر

ACHESON J.M., 1981, "Anthropology of fishing", Annual Review of Anthropology, 10: 275-316.- ANDERSEN R. (ed.), 1979, North Atlantic maritime cultures. Anthropological essays on changing adaptations, La Haye- Paris- New York, Mouton.- ANDERSEN R. et WADEL C., 1972, North Atlantic fishermen: Anthropological essays on modern fishing, Toronto, Toronto University Press.-Anthropologie maritime, Centre d'ethno-technologie en milieux aquatiques, Paris (2, 1985: Le littoral, milieux et sociétés: 3, 1988: Les sources historiques en anthropologie maritime).- BRETON Y., 1974, "L'anthropologie sociale et les sociétés de pêcheurs: réflexion sur la naissance d'un sous-champ disciplinaire", Anthropologie et sociétés V (1): 7-29.- EMPERAIRE J., 1955, Les nomades de la mer, Paris, Gallimard.- FIRTH R., 1946, Malay fishermen. Their peasant economy, Londres, Routldege et Kegan Paul.- GEISTDOERFER A., 1987, Pêcheurs acadiens, pêcheurs madelinots. Ethnologie d'une communauté de pêcheurs, Paris, Editions du CNRS, Québec, Presses de l'Université Laval.- GUNDA B. (ed.), 1984, The fishing cultures of the World. Studies in ethnology, cultural ecology and folklore, Budapest, Akademia Kiado.- JORION P., 1983, Les pêcheurs d'Houat, Paris, Hermann,-KOECHLIN B., 1975, Les Vezo du sud- ouest de Madagascar. Contributions à l'étude de l'éco-système de semi-nomades marins, Paris- La Haye, Mouton.- Maritim (The) Anthropologist, East Carolina University, Greenville, Caroline du Sud.-Maritime anthropological Studies (MAST), Euromed/Anthropological- Sociological Center, University of Amsterdam, Amsterdam. - SAMSON R., 1984, Pecheurs et marchands de la Baie de Gaspé au XIXe siècle, Ottawa, Parcs Canada.

بدائسي Primitif

إن مفهوم البدائية الذي يطبق على المجتمعات غير الغربية هو ابتكار القرن الثامن عشر، وهـو يقوم على فكرة أن الهمجيين - وبخاصة الهنود الأميركيين - هم الأجداد الاجتماعييون "للمتحضرين" الذين بلغوا مرحلة التطور التام، لكونهم بمثلون واحدة من مـر احل مـر بها هؤلاء المتحضرون. إن هذا المفهوم، كمفهوم الحضارة المرتبط به، لا ينفصـل عـن مفهوم التاريخ الذي يضم، في حركة منتظمة ومستقيمة وصاعدة، مجموع المجتمعات البشرية.

إن صحفة "البدائسي" القليلة الاستخدام في القرن الثامن عشر، قد أصبحت متداولة اعتبارا من العام 1850، حتى أنه يعزى إلى الاثنولوجيا النشوئية إطلاق هذا المفهوم. ومع ذلك فحان التوجه البدائي لأنتروبولوجيا القرن التاسع عشر كان أقل انسجاما من بدائية عصر الأنوار: فبسبب إطالة الفترة الزمنية التي جرى فيها تطور الإنسانية وكذلك التأثير المحتزايد للخطريات العرقية، ازداد الفارق بين الهمجيين والمتحضرين واتخذ طابعا بيولوجيا. إن البدائيين والمتحضرين ينتمون معا إلى تاريخ مشترك، ولكنهم لا يتشاركون نفس الجوهر والمصير.

وكونهم "بدائيين" يعني أنهم قد يكونون أقرب إلى الأصول البشرية، وبالتالي فإن الهمجيين لا يجسدون سوى استعارة ضعيفة لتاريخ المتحضرين القديم، بما أنه قد حكم عليهم بالركود الثقافي بفعل "اللعنة العضوية". ولكن الرؤية التاريخية التي يتجذر فيها مفهوم البدائية هي مرفوضة حاليا. غير أن اللفظة لا تزال مستخدمة من قبل بعض الاثنولوجيين ومن قبل الجمهور المتمسك جدا بفكرة أن الهمجيين المعاصرين هم انعكاس حي للإنسان كما كان في العصر الحجري.

من بين عوامل أخرى تفسر استمرارية هذه الكلمة، يجب التشديد على انزلاق المفهوم نحو فكرة الأقدمية المنطقية لا التاريخية: وفي هذا الإطار يمكن اعتبار المجتمعات القديمة مجتمعات بدائية ليس لأنها "متخلفة "، بل لأنها تجسد منطقيا أولى الأشكال الهيكلية للاجتماع البشري.

أك. تايلور

BRYSON G., 1945, Man and Society: The Scottish inquiry of the eighteenth centrury, Princeton, N.J., Princeton University Press. – BURROW J. W., 1966, Evolution and Society: a study in Victorian social theory, Cambridge, Cambridge University Press. – DUCHET M., 1984, Le partage des savoirs: discours historique, discours ethnologique, Paris, La Découverte. DURKHEIM E. 1912, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Alcan.- LEVY- BRUHL L., 1922, La mentalité primitive, Paris, Alcan.- LOVE- JOY A.O., 1948, Essays in the history of ideas, Baltimore, John Hopkins University Press.- LOVE- JOY A.O. et BOAS G., 1935, A documentary history of primitivism and related ideas in Antiquity, Baltimore, John Hopkins University Press. – LUBBOCK J., 1985, Pre-Historic Times, as Illustrated by Ancient remains, and the Manners and Customs of Modern Savages, Londres, Murray.- MEEK R. 1,1976, Social Science and the Ignoble

Savage, Cambridge University Press. TYLOR E.B. (1871) 1958, Primitive Culture. Researches into the development of mythology philosophy, Religion, Language, Art and Custom, Gloucester, Smith, 2 vol.

#### Primitivisme dans l'art

بدانية الفن

ظهـرت لفظة "البدائية" أوائل القرن العشرين بمثابة تعبير عن نوع من الحساسية الجمالـية الغربـية القائمـة على تقييم أشكال الفن القديم والشعبي بشكل يختلف باختلاف الفنانين، والاستلهام منها.

وتأتي هذه اللفظة كتعبير عن الاهتمام بالفن البدائي المنظور إليه كفن للبدائيين. ولا ينفصــل شــيوع لفظة "بدائية " من وجهة النظر هذه، على الأقل في أوروبا الغربية، عن "اكتشاف" فنون أفريقيا السوداء وأوقيانيا التي اختلطت النظرة إليها في بادئ الأمر فجمعت تحت العنوان العام: "فن زنجي" (فوشرو، 1982، لود، 1968، ليريس ودولانج، 1967).

يعتببر غوغان أن "البدائية" كانبت تدل بلا تمييز على فنون الهند ومصر وبولينيزيا، أي ما هو "طبيعي" و "بربري" و "بسيط" (غوك ووتر، 1988)، أما الفنانون "الوحشيون" (فلامينك وديران وماتيس) فإنهم يضعون في نفس الإطار البدائي بعض المنحوتات الأفريقية ومشاهد الأيبينال: مدرسة "الجسر" الفنية (Brucke) و "الفرسان الزرق" (Blaue Reiter) ومنحوتات الشعوب الغربية بشكل عام، ورسوم الأطفال، إضافة إلى فنهم الشعبي القروي. بالنبة لبراك وبيكاسو، كانت لفظة "بدائية" تطلق على منحوتات شاطئ العاج والغابون المنعزلة عن سياقها، كما تطلق على لوحة الجمركي روسو. في نظر فناني بداية القيرن لا تتمثل "بدائية" هذه الأنواع المختلفة من الفنون فقط في النوعية فناني بدايسة المشتركة التي تعزى لها بشكل عام، وإنما أيضا في رفضها للنظرة "الطبيعية": هذه "الأعمال البدائية" التي يبدو أن أصحابها لم يكونوا يحاولون البحث عن التشابه وإنما عين السيماح فقيط للشخصيات بأن تبقى حاضرة، تمتلك صفة متميزة "حقيقية أكثر من الحقيقة" (ليريس ودولانج 1967).

إن فنانا مثل خوان غريس يرى في "الفن الزنجي" تأكيدا لأبحاثه التشكيلية: العمل على " توصيف الأشكال". قد يبدو طبيعيا أن المنحوتة التي تأخذ حيزا هاما في الفنون البدائسية (القيناع، النحت) تمارس تأثيرا مباشرا على المنحوتة العصرية أكثر مما على الرسم. ولكن ذلك لم يحصل، ربما لأن الابتكارات الشكلية للنموذج كانت تفرض نفسها مباشرة على النحات العصري خاصة لكونه نحاتا وليس رساما يعتبر أن الغرض البدائي لا يدخل إلا كعنصر غير مباشر للوحي. هذه الحال بالذات كانت حال الرسامين التكعيبيين الذين اجتهدوا في استعمال الأحجام في فن كان قد حاول تصوير المساحات بشكل أساسي، الذين اجتهدوا في استعمال الأحجام في فن كان قد حاول تصوير المساحات بشكل أساسي، النين وهاكوب النستاين وهاري وموديلياني وجاكوب ابشان وهاري مور (الذي استوحى أيضا من النحت المكسيكي). وإذا كانت عمليات التصدوير الشيكلي المباشر نادرة، فلقد تم التشديد على أن العمل الفني يجب أن يكون عنصرا مستقلا عوضا عن تقليد المحيط الطبيعي. وقد وجد هذا التوجيه نفسه معززا

بامثلة عن النحت البدائي حيث تتمثل أهمية البعد السحري في تحرير الفنان إلى حد كبير من إكر اهات الطبيعة.

إن ازدهار المتاحف الاثنولوجية ومعرفة الفنون البدائية (من الأجدى الإشارة، في هـنه المعـرفة، الحـى الـدور الـذي حظيت به أعمال الإنكليزي بيت ريفرز والألماني فروبينيوس والألماني الآخر ك.أينشتاين) قد ترافق مع توسع الإمبراطوريات الاستعمارية. كما أن سحق الممارسات الدينية التقليدية ووضع اليد على عدد من المنحوتات الشعائرية، بالرضــى أو بالقوة، قد لعبا دورهما أيضا، مما أدى إلى وصول منحوتات لا يرقى إليها الشك إلى أوروبا.

د.بولم

CLIFFORD J., 1988, The Predicament of Culture. Twentieth- Century Ethnography, Literature and Art, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.- EINSTEIN C., 1915, Negerplastik, Leipzig, Verlag der weissen Boeuchner (trad. fr. La Sculpture nègre, Paris, Gonthier, 1981).- FAUCHEREAU S., 1982, La Révolution cubiste, Paris, Denoel. – FROBENIUS L., 1898, Die Masken und Geheimbunde Afrikas, Halle, Druck von E. Karras. – GOLDWATER E., (1938) 1986, Primitivism in Modern Art, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press (trad. fr.: Le Primitivisme dans l'art moderne, Paris, PUF, 1988). – KAHNWEILER D.H., 1946, Juan Gris, sa vie, son oeuvre, ses écrits, Paris, Gallimard.- LEIRIS M. et DELANGE J., 1967, Afrique Noire. La Création plastique, Paris, Gallimard.- LAUDE J., 1968, La Peinture française et l'Art nègre, Paris, Klincksieck. – PITT- RIVERS A.H., 1900, Antique Works of Art from Benin, Londres, Harrison et Sons. – RUBIN W., 1984, "Primitivism" in Modern Art: Affinity of the Tribal and the Modern, New York, Museum of Modern Art.

Portugal. Les recherches actuelles sur le Portugal

البرتغال. الأبحاث الحالية عن البرتغال

لا شك في أن الرصانة العلمية التي ميزت النوغرافيا ج. بايس دي بريتو في دراسة "مظاهر الاشتراكية الزراعية الرعوية" في منطقة ريو دي أونور، وإعلان تأثرها بمنهج ج- دياز قد حددت منعطفا علميا ورمزيا أيضا في تقدم الأبحاث عن البرتغال. في الوقيت نفسه، لوحظ ضعف في الاهتمام بالدراسات عن الهيكليات الزراعية، أو انتقال الإرث العقاري (دوس سانتوس، 1992) أو التغير الاجتماعي للعالم الريفي (وال، 1998) الذي تمت دراسته فيما بعد من زاوية إشكاليات ليست خاصة به: النوع والجنس (بورتو، 1999؛ فال دي الميدا، 1995)، الطفولة والتربية (الفريق الذي تشكل حول رايتورا)، المكان، الهجرات، الهوية (سيلفانو، 1997)، المسرح الشعبي، الذاكرة الاجتماعية، السياحة، الخ.

درس علماء الاجتماع في الخارج "وجود" الشتات الذي حصلت مقاربته في دراسة مستعددة التوجهات عن أبنية المهاجرين العائدين الى الوطن (ليتس وأخرون، 1994)، وأيضا من خلل أبحاث أخرى: عن الحج وأعياد الروح القدس في أرخبيل

أخسورس (ليال، 1994)، نشوء الطقوس الجنائزية، ودور النساء في قرية ساحلية (كول، 1994). تسبر التحولات العميقة التي أصابت البرتغال الريفي (بايس دي بريتو وأخرون، 1996) رسوخ تقليد دراسة الألات الزراعية. وتتجلى الاهتمامات التراثية والمتحفية بشكل مستزايد، مسع أنها مشوبة بالعديد من النواقص. (فريتاس برانكو وتياغو دي أوليفيرا، مسع أنها مشوبة بالمحديد دراسة الثقافة المادية باستثناء بعض التحليلات لاشكال الفن الشعبي.

إن الجسد، والسجون النسائية، والنخبة الاجتماعية، والديانات الجديدة، والمشاريع الصدناعية، ومستشدفي الأمراض العقلية، والمخدرات، الخ.، هي مواضيع جديدة تمت دراستها بشكل خاص في سياق عالم برتغالي مديني وحديث لا يجذب مطلقا الباحثين الأجانب الذيب يعملون مصع ذلك في البلد بعدد متزايد باستمرار. ولا يخلو أي تطور للأنتروبولوجيا، وبالأخص المدينية (إندياس كورديرو، 1997) من نظرة قاسية إلى المدينة والحياة فيها. في هذا السياق الذي يعرض نهضة الأنتروبولوجيا البرتغالية، يساهم الاهتمام بتاريخها في استعراض ملامح هويتها وفي توضيح العلاقات المبهمة أحيانا التي تقيمها مع بعض من مؤسسيها.

## ج.إ.دوران

COLE S., 1994, Mulheres da Praia. O trabalho e a vida numa counidade costeira portugesa, Lisbonne, Dom Quixote.- Dos SANTOS A., 1992, Heranças : estrutura agraria e sistema de parentesco numa aldeia da Beira-Baixa, Lisbonne, Dom Quixote.- FREITAS BRANCO J. et TIAGO OLIVEIRA L., 1994, Ao encontro do povo, Ociras, Celta, 2 vol.- INDIAS CORDEIRO G., 1997, Um lugar na cidade: quotidiano, memoria e representação no Bairro da Bica , Lisbonne , Dom Quixote. - LEAL J., 1994, A festas do Espiritu Santo nos Açores. Um estudo de antropologia social, Lisbonne, Dom Quixote.- LEITES C., RAPOSO I. et VILLANOVA R. de, 1994, Maisons de rêve au Portugal, Paris, Créaphis.- PAIS de BRITO J., 1996, Retrato de aldeia com espelho. Ensaio sobre Rio de Onor, Lisbonne, Dom Quixote. - PAIS de BRITO J. et al., 1996, O voa do arado, Lisbonne, Instituto portugues de Muscus.- PORTO N., 1991, O corpo, a razao, a coração: a construção da sexualidade em Vila Ruiva, Lisbonne, Escher.- SILVANO F., 1997, Territorios da identidade: representações do espaço em Guimaraes. Vizela e Santa Eulalia, Oeiras, Celta.- VALE de ALMEIDA M., 1995, Senhores de si. Uma interpretação antropologica da masculinidade, Lisbonne, Film de Século.- WALL K., 1998, Familias no passado e no presente: mulança social et vita familiar em duas freguesias do Baixo Minho, Lisbonne, Dom Quixote.

# Portugal Anthropologie portugaise

البرتغال الانتروبولوجيا البرتغالية

يعــود نشوء الأنتروبولوجيا في البرتغال إلى عصر الاكتشافات الكبرى، وذلك إذا مــا أعطينا لعبارة "أنتروبولوجيا" معناها الأشمل، أي التأمل في الغيرية الثقافية. من بين الكتابات الأكثر تعبيرا عن تلك الفترة، نذكر وصف بيرو فاز دي كامينها للاحتكاك الأول

مع سكان أميركا الهنود (1500)، وكتاب رحلات المغامرة في الشرق لفيرناو منديز بنتو المدين نشر عام 1614، وكذلك الرحلة الشرقية الشهيرة لتوماس بيريس الذي توفي عام 1524 في سجن صيني، وتاريخ أثيوبيا (1622)، لليسوعي بيرو باييس الذي عاش 19 عاما في أثيوبيا والذي يعتبر كتابه نموذجيا من حيث الدقة التاريخية.

إلا أن الانتولوجيا اوالأنتروبولوجيا والفولكلور لم تتشكل كميادين معرفية إلا في القسم الأول من القرن التاسع عشر. لقد اعتبر كل من أ. هركولانو وأ.غاريت أول من كرسا نفسيهما لجمع وتصنيف أنواع الأدب الشعبي وذلك نتيجة لتأثرهما بتيار الأفكار الرومنسية خلال فترة نفيهما في لندن. ثم أتى بعدهما كثيرون كرسوا أنفسهم بطيبة خاطر لدر اسهة الستراث والفولكلور (أ.كويلهو، ك. بيدروسو، ت.براغا، ت. بيريس، ج.ليتي دوفاسكونسيلوس، م.فييغاس غيريبرو، وغيرهم كثيرون). ويعود إلى جيل كامل من باحثي مدينة بورتو الفضل في إرساء منهج مقاربة اللثقافة الشعبية أواخر القرن التاسع عشر، وذلك بالاعتماد على الفنون والأداب وتفاعلات اللغة، وكذلك التاريخ الاجتماعي وعلم الأثار والانتروبولوجيا الطبيعية. إن الفكرة القائلة بأن الثقافة الشعبية تقوم على بقايا معتقدات قديمة قد شكلت، بالنسبة لهؤلاء الباحثين، وحدة هذا الميدان من البحث.

إن كــتاب عناصر الأنتروبولوجيا (1881) لــ أ.مارت، والذي هو مرجع قيّم في الأنتروبولوجيا ذات الخلفية النشوئية، أو دراسة أ.كويلهو المرجعية عن العجر (1892)، يقدمان شهادة عن حيوية أبحاث تلك الفترة.

لقد تم مؤخرا إنقاذ العديد من الأعمال القيّمة، العائدة إلى أو اخر القرن التاسع عشر، من دائرة النسيان التي كان قد حكم عليها بالبقاء فيها ظلما، مثل قصة " غناء الفائع" المنسوبة إلى ب.دوكرفالهو، أو دراسة العادات الريفية لمنطقة اليتينهو،التي قام بها س. بـيكاو، أو كـتاب مانتوس كروز حول الدعارة في اشبونة. كما ترك أ.أ.روشا بيكسوتو، وهـو باحـث موهـوب، مؤلفـا مهما يتناول مواضيع بالغة التنوع (مثل قرابين النذور، والوشم، ومساكن الصيادين، ورسم الشعارات، الخ.) إلا أن مساهمته الحقيقية تتمثُّل دون شك في در استه حول "البقاء في ظل نظام اشتراكي في البرتغال" (أوبر اس، 1967-1975). فــى الواقــع، كانــت تلك هي المرة الأولى التي يتم فيها وضع صيغة لإشكالية أصبحت موضموعا هاما من مواضيع الأبحاث الاثنولوجية في البرتغال، وهي : النظام الاشتراكي وعلاقمته بالمساواة. همناك باحمث فسى ريعان شبابه من جيل بورتو، هو ليت دو فاسكونسيلوس، قد أثر فكريا بشكل كبير، حتى خارج إطار الحلقات الإثنولوجية، وخاصة من خلال الأجزاء العشرة لـ الإثنوغرافيا البرتغالية التي تم إصدارها بين 1933 و 1985 والتسي كسان قد و صع تصور عنها في منعطف القرن السابق وقدّمت نوعا من بيان عن "الحياة الشعبية" في البرتغال. إن هذا المؤلف الذي استُكمل بعد وفاة ليت (Leit) قد ساهم فـــي صياغة مواقف البرتغاليين في وجه ثقافتهم وتقاليدهم. والواقع أن انطلاقة المشاريع الاثنوغرافية لذلك الجيل تطرح سؤالا عن الهوية الوطنية البرتغالية. لقد كان لبت دوفاسكونسيلوس واضحا حيال هذه النقطة عندما عرف الاثنوغرافيا على أنها "دراسة كل ما يعطى من ميزته الخاصة وتماسكه لشعب ما كي يميزه عن غيره من الشعوب" لقد طغمى هذا المفهوم عن الاثنوغرافيا على الأبحاث الأولى لـ ج.دياز. إن تركيز علماء الانتولوجيا البرتغاليين على الاهتمام بثقافتهم الخاصة في الدرجة الأولى يفسر دون شك سبب تأخر الأنتروبولوجيا الاستعمارية. كما اعتبر إنشاء المؤسسة الجغرافية البرتغالية عام 1875 محاولة لتطوير المعارف المتعلقة بالشعوب المستعمرة. والواقع أن المؤسسة قد ساهمت في إصدار حكايات المستكشفين ومؤلفات تاريخية وجغرافية عامة. ومع ذلك فإن الدراسة الإنتولوجية الوحيدة التي أجريت عن أحد الشعوب التي استعمرها البرتغاليون جياعت من قيبل المبشر الميتودي السويسري هي جونو (1927) عن التونغا، جنوب الموزمبيق. ومن أواسط الثلاثينيات حتى بداية الخمسينيات كانت الإصدارات الرسمية الوحيدة هي إصدارات علماء أنتروبولوجيا طبيعية، مثل منديز كوربيرا ومساعده سانتوس جونبور.

في منتصف الخمسينيات، جاءت محاولات تحديث نظام الاستعمار وتأثير الأنتروبولوجيها الثقافية الأميركية على باحثين مثل دياز لتغير وضع الاثنولوجيا في المبرتغال. نشات أولا إثنولوجميا عن الشعوب الغريبة. فإضافة إلى أعمال دياز عن المساكوندا في الموزمبيق (1964) وأعمال ايسترمان عن شعوب جنوب غرب انغولا، أو أعمال ر سيناتي، أحد مساعدي إيفانز - بريتشارد عن تيمور، ظهرت در اسات جيل جديد من الإثنولوجيين في الستينيات والسبعينيات. وأفضل من يمثلهم مسكيتيلا ليما عن قبائل كياكا (شعب ياها، أنغولا– زلئير)، وأعمال دي أريا عن العرافة لدي الشوكوي (انغولا– زائسير). من جهمة ثانية، تغير مفهوم الأنتروبولوجيا نفسها، فاصبحت تعرف بدراسة الاخستلافات الاجتماعية والثقافية وليس بدراسة مكونات الهوية الوطنية فقط. إن تغيرا عميقاً في الإطار المؤسساتي للاثنولوجيا البرتغالية وأطرها المرجعية النظرية والمنهجية، قد ظهر غداة سقوط النظام الديكتاتوري عام 1974. وأول دراسة إحادية نشرت عن السبرتغال، عسام 1977، تسندرج ضمن توجهات الأنتروبولوجيا الاجتماعية وتعود إلى ج. كوتيليرو في كتابه المجتمع البرتغالي الريفي (النسخة الإنكليزية عام 1971) المخصص لدراسة أشكال تراتبية الطبقات الاجتماعية وملكية الأرض والوجاهة والاستقلال الاقتصادي في منطقة النتيخو وهي منطقة معروفة بالوضع البروليتاري للعمال الزراعيين وبالتشنجات الاجتماعية السياسية. ينتقد الكاتب الإيديولوجيا الملازمة لمفهوم الطائفة الريفية كما طورها خورخي دياز الذي كان موافقا على الخطاب الرسمي لنظام سالازار،حسبما أثبت ذلك بايس دو بريتو (1980). ومؤخرا نشرت دراستان أجاديتان تـــتابعان المشروع الذي أطلقه كوتيليرو: الأولى عن قرية قريبة من ريو دي أونور، التي كان دياز قد أجرى دراسة عنها، وقد توصل فيها ب.ج. أونيل إلى إثبات تهافت أسطورة المســـاواة والاشتراكية هناك؛ والثانية أجراها بينا - كآبرال عن قريتين وقفيتين في مينهو وعمـــد إلى إثبات كيف أن السكان يوفقون ما بين نوعين من المشاعر: نوع الانتماء إلى الطائفــة، ونوع المصير المشترك الذي يدل عليه وجود مختلف شرائع النظام الاجتماعي الاقتصادي وتجربة الاستغلال.

ترتبط الأعمال الإنتوغرافية في الثمانينيات مع موضوع متجذر بشدة في الأنتروبولوجيا البرتغالية: دور وسلطة النساء في العائلة. ولكن الجدل القديم حول النظام الأمومي المفترض في أرياف الشمال قد طرح أسئلة جديدة عن تأثير النساء في هجرة السرجال والسدور السذي يلعبنه في ارتفاع نسبة الولادات اللاشرعية ومكانهن في النظام العائلي بشكل عام (أونيل، بينا - كابرال، بريتال وإسبيريتو سانتو). يلتقي عدة ابتولوجيين أجانب عملوا في البلد (ويلمز، كالبيه - بوافير ريغلهوت، إلخ) في هذه المسائل مع اهتمامات الباحثين البرتغاليين.

أخيرا، يجب إظهار الأهمية المنهجية للعلاقات الوطيدة بين الإنتولوجيا البرتغالية والمتاريخ الاجتماعي (رولاند، 1987). فهذه العلاقات تبدو جلية في أعمال ذكرت سابقا حول الهيكلية العائلية، وفي أبحاث أجريت في مجالات أخرى، كدر اسة دو فرئاس برانكو الاحاديية عن الألات الزراعية في مادير، أو كتاب فاتيلا المخصص للهامشية الاجتماعية والعنف في البرتغال في الأعوام 1930 و 1940.

يوجد اليوم ثلاثة أقسام لدراسة الأنتروبولوجيا في لشبونة (الجامعة الجديدة، المعهد العالى للعلوم الاجتماعية والسياسية ISCP، والمعهد العالى لعلوم العمل والاحتكارات - ISCTE)، كما يُدرس العلم في معظم جامعات البلد،. ويضاف أن متحف ومختبر الأنتروبولوجيا في كويمبرا ومتحف الاثتولوجيا الذي أسسه دياز في لشبونة يقدمان حاليا دلائل تبشر بتجديد مؤكد.

ج. دو بينا- كابرال

COELHO A., 1892, Os Ciganos em Portugal. Com un estudo sobre calá, Lisbonne, Imprensa Nacional. - CUTILEIRO J., 1971, A Portuguese Rural Society, Oxford, Clarendon Press.- DIAS A.J., 1964, Os Macondes de Moçambique. Aspectos Historico e Economicos, Lisbonne, Junta de Investigações do Ultramar; 1964, Os Macondes de Moçunbique. Cultura material, Lisbonne, Junta de Investiga çoes do Ultramar; 1970, Os Macondes de Moçambique. Vida Social e. Ritual, Lisbonne, Junta de Investigações do Ultramar; 1981 (1953), Rio de Onor. Comunitarismo Agro- Pastoril, Lisbonne, Presença.- JUNOD H., 1927 (1962), The Life of a South African Tribe, New York, University Books Inc., 2 vol. — LEITE DE VASCONCELOS j., 1933- 1985, Etnografia Portuguesa, Lisbonne, Imprensa Nacional, 9 vol. - OLIVEIRA MARTIN J.P., 1881, Elementos de Anthropologia, Lisbonne, Bertrand.- O'NEILL B.J., 1984, Proprietarios, Lavradores e Jornaleiras, Lisbonne D. Quixote.- PAIS DE BRITO J., 1982, "O Estado Novo e a aldeia mas portuguesa do Portugal", in O Fascismo em Portugal, Actas de Coloquio, Faculdade de Letras, 1980, Lisbonne, Regras do Jogo.- PINA- CABRAL J. de, 1986, Sons of Adam, Daughters of Eve: the Peasant Worldview of the Alto Minho, Oxford, Clarendon Press.- ROCHA PIXOTO A.A., 1967-1975, Obras, Povoa do Varzim, Câm Municipal, 3 vol. - ROWLAND R., 1987, Anthropologia, Ilistoria e Diferença, Porto, Afrontamento.

Grande – Bretagne L'anthropologie britannique بريطاتيا العظمى الانتروبولوجيا البريطاتية

يعسود التقليد البريطاني في الأنتروبولوجيا الاجتماعية إلى سنوات 1860، عندما باشر بعسض الباحثين، الذين شكلوا مدرسة فيما بعد، بنشر بعض الأعمال الخاصة بالمجتمع والثقافة "البدائيين". عام 1859، ساهم ظهور عمل داروين الشهير أصل الأجناس في تنزويد هذا التوجه الجديد بمرجع نظري، حتى وإن كانت "النشوئية" الشائعة يومها شديدة البعد عن المذهب الذي دعا إليه داروين. في الواقع، بقي معظم الانتروبولوجيين الأوائل متأثرين بنظرية لامارك ومتفقين على فكرة تتطوي على بعض السذاجة إذ ترى بأن المؤسسات البشرية الاجتماعية والثقافية تطور نفسها بالسير على امتداد محور معين.

لفت أنظار أولنك الرواد مسألتان رئيسيتان. تكمن المسألة الأولى في تاريخ ونمو ما كان يسمى حينذاك نطاق "المؤسسات المدنية": العائلة، والملكية الخاصة، والقانون والدولة. اجتذب هذا الحقل الخاص من التحقيقات الميدانية المشرعين خصوصا، لا سيما هـ..ج.س. ماين وج. ف ماك لينان ول.هـ. مورغان في الولايات المتحدة. أما المسألة الثانية، التي اشتهر من كبار ممثليها إ.ب. تايلور وج. ليبوك، فهي تتعلق بدراسة الظواهر والأفكار الدينية، واللغة والتكنولوجيا، أي المواضيع التي شكلت في ذلك العصر الميدان الدي تي تطبق في ذلك العصر الميدان الدي تي تطبق في المؤسسة الاجتماعية في العائلة الأمومية النسب العائلة الأمومية النسب على أقدمية السلالة الأمومية النسب وعلى تعدد أزواج المرأة كشكل أول للزواج: فقد تكون المجتمعات انتظمت في عشائر وعلى مرحلة متأخرة من التطور البشري.

اعتبر تايلور أن الديانة الأصلية هي أحد مظاهر "الأرواحية"، ويعرفها بعبادة الأشياء الجامدة وعدد من الأجناس الطبيعية. حاول ماك لينان ربط هذه الفكرة بنظرية الأصول الاجتماعية، مؤسسا بذلك لما كان قد قرر تسميته بالنموذج "الطوطمي"، إذ تتشكل المجتمعات القديمة حول عشائر تعتمد أمومية النسب والزواج الخارجي وتقوم كل عشيرة مسنها بتبجيل شكل للسلف الطوطمي، استنادا إلى ما تقدم، راحت كل جهود الأنتروبولوجيين البريطانيين في نهاية القرن التاسع عشر تركز على تعميق مفهوم الطوطمية. هكذا توصيل ج.ج. فرايزر إلى منح الطوطمية قيمة المفتاح العالمي لفهم الديانات، والى تطبيق نظريته على المسيحية أيضا.

لم يباشر جيل جديد من الاثنولوجيين المختصين بالعلوم الطبيعية دراساته الميدانية، لا سيما فسي ميلانيزيا وأوستراليا، سوى في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر. أرسلت أول بعثة إلى مضيق توريس، وقد نظمتها جامعة كامبريدج سنة 1898 وادارها كل من أك.هادون، طبيب الأمراض العصبية وعالم النفس و.هـر.ر.ريفرز، وهي التي سوف نتهم أعمالها جيلا جديدا من الأنتروبولوجيين.

خرج ريفرز عن طوق النشوئية، وسلط الضوء على مفهوم "الانتشار"، تحت تأثير الإثنولوجيين الألمان. حاول عمله الرئيسي تاريخ المجتمع الميلانيزي (1914) تفسير وجود مختلف مؤسسات الزواج في ميلانيزيا انطلاقاً من تعاقب حركات الهجرة، مبررا بذلك الطبيعة المركبة للشعوب التي قام بدراستها.

إن أ.ر. رادكليف - براون، المستلهمة أساسا من اهتمامات ريفرز، تتجدد بشكل ملحوظ اهتمامات رادكليف - براون، المستلهمة أساسا من اهتمامات ريفرز، تتجدد بشكل ملحوظ تحب تأثير دوركهايم وموس اللذين قاما بتوجيهه نحو نوع من الحتمية الاجتماعية. لقد تخصص في دراسة الأنظمة الأبوية، ولكنه بدل الاهتمام بأصلها وجذورها، ركز على العلاقات التبي تقيمها هذه الأنظمة مع النظام الاجتماعي. فلقد أظهر كتابه التنظيم الاجتماعي للقبائل الأوسيترالية (1931) أن مجموع الأنظمة الابوية لسكان أوستراليا الأصلين يقتصر على نموذجين كبيرين، منجزا بذلك خلاصة بالغة القيمة من خلال مجموعة هائلة من الأحداث الاثنوغرافية.

بيد أن المصواد التي قام بجمعها ريفرز وتلاميذه لم تكتسب قيمتها إلا من خلال البعائات التي لحم تلعب الانتروبولوجيا فيها إلا دورا ثانويا. ينبغي انتظار سنة 1915 لنعرف على أنتروبولوجي شاب، من أصل بولوني، كان يعمل في "مدرسة لندن للعلوم الاقتصادية (London School of Economics)، ونسراه يُعدُّ مشروع بحث ميداني مكثف وطويل الأمد لدى طائفة محددة. في الواقع، افتتحت دراسة مالينوفسكي في جزر تروبرياند، التي أنجزت من سنة 1915 حتى 1918، منهجا ميدانيا جديدا قادرا على مقاربة الحقاق الاجتماعية الراهنة والتي لا تستطيع الإحاطة بها مناهج الدراسة الرسمية والمعيارية. ولقد كان مالينوفسكي مقتنعا بأنه بغية فهم ما يجري في المجتمع فعلا، ينبغي بداية اتقان لغته ومشاركته حياته اليومية.

ولكن مناهج الدراسة التي اقترحها مالينوفسكي كانت قائمة على اعتبارات نظرية. لقسد ظن بداية أنه ينبغي على الانتروبولوجيين أن يركزوا على ملاحظة السلوك والأفعال أكثر من المعلومات الخاصة بالقواعد والمبادئ. فما يقوم به الناس مختلف دائما وأكثر أهمية مما يروونه عن الأعمال التي يقومون بها. ولكنه ظن كذلك أن ما يقومون به يعطي معنى للمجتمع، أي أن النشاطات اليومية متلاحمة ومتناغمة وقد تصبح مفهومة بالاستناد السي نفعيتها. إن كل مؤسسة تشغل وظيفة ما وتعمل في خدمة هدف ما. كما إن الأعمال الفردية تخضع للمصالح الشخصية والفكرية.

عظميما كمان تأثير مالينوفسكي على الأنتروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. وكان ذلك التأثير يسنطلق من خلال منشوراته، أمثال مغامرو غرب المحيط النادئ (1922) و"حديقة المرجان ومظاهر سحرها" (1935). يعود إعداد جيل جديد من الباحثين إلى التعليم الذي منحه لمدرسة لندن للعلوم الاقتصادية بين عامى 1924 و1938. وقد أعطى اسم "الوظيفية" إلى التوجه الخاص لتلك المدرسة. طور بعض تلامذة مالينوفسكي، تحت تأثير من رادكليف– براون، توجها أنتروبولوجيا قاموا باستيحائه من الدوركهايمية. كذلك، كان حال كل من إ.إ. ايفانز - بريتشارد وم.فورتيس، اللذين اشتهرا بإعداد نموذج سياسي للمجــتمعات التي تفتقر إلى دولة، قائم على مفهوم السلالة المجزّأة، وقد تعمّم تطبيق هذا المنموذج علمي مجمل الدراسات الأفريقانية. واستنادا إليه فقد تشكلت معظم المجتمعات الأفريقية على أساس تقسيم اجتماعي بين الجماعات تقوم عليه العلاقات الداخلية للتنظيم السياسي. إن خـط الخَلـف- السَّلف، أي علاقة السلف المشترك بالفروع الذكورية أوَّ الأنصوية، يستعارض مع النسب، أي شبكة القربي المتشكلة من خلال فرد واحد ووالديه. أثـــارت ميزة التجريد فى هذا النموذج والأولوية المنسوبة إلى التنظيم الاجتماعي بوصفه منظومة العلاقات بين المجموعات، النقد الأكثر حدة بين المالينوفسكيين الذين استمروا، على غرار أ.إ.ريتشاردز أو ر. فيرث، بمنح الفرد دور العامل الاجتماعي الرئيسي. أما بالنسبة لــزملانهم الأجانب الذين لم يروا فيهم سوى ممثلي المدرسة الفكرية عينها، فإن اختلاف وجهات النظر بين طلاب مالينوفسكي وتلامذة رادكليف- براون لم تكن بذات قيمة.

أضحت "الوظيفية" مرادفا للأنتروبولوجيا البريطانية. فمن المعلوم أن الجميع قد توافقوا على الاعتراف بالأهمية المنهجية للبعثات الطويلة الأمد، وأنهم قاموا بتحقيقاتهم الميدانية حسب نفس "التأمل المشارك"، ووجدوا أنفسهم منكبين على تحليلات تعطي الأولوية للدراسة المنهجية لمختلف أنماط السلوك والمؤسسات.

في العقمود التسي سبقت وأعقبت الحرب العالمية الثانية، بلغت الأنتروبولوجيا الاجتماعية البريطانية نروة نضوجها. إذ أنتج روادها سلسلة هامة جدا من الدراسات الأحاديسة التي تقرن ما بين خبرة ميدانية معمقة وعناية فانقة بتفاصيل التحليلات النظرية المتقنة. نذكر منها: نحن، شعب تيكونيا لفيرث (1936)، وويتشكر افت، العجائب والسحر المدى الأزاند (1937) وشعب النوير (1940) لإيفانز - بريتشارد وأرض وعمل وغذاء لب أ.إ.ريتشاردز (1939). أثارت نوعية الاثتوغرافيا المنتّجة الاحترام، حتى من قبل الذين اعتبروا هذه النظرية غير مقبولة. من بين أجمل التوصيفات منذكر ما قام به مستغرقون، امتال: فورتس، م.غلوكمان، هـ.كوبر،ج. لينهاريت، س. ف.نادل، إشابيرا، ف. و. تورنر وم ويلسون. ولقد كانت أبحاثهم الميدانية تمول على العموم من قبل "المعهد الدولسي الأفريقي" في لندن. كما كان بعضها ممولًا من قبل "معهد روديز – ليفنغستون" التابع لرو ديسيا الشمالية القديمة، وخاصة خلال فترة تولى غلوكمان إدارته. نشأت "جمعية الأنتروبولوجبين الاجتماعيين لدول الكومنولث (٨٥٨)، عام 1946، لتضم كجمعية محــترفة، الأنتروبولوجيين البريطانيين والتابعين لدول الكومنولث،وكانت تنظم اجتماعات سنوية وتصون التماسك المؤسسي للعلم. من جهته، يضم "المعهد الملكي للأنتروبولوجيا"، السذي تأسس في القرن التاسع عشر، جميع فروع هذا العلم ويجهد على نشره لدى غير الاختصاصبين، وكذلك يتولى مسؤولية نشر جريدته " Journal" ومجلة "مان" (Man)، الأكثر شهرة والأكثر انتشاراً بين دوريات الأنتروبولوجيا الاجتماعية البريطانية.

يقال أحيانا أن الأنتروبولوجيا الاجتماعية البريطانية لخمسينيات القرن العشرين كانست متواطنة مع السلطات الاستعمارية. ومن المعلوم أن الباحثين الميدانيين قد تأثروا إلى حد ما بالبيئة السياسية للمناطق التي قاموا بدراستها. ولكن، إذا كان يصعب القول بأن أعمالهم قد خدمت عن قصد التوجهات الاستعمارية، فنحن ندرك إلى أي حد قام الكثيرون مسنهم بسنقدها، لا سسيما مالينوفسكي. في الهند، يعتبر التقليد البريطاني للانتروبولوجيا الاجتماع سيما مالاجتماع الهندي بما فيه الكتاب المهمون الذين ساهموا بتجديده وجعله عالميا، لا سيما من. سرينيفاس.

بين 1950 و1970، ساهم إر اليتش (في كامبريدج) وم غلوكمان (في مانشستر)، في المتجديد النظري لمذهب الوظيفية الذي قام به أسلافهم، مؤكدين بذلك الانقطاع الذي قسبل حصل عدة سنوات في أوكسفورد من خلال أعمال وتعليم إيفانز - بريتشارد. شهدت السبعينيات تأثير مذهب البنيوية لليفي - ستروس إذ عُمّ في بريطانيا مع أعمال م دو غلاس وليتش ويندهام، بينما كانت أعمال بعض الشباب تدور حول الرؤيا الماركسية القادمة أيضا من باريس. واستند ج غودي إلى بعض الفرضيات التي قدمهاج ب موردوك ليقيم سلسلة من المقارنات الثقافية المختلفة قبل أن ينصرف إلى التمارين الأكثر طموحا عن التاريخ المقارن.

مسنذ بدايسة الثمانينسيات، عصسفت حالسة الجامعسات البريطانية بقوة في وجه الأنتروبولوجسيا. كسرس تطويسر الأقسسام، الذي بات قاعدة منذ 1960، منهجيته، فوجد الأنتروبولوجسيون الاجتماعيون أنفسهم مدفوعين إلى الثبات مدى فائدة مشروعهم وتحديد مرتكزاته. شرع الفوران النظري بالسقوط،وفاز النقد والربية بعلم يتصف اليوم بالتواضع بعسد أن كان بالغ الطموح، أخذت الإنتوغرافيا التاريخية تكتسب أهمية متزايدة. وتماسك بسرات الدراسسات الأحادية الوصفية، التي ساندت التفسيرات الواسعة والشاملة، في وجه

التحليلات المتواضعة والمقارنات الهشة، كما تم تجنب التعميم الإفساح المجال أمام تاملات الميزة الأدبية والفلسفية، التي تعكس من هذا المنظور توجهات الأنتروبولوجيا في فرنسا والولايات المتحدة. ومن الصعب جدا أن يقال اليوم، على هذا الصعيد، ماذا بقي في الأنتروبولوجيا البريطانية من خصوصيات بريطانية صرفة.

ولكن اختفاء علاماتها الفارقة لم يقلل من أهمية ونشاط العلم ومؤسساته القائمة في بريطانيا العظمى، والتي ما زالت تؤمن، منذ ثلاثة أجبال وأكثر، تعليما وتأهيلا من نوعية متميزة. ولحم تزل الانتروبولوجيا تعتبر واحدا من العلوم الكبرى في ذلك البلد وتحتفظ بشهرتها لحدى هيئات الأنتروبولوجيين العالمية. فهناك دزينة من الجامعات التي تقوم بتدريسها وجعلها تحافظ على أهميتها الفكرية في المناقشات المشتركة مع التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الأثار والدراسات الكلاسيكية والاستشراقية.

ا.كوبر

EVANS- PRITCHARD E.E., 1951, Social Anthropology, Londres, Cohen et West (trad. Fr. Anthropologie sociale, Paris, Payot, 1969).- FIRTH R. (ed.). 1957, Man and Culture, Londres, Routledge et Kegan Paul.- FORTES M., 1978, "An anthropologist's apprenticeship", Annual Review of Anthropology, 1-30.- KUPER A. (ed.), 1977, The Social Antrhopology of Radcliffe- Brown, Londres, routledge et Kegan Paul.- KUPER A., 1983, Anthropology and Anthropologists: The Modern British School, Londres, Routledge et Kegan Paul; 1988, The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion, Londres, Routledge et Kegan Paul. - STOCKING G. W. (ed.), 1984, Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology, Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press. - YOUNG M. (ed.), 1979, The Ethnography of Malinowski, Londres, Routledge et Kegan Paul.

# Visuelle (Anthropologie)

بصرية (أنتروبولوجيا)

الأنتروبولوجيا البصرية هي فرع من الإثنوغرافيا الوصفية يجمع بواسطة الصورة معلومات عن شعوب الحاضر والماضي. تتغير الأشكال العديدة للصورة وفق العصور مظهرة الظروف التقنية لكل حقبة، كما أنها لم تفتأ تتنوع من القرن السادس عشر حتى مظهرة الظروف التقنية لكل حقبة على الخشب إلى الصورة المرسومة على النحاس وعلى الحجر، من التصوير بالألوان المائية إلى الرسم بالزيت، من التصوير الفوتوغرافي وإلى الفيلم والفيديو والرسم الألي على الحاسوب. غير أن التصورات المرسومة تعكس إلى حد الفيلم والفيديو والرسم الألي على الحاسوب. غير أن التصورات المرسومة تعكس إلى حد الموضوع المصدر، وعبن مبتدع الصورة وبيئتها التاريخية، أخذت الأنتروبولوجيا الموضوع المصدرة المنانية، وقد البصرية اسمها، مثل الأنتروبولوجيا اللفظية، من نفس الحقل النظري للعلوم الإنسانية، وقد تعايشتا طويلا دون أن تتناقضا. إلا أن السلمال تناول أنتروبولوجيا النص أكثر من التروبولوجيا النص أكثر من الصورة منكرة في الحلقات الأكاديمية. كذلك حتى الأن لم تدرس الانتروبولوجيا البصرية المعامة المعامة، من الدارة، ترتكز هذه المعاملة في الجامعات، كما أن الدراسات عن الفيلم الإثنوغرافي هي نادرة، ترتكز هذه المعاملة في الجامعات، كما أن الدراسات عن الفيلم الإثنوغرافي هي نادرة. ترتكز هذه المعاملة في الجامعات، كما أن الدراسات عن الفيلم الإثنوغرافي هي نادرة. ترتكز هذه المعاملة في الجامعات، كما أن الدراسات عن الفيلم الإثنوغرافي هي نادرة. ترتكز هذه المعاملة

المجحفة بحق الأنتروبولوجيا البصرية على فكرة مسبقة لا أساس لها تعتبر أن النصوص المكتوبة تقدم معلومات غنية تفوق ما قد تأتى به الصور.

يه تم علم التصوير الوثائقي بمواضيع الثقافة المادية: أدوات، معدات البيت والأثباث، ألعاب، هندسة، لباس، تحف فنية، مثل مواضيع الممارسة الدينية، لكن أيضا بصورة الإنسان نفسه، وبمحاولاتها تبيان العلاقات بين البشر، تخلت الأنتروبولوجيا البصرية عن بعدها المادي الحصري لكي تبلغ دائرة الرمزية. وهذا ما يصح أيضا عن الجمادات، فهي قد تحمل دلالة وقوة رمزيتين قد لا يكشفهما شكلها الخارجي. هكذا تستطيع الأنتروبولوجيا البصرية بلوغ بعد سيميائي وجمالي وراء الأشياء السطحية، وبالتالي يقع عمل الأنتروبولوجي على الصورة في مفترق العلم والفن.

ليست الأنتروبولوجيا اللفظية والأنتروبولوجيا البصرية علمين متنافسين. مثلا، في القرن الذي أعقب اكتشاف أميركا، لم يقم رسامو روايات الرحلات باية مراقبة مباشرة، بل أدوا عملهم معتمدين على صدق روايات الرحالة. وعلى العكس، تحتوي المتاحف والمحفوظات القديمة على تصورات مرسومة للماضي لا تزال تنتظر من يكتشفها محللا اياها كمصادر لفظية. يشكل إحياء هذه المادة الغنية للمصادر الأثرية الإثنوغرافية أولوية للمستقبل القريب، لأن تلاسي أو تحول الثقافات التقليدية يجعلان المراقبة المباشرة اعتباطية، وأيضا لأن المناهج الإلكترونية الجديدة لحفظ المعلومات تسمح اليوم بتزامن معالجة واستعمال النص والصورة، باعتبار هما على قدم المساواة.

أسفرت الأنتروبولوجيا البصرية عن بضع روائع بغاية الجمال والدقة: الرسوم المطبوعة على الخشب له هـ. ستادن (1557) وج. دو ليري(1578) عن هنود توبينامبا في البرازيل؛ الصور المائية له ل. لوموان (1546) وج. وايت (1585) عن سكان فلوريدا؛ الرسوم على النحاس له ت. دو براي (1591)، اللوحات الزيتية والرسوم بالطبشور له أ. الحكوت (1641) عن هنود تابويا؛ الرسوم بالحبر الصيني لوجوه الزعماء المهنود له ج. فيرلست (1710)، الرسوم على الحجر لك. أ. لوسيور عن سكان أوستراليا وتاسمانيا الأصليين (1801)، الرسوم على الحجر التي تصور مشاهد من حياة شعب ماندان (1838)؛ الصور الشمسية لزوجين من أندمان يدخنان الغليون، التي أنجزها ت.م. دوبسون (1872)؛ ولزعيم واتشغول فوكس الهندي على يد إيسترلي (1847)، وذلك الدي قام به ك. ج. سيليغمان (1907) لصياد قطاف يعجم قوسه في سري لانكا؛ وأخيرا أفلام مثل السادة المجانين له ج. روش (1954) وثلاثية توركانه له د. وج. ماك دوغال أفلام مثل السادة المجانين له ج. روش (1954) وثلاثية توركانه دايفيس (1984).

م. أوبيتز

CHIOZZI P.,1984, Anthropologia visuale. Riflessioni sul film etnografico con bibliografia generale, Florence. - COLLIER J., 1967, Visual Anthropology: photography as a Research Method, New York, Holt, Rinehart et Winston.- DE FRANCE C. (éd.), 1979, Pour une anthropologie visuelle, Paris; 1982, Cinéma et l'anthropologie, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme. - FRIEDRICH M. et al. (ed.), 1984, Die Fremden Sehen. Ethnologie und Film, Munich.- HEIDER K., 1976, Ethnographic Film, Austin; 1983, Films for Anthropological Teaching. Washington.- HOCKINGS P. (ed.), 1975, Principles of Visual Anthropology, La Haye.- HONOUR H., 1975, The New Golden Land.

European Images of America from the Discoveries to the Present time, New York. – 1980, Observers of Man, Londres, The royal Anthropological Institute.

بطن، فخذ Phratrie

انظر: عشيرة، قبيلة.

ادخل إ. ب. تايلور (1871) مصطلح "البقاء" إلى معجم الأنتروبولوجيا بمفهوم قام باقتباسه عن على وم الحياة. فعلى غرار الجهد الذي بذله علماء الأحياء في إعادة رسم التطور العضوي من خلال أعضاء مندثرة، اقترح تايلور أن يتخذ الأنتروبولوجيون بعض العادات والمعتقدات كدلائل متحجّرة عن المؤسسات القديمة. وهذا ما فعله بخصوص القربان الذي يجدر البحث عن دلالته حتى فيما وراء المظاهر الملاحظة تاريخيا بالعودة إلى الطور البدائي للدين الذي يعتبره متمثلاً في الأرواحية.

فمن منظور نشوئي، يهيّ انتقال المجتمع من شكل لأخر إمكانية الحفاظ على السمات الاجتماعية والثقافية التي تشكل بعد ذلك دلالات عن الأوضاع السابقة. أما ممثلو الوظيفية الأكثر جذرية، فقد رفضوا هذا الوضع باسم مفهوم عن التصور الاجتماعي يرى بأنه بشكل مجملاً تتساوى ضمنه ملائمة عناصر التنظيم والتصور. فينبغي على الإثنولوجيا أن تضع قائمة جرد بعيدا عن أي بحث تاريخي يتجاوز نقد مالينوفسكي (1944) لمفهوم "البقاء" ليصيب النشووية والانتشارية في الصميم: فإمكانية فصل "السمات" هي التي يعاد النظر بها. من جهتهما، أقر دوركهايم ومن بعده رادكليف -بسراون بوجسود مفهوم "البقاء" أي، كما يقول دوركهايم، "بقاء أشياء فقدت فاندتها ولكنها بقيت على قبد الحياة بفعل قوة العادة". ثم أضاف : "توجد في المجتمع حالات بقاء أكثر مما والقِدم، منظما فعل إ. سابير (1916، 1949) أو ر. لينتون (1936) الذي يتناول "حالات البقاء الهامشية". أمار. ه. لووى (1936) فقد ربط من جهته "البقاء" مع "النزعة التقليدية". كما تناول ليفي ستروس (1985) مفهوم القدم عند حديثه عن مصطلح "بدائي" -وقد ينطبق ذلك أيضا على البقاء - وعندما حاول أن يبين مدى التعارض بين "التطابقات الخارجية و"التنافرات الداخلية" في مجتمع معين. لم تكف الأنتروبولوجيا عن استخدام مفهوم "البقاء" رغم صعوبة تعريفه، ولا تتوجّه الانتقادات التي تعرّض لها هذا المفهوم إلى الفكرة البسيطة التي ينطوى عليها بقدر تركيزها على التفسيرات المختلفة الناجمة عنها.

#### هيئة التحرير

LINTON R., 1936, The Study of Man. An Introduction, New york, Appleton Century (trad. fr. De l'homme, Paris, Ed. De Minuit, 1968).- MALINOWSKI B., 1944, A Scientific Theory of Culture and others Essays, Chapel Hill, University of North Carolina Press (trad. fr. Une théorie scientifique de la culture et autres essais,

Paris, Maspero, 1968). - SAPIR E., 1916, "Time Perspective in Aboriginal American Culture: A study in Method", Canada, Department of Mines, Geological Survey, Memoir 90, Antrhropological Series n. 13, Ottawa, Government Printing Bureau (trad. fr." Ethnologie et histoire: question de méthode", in Anthropologie, Paris, Ed. de Minuit, 1967); 1949, "Selected Writings of ", Language, Culture and Personnality, ed. by D. Mandelbaum, University of California, Berkeley. - TUBIANA M., J., 1964, Survivances préislamiques en pays Zaghawa, Paris, Institut d'ethnologie. TYLOR E.B., 1871, Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom, Londres, J. Murray (trad.fr.: La civilisation primitive, Paris, Reinwald, 1876-1878, 2 vol.). WESTERMARCK E., 1933, Pagan survivals in Mohammedan Civilisation, Londres, Macmillan (trad. fr. Survivances païennes dans la civilisation mahométane, Paris, Payot, 1935).

## Belgique Antropologie belge

بلجيكا الأنتروبولوجيا البلجيكية

الأنتروبولوجيون البلجيكيون الأواتل أبحاثهم بشكل خاص، إن لم يكن حصريا، ضحمن المنطاق الاستعماري لبلجيكا في أفريقيا الوسطى: الكونغو، الذي أصبح زائير، ومحميات (المستعمرات الألمانية السابقة) رواندا (رواندا) والأروندي (بوروندي). منذ عام 1920، شكلت در اسات ضخمة أعمال التوغر افيين عصاميين ارتبطت بالعمل الإداري أو الإرسالي (فانزيا، 1966). ثم خلفهم جيل ثان يتضمن التولوجيين محترفين كرسوا انفسهم لدر اسات أحادية للتاريخ الإثني أو الأنتروبولوجيا ذات التوجه الأنكلوسكسوني، أفسمن إطار "معهد البحث العلمي في أفريقيا الوسطى" (IRSAC) عمل هؤلاء الباحثون أما في الكونغو، في مناطق كوبا (فانزينا، 1978)، ليفا ونيانغا (بيابويك 1973)، ليبينزا (ب. ووزنز)، يونب أما في الكونغو، في مناطق كوبا (فانزينا، 1978)، ليفا ونيانغا (بيابويك 1973)، ليبينزا (أ. دوترلو)، وإما في رواندا: ج. ماكيت، م ديرتفيك والكوبيز الأخصائي في اللغة الكينية والرواندية (ديرتفيك وكوبيز 1964)، عمل ج. فانزينا أيضا لدى شعوب تيو في الكونغوب الرواندية (ديرتفيك وكوبيز 1964)، عمل ج. فانزينا أيضا لدى شعوب تيو في الكونغوب المتعلقة بالملكية (دوهيوش 1972)، وأعماله عن التضحية (1986) وعن طقوس الفودو في المتعلقة بالملكية (دوهيوش 1972)، وأعماله عن التضحية (1986) وعن طقوس الفودو في جزر هايتي وعن الغجر.

مسنذ 1930، باتست مجلسة الكواتوريا نتغذى من أعمال ج. هولستارت عن ثقافة المونغو. كمسا أن مجسلات أخرى قد ولدت وتلاشت: كونغو (1920–1940)، كونغو (1940–1950)، وأنسير (1947–1961)، كذلك ثقافات ونمو (1969–1985). ونشر المعهد الملكي الاستعماري البلجيكي، الذي تحول إلى الأكاديمية الملكية لعلوم ما وراء البحار، دراسات عديدة، خصوصا عن أفريقيا الوسطى. هذا هو حال متحف الكونغو أيضا السني تأسس في ترفورن عام 1879 وأصبح عام 1960 المتحف الملكي لأفريقيا الوسطى، والذي يؤوي مجموعات التوغرافية هامة، ووثائق قديمة وقسم أبحاث. ابتداء من عام 1955، نشسر المتحف مجلة كونغو ترفورن التي أصبحت أفريقيا - ترفورن عام 1952. كذلك تملك مدينة أنفير متحف المتوغرافيا كل مجموعاته أفريقية. لم يكن أي قسم 1961. كذلك تملك مدينة أنفير متحف المتوغرافيا كل مجموعاته أفريقية. لم يكن أي قسم

جامعي بلجيكي مكرسا بالكامل لتعليم الأنتروبولوجيا، في حين انتشر نشاط البحث في المستاحف والمراكسز المذكورة أعلاه (أصبح معهد البحث العلمي في أفريقيا الوسطى IRSAC معهدا زائيريا عام 1973). تمنح جامعة بروكسل الحرة شهادات السنية وحضارة أفريقية؛ وهي توزع تعاليم انتروبولوجيا ودراسة الفن الأفريقي؛ وقد أدار فيها. دوهيوش مركز أنتروبولوجيا ثقافية. كما تمنح جامعة غاند شهادات في تاريخ وفقه اللغة الأفريقية، وكذلك في "الفن الإثني"؛ وهي تتسق أبحاثا في مجالات اللغات وأواليات الدراسات الكونية، وفي الفنون الأفريقية. لقد أقفلت جامعة لوفان الكاثوليكية معهدها الاستفراقي عام 1964 وأنشات عام 1972 مركز أنتروبولوجيا اجتماعية وثقافية يمنح شهادة. وتضم جامعة لوفان الكاثوليكية مند شهادة. وتضم جامعة لوفان الكاثوليكية مناهادة. وتضم جامعة لوفان الكاثوليكية منشورات متعددة التوجهات. ونشير أخيرا، وفي لوفان، إلى وجود تعليم وأبحاث عن أدب أفريقيا وفنها.

وبسبب النمو غير الكافي لمؤسسات البحث في الأنتر وبولوجيا، اتجه عدد كبير من الأنتروبولوجيين البلجيكيين نحو العلوم الاجتماعية المطبقة على مشاكل التنمية. ولكن رغم ذلك ومنذ خمس عشرة سنة تقريبًا، ظهر جيل جديد من الأنتروبولوجيين (بينكستن 1984) تميزت أعماله بتنوع الميادين والطرائق. فقد عمل ج.ب.كولين، د. يونكرز وب. ياسبرز لدى شعوب مينيانكا في مالى؛ ودرس ر ديفيش العبادات العلاجية لدى شعوب ياكا في الزانير وأدار أبحاثًا في هذًا البلَّد، حيث عمل أيضًا د. فانفرو نويغ (إيكوندا)، و. دو ماهيوً (كومـو)، وج. دوبلاين وإ.كورين (يانزي)؛ ودرس ف. نيكيبروك التغيرات الاجتماعية-الدينسية لشمعوب كميكويو في كينيا؛ وفي نامور أدار م. سينغلتون أبحاثًا أنتروبولوجية تطبيقية عن عدة بلدان أفريقية. إن الإنشاء القريب العهد للمعهد الأفريقي، ذي النزعة القومية، دليل على الاهتمام بإنماء العلاقات بين مؤسسات البحث الاستفراقية البلجيكية والأجنبية. ونسجل خيارج أفريقيا، أبحاثا عن أميركا الشمالية (إ.روزنز 1986:عن الهورون؛ ر.بينكستن 1983: عن النافاهو) والجنوبية (ج. مالانغرو: التكوينات الاجتماعية للبيرو الأنديزية؛ ج. باولز: ايمارا؛ ج. فيرسويفر: هنود ميكرانيوتي في البرازيل)، وعن الهند الجنوبية (ر. دولياج)، والريف المغربي (م.ف.كاميرت) وصقلية (ج.ليمان، 1987). كما عمل ر. ديفيش في الطب العائلي في بلجيكا؛ ودرس م. مينيل الفولكلور الوالوني. إن مجلة ديناميات ثقافية التي نشرها بينكستن في غاند، تشهد على وجود جديد للأنتروبولوجيا البلحيكية.

ر .ديفيش

BIEBUYCK D., 1973, Lega culture: art, initiation, and moral philosophy among a central African people, Berkeley, University of California Press. - HEUSCH L. de, 1972, Le roi ivre ou l'origine de l'Etat, Paris, Gallimard; 1986, Le sacrifice dans les religions africaines, Paris, Gallimard.- MAHIEU W. DE, 1985, Qui a obstrué la cascade? Analyse sémantique du rituel de circoncision chez les Komo du Zaïre, Paris et Cambridge, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge University Press.- PLAEN G. DE, 1974, Les structures d'autorité des Bayanzi, Paris, Editions universitaires.- HERTEFELT M. D'. et COUPEZ A., 1964, La royauté sacrée de l'Ancien Rwanda. Texte, traduction et commentaire de son rituel, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.- DEVISCH R., 1984, Se recréer femme. Manipulation sémantique d'une situation d'infécondité

chez les Yaka du Zaïre, Berlin, Dietrich Reimer.- LEMAN J.,1987, From challenging culture to challenged culture, The Sicilian cultural code and the sociocultural praxis of Sicilian immigrants, Leuven, Universitaire Pers.- PINXTEN R. et al., 1983, Anthropology of space: Explorations into the natural philosophy and semantics of the Navajo, Philadelphie, University of Pennsylvania Press. - PINXTEN R. (ed.), 1984, New perspectives in Belgian anthropology or the postcolonial awakening, Gottingen, Herodot. - ROOSENS E., 1986, Micronationalisme: Een antropologie van het etnische reveil, Louvain/Amersfoort, Acco.- VANSINA J., 1966, Introduction à l'ethnographie du Congo, Kinshasa, Editions universitaires du Congo, Bruxelles, CRISP; 1978, The children of Woot: A history of the Kuba peoples, Madison, the University of Wisconsin Press.

# Balkans. Les recherches actuelles sur les Balkans

البلقان. الأبحاث الحالية عن بلاد البلقان

لا يمكن فصل واقع الدراسات عن بلاد البلقان، ولم يكن ذلك ممكنا أبدا، عن تاريخ بسلاد البلقان نفسها. فمن عقد إلى أخر، حتمت الحروب المتلاحقة والنظم السياسية القائمة الختسيار مناطق الأبحاث ومواضيعها، فشكلت يو غوسلافيا، المنفتحة على الغرب أكثر من السدول المجاورة، منذ الخمسينيات وحتى الثمانينيات، ميدان الاختبار المفضل لدى علماء الأنتروبولوجيا في سياق أعمال إميل سيكار حول "الزادروغا السلاقية الجنوبية" (1943)، وهمي مؤسسة كانت قد أثارت اهتمام إنجلز ودوركهايم، من بين كثيرين غيرهما، وكان السؤال يتناول تحولات هذه الجماعة العائلية التقليدية. لقد أظهرت بعض الدراسات وجود وحدات سكنية واسعة تسبدو كمخلفات بالغة القيمة، واستنتج البعض الأخر استمرار السزادروغا كنمط مسيطر، مع بعض التحولات الشكلية - توسع ظاهرة التعايش بين الأجسيال على حساب التعايش بين الأقارب أو الأنسباء (مالبرن، 1967) -، وأخيرا لاحظ بعضها زوال المؤسسة بمعناها الأصلي، مع ملاحظة تأثير مبادئها على النتظيم المنزلي بعضها رغوسيو، 1984). ولكن الملفت هو ظهور معارضة حقيقية للنموذج التقليدي من بعتسبر حتى ذلك الحين خاصا بسلافيي الجنوب، في إطار الانهيار التدريجي للدولة التي يغتسبر حتى ذلك الحين خاصا بسلافيي الجنوب، في إطار الانهيار التدريجي للدولة التي يغترض أن تجمعهم.

خارج الأراضي اليوغوسلافية، أو على تخومها، استطاعت الأساطير والطقوس، وهي المجال المفضل منذ القرن التاسع عشر لدى مختلف مدارس الفولكلور الوطنية، أن تكون، خلال الثمانينيات، موضوع تحقيقات أجريت وفق الطرق والمناهج النظرية للأنتروبولوجيا الغربية (أندريسكو وباكو، 1986؛ كويزنييه، 1994). لكن هذه الحقبة عينها شهدت تغييرا كاملا لظروف ومواضيع البحث في كل المنطقة، كنتيجة مباشرة للتقلبات السياسية. فلقد أثارت الصراعات في يوغوسلافيا نوعا من اتنوغرافيا طوارئ، ذات وضع علمي معرفي لم يتحدد حتى اليوم، يتناول وجود الحرب أو وقائع النفي (بامبريسيك كيرين وبوفرزا نوفيتش، 1996). وفي الظروف الأقل تقلبا، تم التركيز على مسائل الإثنية، بما أن الإشكالية بدأت بالتمحور حول مفاهيم العلاقات بين الإثنيات أو بين الأقليّات، وذلك تحت ضغط المنظمات الدولية "الأتية للإغاثة" (زيليازكوفا، 1998).

بما أن التعدد الثقافي والتداخل الاثنى لا يستطيعان وحدهما تشكيل أساس تقوم عليه ذات بلقانية، فإن السؤال يطرح عن صفة فكرة البلقان ذاتها، وذلك من وجهة نظر تاريخية وأنتروبولوجية. أوليس ذلك، في النهاية، نوعا من عارض علمي مرتبط بتمثيل سياسي، يهدف إلى وصف، أو حتى وسم ظاهرة غيرية في قلب أوروبا (تودوروفا، 1997).

## ج - ف. غوسيو

ANDREESCO I. et BACOU M., 1986, Mourir à l'ombre des Carpates, Paris, Payot.- CUISENIER J., 1984, Le feu vivant. La parenté et ses rituels dans les Carpates. Paris, PUF. – GOSSIAUX J.-F., 1984, Le groupe domestique dans la Yougoslavie rurale, Paris, Centre d'ethnologie française.- HALPERN J.M., 1967, A Serbian Village, New York, Holt, Rinehart & Winston.- JAMBRESIC KIRIN R. et POVRZANOVIC M. (ed.), 1996, War, exile, everyday life: cultural perspectives, Zagreb, Institute of Ethnology and folklore Research.- RIHTMAN – AUGUSTIN D., 1984, Structure de la pensée traditionnelle, Zagreb, Slolska knjiga (en serbocroate). – SICARD E., 1943, La zadruga sud- slave dans l'évolution du groupe domestique, Paris, Editions Ophrys.- TODOROVA M., 1997, Imagining The Balkans, New York, Oxford, Oxford University Press.- ZHELYAZKOVA A. (ed.), 1998, Between Adaptation and Nostalgia. The Bulgarian Turks in Turkey, Sofia, International Center for Minority Studies and Intercultural Relations.

القان Balkans

يمكنسنا تعريف منطقة البلقان بطريقتين. تعتمد الأولى على معايير جغرافية وتنظر السه الجزيرة البلقان، من اليونان السه الجزيرة البلقان، من اليونان القارية إلى سهل الدانوب والقسم الجنوبي من سلسلة الكاربات. وتستند الثانية إلى معايير ثقافية لتفصيل الطروف الجنوبي الشرقي لأوروبا الذي يضم شبه الجزيرة البلقانية كما يحددها الجغرافيون، والجزر اليونانية ورومانيا ويوغوسلافيا.

تؤلف القبائل الإيليرية - التراسية (التي تسمى الداسية في شمال الدانوب) المتحدرة مسن أصل هسندي - أوروبسي أحسد أبرز الأساسات القديمة لشعوب البلقان. لقد انتشر الاستعمار الروماني بدءا من اليونان، وإذا كانت الحضارة اليونانية - الرومانية قد حفظت اللغة اليونانية وحضارة العصر الإغريقي، فقد تمت رومنة بقية الشعوب التي أدمجت في الامسراطورية، باسستثناء الألبانيين. كما أدى دخول سلافيي الجنوب إلى سلفنة تدريجية لأغلبية الشعوب البلقانية. وقد أفلت منها الرومانيون والألبان واليونان الذين استوعبوا القادميسن الجسدد. ثم خلفت بيزنطية روما كدولة امبريالية وسيطرت على المنطقة حتى القرن الخامس عشر حيث أعقبتها الامبراطورية العثمانية.

من خليط الشعوب هذا ينشأ تنوع ثقافي هائل. تنوع إثني قبل كل شيء: إن أتراكا وتسترا وألمانا وهنغاريين وجراكسة وغجرا ويهودا بالأخص من طائفة السرافيين قد أضييفوا إلى الشعوب التي سبق ذكرها، داخلين في حقبات وسياقات مختلفة. تنوع ديني: مسع الأرثوذكسية النافذة تتعايش الكاثوليكية السائدة في المناطق التي يُمارس فيها تأثير البلدان الغربية، والديانة اليهودية والإسلام (المتأصل عميقا في ألبانيا والبوسنة والهرسك).

وفيما وراء الانشقاق الدينسي، تسجل الحدود التي تفصل الامبراطورية النمساوية عن الامبراطورية العثمانية تنوعا تقافيا غزيرا جدا يمكن أن نتحقق منه في المجالات الاجتماعية – الاقتصادية والهندسية والفنية، الخ.

إن الشعوب، التي يرى تراث الدراسات التاريخية وحتى الإنتولوجية أيضا، انها متجانسة، هسى مشكلة من فئات جغرافية وقومية مختلفة؛ وهذا ما يؤكد على التنوع البلقانسي. هكذا يمكننا ذكر المجموعات الرومانية المتنوعة التي كانت قد بقيت في جنوب الدانسوب والتسي يطلسق عليها عموما اسم الفلاك أو الفالاك (اسم يضم الرومانيين الذين يقيمون شمال الدانوب أيضا)، وهم يدعون منذ القرن التاسع عشر الأرومانيين (هم يسمون أنفسهم الأرمونيين). تشكل بلاد البلقان منطقة لا مثيل لتعقيدها المفرط في أوروبا إلا تعقيد بلاد القوقاز.

إن السرابط الإثني ليس بالضرورة جازما لتبيان خصوصية أنواع المعيشة. هكذا يسدرك رومانسيو سهل الدانوب وبلغاريو الشمال بوضوح انتماءهم الإثني، في حين أنهم يتشاطرون نمط المعيشة ذاته، ولدي السلوفينيين، مع أنهم سلاف، نمط معيشة قريب من نمط معيشة جيرانهم النمساويين. قد تكثر الأمثلة التي تثبت ثقل التاريخ في تكوين الكيانات المقافية اليوم، فابتداء من القرن التاسع عشر خصوصا قدّم الانتماء الإثني لدعم المطالبات بالاستقلال التسي تجلت أنذاك في الأبحاث والمنشورات العلمية وفي الأدب أو في إنشاء متاحف "إثنوغرافية".

لقسد حافظت منطقة واسعة من بلاد البلقان على تنظيم اجتماعي من النوع القبلي حتى القرن التاسع عشر؛ وهي تضم مونتينيغرو (الجبل الأسود) شمال ألبانيا وقسمًا كبيرًا من مقدونيا حيث تعيش معا مجموعات رومانية أو سلافية أو ألبانية أو مختلطة. يجوب هذه البلاان رعاة يمارسون تربية المواشى ببداوة كاملة أو تنقل فصلى. وأكثرهم شهرة هم الأرومانسيون والسركتسسانيون (لغتهم يونانية) واليوروكس (ناطقون بالتركية). في شمال البانسيا تسود التقسيمات العشائرية الخاصة بالنظام القبلي. ولكن لوحظ تمايز شكل قديم للدولسة داخل القبائل السلافية أو السلافية- الألبانية في المونتينيغرو خلال القرنين الثامن عثر والتاسع عثر. في المجتمعات التي لا يسود فيها النظام القبلي تتكون الوحدة الاجتماعية التقليدية الأكثر اتساعا من "المنطقة": هذا هو الحال في رومانيا، حيث تكون الوحدة الأرضية المسماة " تارا" (من اللاتينية terra = أرض) تحالف قرى. تحافظ القرى على طابع قديم؛ وهي تكاد تكون دائما تحت سلطة مجلس مؤلف من قدامي. إن المجموعة البيتية المؤلفة من عدة عائلات من زوج وزوجة قد استمرت حتى منتصف القرن العشرين لدى الألبانيين وسلافيي الجنوب، وإننا نجد حتى يومنا هذا بعض المجموعات البيتية التي تتعدى المئة شخص تقريبا لدى ألبانيي يوغوسلافيا مثلا. إن المجموعة البيتية المؤسسة على وجود زوج واحد متزوج مع أبناء غير متزوجين تسود في اليونان ورومانسيا. تلعب روابط القرابة الزائفة دورا هاماً جدا في قوننة العلاقات بين الأشخاص والمجموعات: القرابة بالعمادة (مع شكليات توارث دور العراب)، أخوَّة الدم أو الرضاعة أو ماء المعمودية، التشارك في نفس يوم أو أسبوع أو شهر الولادة أو قرابة الدم الوهمية.

BOUE A., 1840, La Turquie d'Europe, Paris, Arthus Bertrand. - BEUERMANN A., 1967, Fernweide Wirtschaft in Sudosteuropa. Ein Beitrag zur Kulturgeographie des ostlichen Mittelmeergebietes, Munich, Georg Westerman Verlag.- CVIJIC J., 1918, La Péninsule balkanique. Géographie humaine, Paris, Librairie Armand Colin. - CABEJ E., 1966, " Albanische Volkskunde", Sud- Osr Forschungen, XXV, Munich: 333-287.- DURHAM M.E., 1928, Some Tribal Origins, Laws and Customs, Londres, Unwin Brothers. - ERLICH V., 1966, Family in Transition. A Study of 300 Yugoslav Villages, Princeton, Princeton University Press.- HAMMEL E.A., 1968, Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hhall.- HASLUCK M., 1954, The Unwritten Law in Albania, Cambridge, Cambridge University press.- KRAUSS F.S., 1885, Sitte und Brauch der Sudslaven. Nach heimischen, gedruckten und ungedruckten Quellen, Vienne, Alfred Holder.- SCHNEEWEIS Serbocroatische Volkskunde. Volksglaube und Volksbrauch, Berlin, Walter de Gruyter.- SICARD E., 1943, La zadruga sud- slave dans l'évolution du groupe domestique, Paris, Ophrys.- STAHL H.H., 1939, Nérej. Un village d'une région archaïque, Bucarest, Institut des Sciences Sociales de la Roumanie, 3 vol.- STAHL P.- H., 1986, Household, Village and Village Confederation in South- Eastern Europe, New York, Columbia University Press.- VALENTINI G., 1956, Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica Albanese, Florence, Valecchi Editore. - VACARELSKI C., 1969, Bulgarische Volkskunde, Berlin, Walter de Gruyter. - VUIA R., 1937, Le village roumain de Transylvanie et du Banat, Bucarest- WACE A. I.B. et THOMPSON M.S., 1913, The Nomads of the Balkans. An Account of Life and Customs among the Vlachs of Northern Pindus, Londres, Methuen.

Filiation 5

تدل كلمسة "بينوة" على علاقة القرابة التي تربط ولذا بأبيه وبامته. تخضع هذه العلاقسة، المستعارف كونسيا علسى أنها ذات جهتين، إلى واجبات جماعية تحكم النتاسل البيولوجسي وجعل الأشخاص اجتماعييسن. تتعلق بوجود هذا الرابط مواقف عاطفية وتصرفات اصطلاحية واعتراف اجتماعي يترجم في الإجراءات القانونية والطقوسية المعدة لإدخال المولود الجديد في المجتمع وتسوية وضع أهله. يظهر طابع علاقة البنوة الاجتماعسي واضسحا فسي التمييز الذي تعتمده أكثرية المجتمعات بين علاقة نسبية (والد ووالدة / أو لاد) وعلاقة أبوة وأمومة اجتماعية أو قانونية تسمح بإعطاء وضع أهلي إلى أشخاص غير مولدين. وقد شكلت طبيعة هذين الرابطين والعلاقات التي تقوم بينهما محور سجال انتروبولوجي (بارنز، 1974؛ فورتس، 1969؛ شيفلر، 1974؛ شنايدر، 1984؛ وكذلك حم، بيتي، أ. جلنر ور. نيدهام).

لا تدل أوضاع الوالد والوالدة والأولاد على عامل وراثي مقبول اجتماعيا لكنها أوضاع عادة ألى مقبول اجتماعيا لكنها أوضاع عادة ألى أساس مفاهيم محلية متعلقة بالإنجاب. تستطيع هذه المفاهيم أن تتغيّر من ثقافة إلى أخرى وأن تبتعد بشكل كبير عن النموذج العلمي (تدخل غير بشري، إمكانية وجود عدة والدين، الخ.). باستثناء بعض الحالات الغامضة (الستروبريانديون، الياب، وبعض المجتمعات الأوسترالية)، تعتبر كل المجتمعات بشكل أو

بآخر، أنّ الوالد والوالدة يجلبان مركبات مادية أو روحانية ضرورية للتناسل. لذلك توجد "روابط غير قابلة للانحلال" (هـ. و شيفلر) وغير قابلة للانعكاس وخاصة بين كل كائن بشري واثنين آخرين على الأقل، رجل وامرأة اويتم تمييز الأوضاع النسبية للوالد والوالدة في كل تعابير القرابة.

يمكن لشخص آخر (جسدي أو أخلاقي) غير الوالد والوالدة أن يرى نفسه يحظى بوضع الهلي عند ولادة الطفل أو بعد ذلك. هناك عدة إجراءات تسمح بإيجاد علاقة بنوة شعبه أهلية (بنوة اجتماعية، روحية، "تربوية"، إلخ.). أو بلعب دور بديل (بَبني، ضرورة زواج الأرمل بشقيقة زوجته، التوارث في اليونان القديمة، إلىخ.)؛ يمكن أن يحدث ذلك في عدة حالات: عقم الزوجين، عدم وجود وريث (غالسبا ما يكون ذكرا)، ضرورة إعطاء الطفل (صحة التمييز بين بنوة شرعية أو غير شعبة أو غير شعبة) وضعا مؤسسيا للقيام ببعض الحقوق (قدرة مدنية، حقوق الانتقال، التوارث، الخ.).

غالبًا ما تتخذ البنوة صفة شرعية انطلاقًا من الأهمية التي يتخذها الرابط القانوني، يعسرف بعسض علماء الأنتروبولوجيا (مالينوفسكي، 1930؛ رادكليف - براون، 1950؛ غودناو، 1970) البنوة من خلال مؤسسة الزواج فقط، ذاكرين "مبدأ الشرعية" (ب.مالينوفسكي) والموجبات النفسية - البيولوجية التي تخضع لها عملية دمج الأطفال اجتماعــيا. إنّ إنجــاب طفل ضمن الزواج قد يعطى وحدّه وضعاً أهليا بكل معنّى الكلمة. لكن كثيرة هي المجتمعات التي لا يعطى فيها الزواج بالضرورة الزواج للزوج حقوقا والديسة، أي أن شرعية المولود تُنسب للزوجة بغض النظر عن هوية الوالد. لا يستثني الادعاء السائد الذي يجعل من الزوج الوالد المحتمل لأبناء زوجته أن يكون والدّ أخر غير الــزوج يستطيع طلب حقوق الأهلية أو مجبرًا على وضع أبوي. ويمكن لوالد أن يعترف بطفل ولد من علاقات قبل الزواج، أو يمكن لهذا الأخير أن يْشَرعن نفسه في وقت معيّن. أحــيانا تعتبر ولادة طفل قبل الزواج أو من مولد غير الزوج (زواج الأخ بارملة شقيقه، "الزواج الشبح"، زواج بين نساء، إلخ.) كعادة شرعية وحتى مطلوبة، وإنَّ كانت مرفوضة علمى العموم. وبالرغم من إعطاء مكان مركزي لوضع الأهلية الاجتماعي، فإن التعرف إلى الوالد (أو الوالدة) ليس أبدا بالأمر المغيَّب تماما. يستهدف منع منفاح القربي والعواقب السناتجة عن خرقه الأهل " الطبيعيين" كما الأهل "الاجتماعيين". فَفَى النَّهاية تشكل العلاقة بين الزوجين، الوالد- الوالدة، والمولود العنصر الأساسي في رابط البنوة.

تنتج كل مجموعة والد - والدة - مولود - أكان هذا الأخير واحدا أو أكثر -، من مجموعتين أخريين من نفس التكوين، مهما كان تعريفها حسب المصطلح الثقافي للمجتمع، بما أن كلا من الوالد والوالدة هو مولود: تشكل هذه السلسلة المتكررة الرابط "الوراثي" للسللة التي تولد بذلك أنماط الروابط نفسها من جيل إلى جيل: والد/ والدة، أهل/ أولاد، أبه طفل، أشقاء دون تمييز جنسي، من نفس الجنس، من جنس مختلف "تنضيوي العلاقة الشبية ضمن نمط المعالجة نفسه السائد في علاقة البنوة، ويجب التمييز بعناية أكثر بين المجال الوراثي والمجال النسبي الذي يتبع تسلسلات عمودية (سلاسل ذات بعناية أكثر بين المجال الوراثي والمجال النسبي الذي يتبع تسلسلات عمودية (سلاسل ذات وحديد، فروع، دُرِيات، سلاسل توالد أنثوية، إلخ.) يمكن أن تتوسع كانظمة تكوين وتفرقة للمجموعات وكانظمة معرفية. ينتمي المجال النسبي "الاجتماعي" إذا إلى مبدأي

ننظيم: مبدأ تناسل اجتماعي يتعلق به نظام البنوّة ونظام الزواج (أو الارتباط)، ومبدأ معرفي يتعلق به نظام القرابة كمجموعة تعبيرات ودلالات ومواقف.

ر . هاستروك

BARNES J.A., 1974, "Genitor: Genetrix: Nature: Culture?" in J. Goody (ed.), The Character of Kinship, Cambridge, Cambridge University Press.- EVANS-PRITCHARD E.E., 1945, Some Aspects of Marriage and Family Among the Nuer, Livingstone, The Rhodes- Livingstone Institute.- FORTES M., 1969, Kinship and the Social Order, Chicago, Aldine.- GOODENOUGH W.H., 1970, Description and Comparison in Cultural Anthropology, Chicago, Aldine.- LEACH E.R., 1966, "Rethinking Anthropology", in E.R. Leach, Rethinking Anthropology; Londres, The Athlone Press: X-XX (trad . fr . Critique de l'anthropologie , Paris , PUF, 1968 ). - LOUNSBURY F.G. et SCHEFFLER H. W., 1971, A Study in Structural Semantics; The Siriono Kinship System, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.- MALINOWSKI B., 1930, "Parenthood the Basis of Social Structure", in V.F. Calverton et S.D. Schmalhausen (eds), The New Generation, Londres, Allen et Unwin: 113-168.- RADCLIFFE - BROWN A.R., 1950, "Introduction", in A.R. Radcliffe- Brown et D. Forde (eds), African Systems of Kinship and Marriage, Londres, International African Institute (trad. fr. Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique, Paris, PUF, 1953).- SCHEFFLER H.W., 1972, "Kinship Semantics", Annual Review of Anthropology, 1: 309- 328; 1974, "Kinship, Descent and Alliance', in J.J. Honigmann (ed.), Handbook of Social and Cultural Anthropology, Chicago, Rand McNally.- SCHNEIDER D.M., 1984, A Critique of the Study of Kinship, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Structure بنيـــة

ت تفق الأعمال العديدة المكرسة لمفهوم البنية على الاعتراف بأهميتها في تطور العلوم الاجتماعية. غير أنه يبدو من الصعب الإحاطة بهوية هذا المفهوم من خلال تنوع وظائفه. لقد بين ر. بودون (1968) أن تعريفات البنية تختلف بشكل أساسي وفق الوظيفة التبي تتسبب إلى هذا المصطلح. فهي وظيفة وصفية إذا كانت تشير فقط إلى الميزة التشكيلية لموضوع من الواقع الاجتماعي، وكشفية إذا كان استعمالها يشير إلى صياغة فرضية للاهتمام بهذه الميزة التشكيلية. في الحالة الأولى يرتبط مفهوم البنية بتعريف استقرائي ويطبق على الواقع التجريبي؛ وفي الحالة الثانية يرتبط بتعريف "فعال" (بودون) يطبق على نماذج مستخلصة من الواقع التجريبي.

في إطار التعريفات الاستقرائية المختلفة لهذا المفهوم، تكون " البنية هي ما يعكس التحليل الداخلي للكلية" (بويون، 1966): وجود عنصرين أساسيين على الأقل، ووجود علاقات ثابتة بين هذه العناصر وانتظام تلك العلاقات ضمن تشكيلات، تفرض هذه السمة الأخيرة قياعدة منهجية مزدوجة: لا يمكن النظر لأي عنصر ينتمي إلى مجموعة مبنية الأخيرة) بمعزل عن العناصر الأخرى؛ ولا يمكن اعتبار أن مجموعة مبنية تقتصر على مجمل عناصرها وحسب. يهدف استخدام مصطلح "بنية" أساسا إلى التوضيح مفهوميا

لتموضع الأجزاء المنتظمة ضمن مجمل ولديمومة الروابط التي يقوم عليها هذا التموضع. تظهر البنية إذن وكأنها ميزة داخلية للواقع المدروس. فيصبح مفهومها عند ذلك معادلا لمفهومً أو النظام على الرغم من المحاولات المختلفة لتحديد المعنى الخاص لكل من هذه المصطلحات.

إن حقل التطبيق الأساسي لمفهوم البنية، المأخوذة هنا بمعناها الواقعي، هو دراسة المجتمع (العلاقات الاجتماعية) القائم على نمط التماثل مع الجسد. وبتدخل الأنتروبولوجيا البريطأنسية، اتخذ مفهوم البنية مكانة أساسية بين المصطّلحات الانتولوجية لدرجة جعلت الحديث ممكنا عن " وظائفية بنيوية"، أو حتى عن " المدرسة البنيوية" (م. فورتس)، وذلك عمند الحديث عن رادكليف- براون ومعاونيه. كان المقصود من هذه المدرسة أن تقيم مكان التوجهات الفردانية للتفسير التاريخي المطبق على المؤسسات الاجتماعية اقتراحات تعميمية قادرة على تقديم " فهم نظرى" (رادكليف - براون). إن مفهوم البنية موجود في صلب هذا الموضوع بالنسبة لرادكليف - براون (1952) الذي يعني، رغم بعض التعديلات مسيرة منهجه، بالبنية الاجتماعية شبكة العلاقات الاجتماعية المتواصلة والموجودة واقعياً بين الأفراد الذين يشغلون مناصب معيّنة. إنها إذا ركيزة فعلية للعناصر الحقيقــية التـــى لــيس لأحدها وجود إلا كعنصر في شبكة ناظمة. هكذا يرى الإثنولوجي البريطاني أن بنية القرابة في مجتمع ما تتمثل بعدد من العلاقات الثنائية تجمع كل منها شخصا بأخر. من المناسب إذا أن نقوم بإحصاء بني القرابة وعزل الميزات الخاصة بكل مسنها والتي تسمح بترتيب إحداها بالنسبة للأخريات، وفي النهاية بإرجاع تنوّع هذه البني إلى نظام معين يرتكز على لعبة المبادئ البنيوية المتكررة فيها (ليفي- ستروس، 1958). إن تنظيم البني، أي تنظيم العلاقات الخاصة بكل منها، يؤدي إلى وضع مخطط نموذجي قائم على أساس التشابه بين هذه البني.

لقد قسام كسل مسن م فورتس ور . فيرث وس .ف. نادال بتوجيه مفاهيم البنية الاجتماعية في اتجاهات مختلفة دون أن تقوم التنظيمات المقترحة (دمج البعد الزمني في البنية مسع مراعاة النوترات والنزاعات، ومنح اهتمام أكبر للخيارات الفردية وتغيرات الشكل السناجمة عنها والاعتراف بتعدد البني، الخ .) (بقطع صلتها مع المعنى التجريبي للمفهوم . تشير أعمال إيفانز – بريتشارد عن شعب النوير (1940) خصوصا إلى منعطف ملحوظ لوجهة النظر هذه، وهو منعطف أشار إليه ل .دومون . فمن المؤكد أنه ينظر إلى البنية الاجتماعية على أنها كل رابط بين الجماعات شريطة أن يكون مزودا بدرجة تلاحم وشبات عالية ، ولكن ذلك يثبت أن هوية كل جماعة عند شعب النوير تتمثل في الروابط التي نقيمها مع جماعات أخرى ، والتي نتخذ أحيانا شكل انقسام وأحيانا أخرى شكل التحام . وهدو يُدخل التعارض كعنصر تقوم عليه كل بنية ، والتناقض على أنه سمة البنية نفسها وهدو يُدخل التعارض كعنصر تتوم عليه كل بنية ، والتناقض على أنه سمة البنية نفسها (د .بوكوك) . وتتفاوت الجماعات تبعا للعلاقات ، الواقعية أو الخيالية ، التي تقيمها فيما بينها وكما تتح البنية للانزلاق من دائرة المعاش إلى دائرة التصورات لتشهد على "العبور من الوظيفة إلى المعنى" (بوكوك).

يعود لكلود ليفي- ستروس الفصل في إدخال مفهوم البنية في الأنتروبولوجيا، هذا المفهوم الذي يقطع مع ما كان يفترضه في السابق مرتبطا بالتعريف الاستقرائي (1958). كـــان ليفـــي – ستروس شديد التأثر بمكتسبات علم الأصوات البنيوي، مما جعله يستبدل الـتماثل البيولوجي الخاص بالوظائفية البنيوية البريطانية بالنمط المنطقي للغة من أجل نحليل مظاهر القرابة، ثم الأساطير، وبشكل عام من أجل دراسة الوظيفة الرمزية.

إن المسبدأ الأساسي في التحليل البنيوي هو أن " مفهوم البنية لا يرتبط بالحقيقة التجريبية وإنما بأنماط ناجمة عنها" (نفس المصدر). إنه نظام ولكنه يبقى على منوال واحد مهما كانت المتغيّرات. إذن هو يتوقف عن كونه ترتيبا حقيقيا تكفي المراقبة لإبراز ميزة تنظيمه الداخلي التي يتم تسليمها فورا للتحليل بواسطة مجموعة اجتماعية أو ثقافية معينة. تعتبر البنية خارجة بالنسبة للظواهر المدروسة بما أنها " تركيبة المتغيرات" (ج. بويون) السي تتبيح الانستقال من مجموعة منظمة إلى أخرى وتجعل هذه المجموعات مصممة جميعها كبدائل عن بعضها، مما يجعل منها خلاصة متكاملة. البنية هي هذا التشكيل للعناصير المختلفة والمستظمة حسب قواعد ذات معارضات متر ابطة موجودة فعليا في الإنجاز الاجتماعي أو الرمزي الخاص (نظام قرابة، أسطورة) ولكن فقط عندما تجعل من الإنجاز الإنجمان واحدا من بين إنجازات ممكنة أخرى. وليس للبنية من معنى إلا من خلال تلك الإمكانيات. خلافا للمقارنة القائمة بين الأنتروبولوجيين الأنكلوسكسون تقوم المقارنة ذات التوجه البنيوي إذا على الفروقات التي يجب تنظيمها.

من جهته، أثبت دومون فائدة مفهوم البنية، حسب المعنى الذي تعطيه لها البنيوية، في تحليل الأنتروبولوجيا للإيديولوجيا الخاصة بحضارة كبرى (1966). ولقد أدخل في أعماله تمييزا بين نوعين من التعارض داخل البنية، الأول هو التساوق الداخلي أو السمائل (حيث يكون للمصطلحين الوضعية ذاتها أمام التعارض التمييزي في علم الأصوات) والثاني هو التراتبي أو اللامتساوق (حيث يكون التعاكس ذا معنى).

ج.لانكلود

BOUDON R., 1968, A quoi sert la notion de structure?, Paris, Gallimard. - DUMONT L., 1966, Ilomo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications, Paris, Gallimard.- EVANS- PRITCHARD E.E., 1940, The Nuer: a Description of the modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People, Oxford, Oxford University press (trad. fr. Les Nuer, description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote, Paris, Gallimard, 1968). - LEVI-STRAUSS C., 1958, Anthropologie structurale, Paris, Plon.- POUILLON J., 1966, "Présentation: un essai de définition", Les Temps Modernes, 246, Problèmes du structuralisme: 769- 790.- RADCLIFFE - BROWN A.R., 1952, Structure and Function in Primitive Society, Londres, Cohen and West (trad. fr. Structure et fonction dans la société primitive, Paris, Editions de Minuit, 1968).

بنيوية Structuralisme

بحجـة إدراك الغايـة " الـنظرية " المشتركة بين بعض الأعمال شبه المعاصرة (أعمال ل. التوسير ور. بارت وم. فوكو وج. لاكان وك. ليفي - ستروس) ادّعى تاريخ الأفكار المتسرع في الستينيات اكتشاف عناصر عقيدة فكرية بل أيديولوجيا، يفترض أن تكون سائدة فـى مجالات متباعدة علـى غرار الألسنية وتحليل النصوص الأدبية

والأنتروبولوجيا والتحليل النفسي والفلسفة. ولقد ساد الاعتقاد بوجود بنيوية مطلقة، لا سيما في فرنسا والولايات المتحدة، مما دفع ليفي – ستروس إلى اتخاذ مسافة فاصلة عنها، علما بأنه هو الذي أدخل مصطلح " البنيوية" إلى الأنتروبولوجيا. تتمثل البنيوية "في الأنتروبولوجيا" من مجموعة أبحاث تجد وحدتها حسب ليفي – ستروس نفسه في تطبيق أنظمة أحداث محددة وبموجب مقاربات جددها منهج معرفة هو التحليل البنيوي.

يعتبر بعبض الأنتروبولوجيين (سبيربر، 1968) أن هذه الوحدة تكمن في التعبير عن موقف نظري حول طبيعة الشأن الاجتماعي، وبالتالي حول مادة الأنتروبولوجيا. كما ويبدو من الصعب في يومنا هذا الفصل في أعمال ليفي - ستروس بين أنظمة التحليل البنيوي ومفاهيم الشأن الاجتماعي الواردة فيها والتي تؤسس لشرعية المنهج. ولكن إذا أردنا بأي ثمن اعتبار البنيوة عقيدة أنتروبولوجية تطرح نموذجا نظريا على غرار تلك العقائد التي تمت مقارنتها بها، ينبغي علينا أن نعلم أن العلوم الاجتماعية لا تتفق على مفهوم النظرية، وأننا نجد فيها عدة فئات من الأنماط عند هؤلاء الذين يريدون إيجاد تفسير شامل للأحداث الاجتماعية، وأولنك الذين لا يبتغون سوى توجيه البحث نحو ابتكار أساليب عملانية تهدف إلى إيجاد تعميمات تكون في البداية "محلية". وإذا كان هناك من نمط نظري، فإن بنيوية ليفي - ستروس تنتمي إلى هذه الفئة الثانية من النماذج التي تتخذ في البنيوي، والنظرية، وبين التحليل البنيوي والبنيوية، مصطنعا بشكل ملفت.

لقد أفلح ليفي - ستروس في اقتباس مبادئ منهجية من الألسنية البنيوية: لا سيما علم الأصوات من أجل إدخال الدقة الشبيهة بتلك التي تسود في الأعمال اللغوية إلى الأعمال اللغوية الأعمال الاجتماعية. ويهذف تطبيق هذه المبادئ في الدرجة الأولى إلى تحديد المواضيع التي يجدر إخضاعها للتحليل والى تمبيز " المخطط المرجعي" المناسب على الشكل الآتي: الإحاطة بفئات الظواهر التي يصنفها النشاط الفكري ضمن مجموعات دلالية متجانسة يمكن - بل يجب أولا - توضيح خصائصها التركيبية. وتتم مقاربة هذه المجموعات من منظار العلاقات التعبيرية أو الافتراضية التي تنتظم ضمنها العناصر الصغرى الحقيقية أو الافتراضية المكتسبة لوضع وموقع.

أمـــا الخطــوة التـــي بجدر اعتمادها فهي وضع قائمة بالمبادلات الممكنة بين هذه العناصـــر واتخــاذ تلــك القائمة كموضوع وحيد للتحليل تستخرج منه القواعد التركيبية. فالهدف المرجو هو اكتثباف العلاقات الضرورية (ليفي – ستروس، 1962).

بسيد أن ما أراده ليفي- ستروس من اعتبار الألسنية نمطا علميا مرجعيا لا يُفسَّر فقسط بالسبات الستطورات الحاسمة التي حققها المنهج البنيوي في مجال تحليل الأحداث اللغوية، ذلك الإلسبات الذي يفرض على العلوم الاجتماعية الأخرى الاقتداء بالألسنية (ليفسي- سستروس، 1958). ففي الواقع، ينطوي لجوء نظام معين إلى منهجية نظام أخر علسى فرضسية الستماثل البنيوي بين الظواهر المدروسة، مما لا يعني أبدا تماثل الطبيعة بيسنهما، وإذا ما قام ليفي - ستروس بابتكار منهج أنتربولوجي بنيوي خاص قد يمثل للأنتروبولوجيا ما يمثله النمط الألسني الخاص للأسنية - وذلك دون اللجوء إلى مجرد تحويل للمنهج - فلقد كان ذلك نتيجة الاستبصارات ذات الطابع "النظري" إذا جاز لنا القسول، المنصبة على صميم الاهتمامات

الأنتروبولوجية. عند تفكيرنا بالخيارات السائدة حينها في ميدان ذلك العلم، والمتميزة باستخدامها المفرط للمؤثرات السببية (تاريخية كانت أم وظيفية)، نستشف أهمية " انقلاب المنهج" الذي قام به ليفي – ستروس. فهذه الاستبصارات التي ترد في مؤلفاته دون أن تدخل على إطار التحليل تتقيحات بارزة، تتدمج مع المنهج البنيوي بحيث يشكلان معا البنيوية الأنتربولوجية.

من الصعب احصاء جميع الأفكار الرئيسة التي تعمل، مثل المبادئ المنهجية، على تعسريف هذه البنسيوية. ولكن علينا في البداية أن نذكر نلك المسلمة التي تقضي بتحليل انظمة القسرابة والمصاهرة التي تتمثل بموجبها الحياة الاجتماعية بشتى مظاهرها عبر أنظمة تداول إشارات تضفي على المجتمع طابع شبكة ضخمة من المبادلات الرمزية. كما لا يمكن فصل هذه المسلمة عن الفرضية التي تعد أساسا لتحليل الأساطير والفكر الرمزي بشكل عام، مع العلم بأن بنية الأنظمة الرمزية تشير في نهاية المطاف إلى مهارات بشرية عالمية ترتبط بقوانين النشاط الفكري اللاشعوري. نتيجة لذلك، يعتبر ليفي - ستروس أن الهدف النهائسي للأنتروبولوجيا لا يتمثل في وضع جدول بالتغيرات الثقافية من أجل تنظسيمها بواسطة المقارنة، بل في الإسهام " بتحقيق المعرفة الأفضل للفكر الموضوعي وأو السياته"، أو " بوضع قائمة بالقدرات العقلية". بإمكاننا ذكر بعض الفرضيات الأخرى في حركة الإدراك "عمليات لا تختلف طبيعتها عن تلك التي تدور في العالم منذ تكوينه" في حركة الإدراك "عمليات لا تختلف طبيعتها عن تلك التي تدور في العالم منذ تكوينه" (ليفي - ستروس، 1983).

أما الصعوبة التي يواجهها قراء ليفي - ستروس فهي لا تكمن في ملاحظة الأفكار الرئيسة لمؤلفاته، أو حستى ضمة افي مجموعة من الاقتراحات العامة، بل في كشف السروابط الوئيية بين منهج التحليل والفرضيات العامة التي تبرر استخدامه أو - إذا ما استخدمنا لغية - بين "الخلاصات الاثنولوجية" التي يتوصل إليها و" الوسائل" المتبعة الإدراكها. يمكنا في مطلق الأحوال التأكيد على ذلك السؤال الضمني بقولنا إن ليفي - ستروس لم يدع البتة بأن المجالات التي ترتبط بالتحليل البنيوي تشكل بمجموعها ميدان الانتروبولوجيا، ولا أن الخطة البنيوية تدعو إلى الكشف عن الأحداث الاجتماعية والثقافية برمتها.

هكذا يبدو من المستحيل تخصيص وضع معرفي محدد للبنيوية في الأنتروبولوجيا؟ فقد يخطر لأي كان أن يقارب مؤلفات ليفي - ستروس، رغم تحذيرات الكاتب، من وجهة نظر فلسفية أو جمالية أو أخلاقية. من هذا المزيج الاستثنائي بين منهج ظهر في غاية الخصوبة على صعيد القرابة والأساطير والفن، ومقترحات ذات توجه عام حول الإنسان والمجتمع والطبيعة، يبدو من الممكن إعادة صياغة التاريخ الفكري. فقد أعاد ليفي سستروس السي الذاكرة صور ملهميه، انطلاقا من مونتاني Montaigne ووصولا إلى غرانيه وجاكوبسون، مرورا بجان - جاك روسو وماركس ومورغان وبواس ودوركهايم وسوسور وموس، ونظرا لعدم إمكانية التراجع الكافي، يصبح من الأصعب الحديث عن التأشير الدي مارسته مؤلفاته على تطور الدراسات الأنتروبولوجية. لقد امتهن قليل من الأنتروبولوجيين البنيوي، أذا ما قصدنا بذلك الانتماء إلى المواقف المنهجية والمفاهيم العامية التاسي تنظوي عليها. أما على صعيد استخدام التحليل البنيوي، فإن عدد قارئي

المؤلفات كان مهما لا سيما في حقول البحث (القرابة والأسطورة)؛ وقد تُرجم ذلك بأعمال مهمة جددت رؤيتنا السابقة إلى تلك الأعمال.

لقد اعتبر ليتش (1970) أن ليفي - ستروس يُقنع قارئه بالمتعة التي يثيرها لديه. لقد بدت هذه السمة قاسية في ذلك العصر، ولكنها لم تعد كذلك في يومنا هذا إذا ما أعطينا "المستعة" معناها الحقيقي. إن بنيوية ليفي - ستروس، التي هي أكثر من نظرية إجمالية البُغي تحويلها ظرفيا إلى نظرية مهيمنة، يمكن أن تمثل تعبيرا عن مشروع بالغ التميّز لا بدّ لأي مشروع أنتروبولوجي أن يحدد موقعه بالنسبة إليه. تلك هي الإشكالية التي يطرحها منهج "خارج عن المألوف" في تاريخ هذا العلم، ولكنه يشكل مع ذلك مرجعا ضروريا. وخلافا "للنظريات" الغابرة التي لم يخلف بعضها أثرا يُذكر، فإن بنيوية ليفي - ستروس أرادت التوفيق" بين المحسوس والمعقول، والفن والمنطق"، حسب قول رائدها نفسه.

م.ايزار وج. لنكلود

BELLOUR R., 1979, "Entretien avec Claude Lévi-Strauss", in Claude Lévi-Strauss, textes de et sur Claude Lévi-Strauss réunis par R. Bellour et C. Clément, Paris, Gallimard.- DOSSE F., 1991, Histoire du structuralisme, I, Le champ du signe, 1945-1966, Paris, La Découverte.- DUCROT O. et al., 1968, Qu'est-ce que le structuralisme?. Paris, Le Seuil.- French Yale Studies, 1966, 36-37: Structuralism.-LEACH E.R.,1970, Lévi-Strauss, Londres, Fontana (trad. Fr. Lévi-Strauss, paris, Seghers, 1970). -LEVI-STRAUSS Cl., 1958, Anthropologie structurale, Paris, Plon; 1962, Le totémisme aujourd'hui, Paris, PUF; 1983, Le regard éloigné, Paris, Plon.- SPERBER D.,1968, Qu'est-ce que le structuralisme? 3. Le structuralisme en anthropologie, Paris, Le Seuil; 1982, Le savoir des anthropologues, Paris, Hermann.

بواس، فرانز BOAS Franz

ولد فرانز بواس عام 1858 في ميندن (وستفاليا) ودرس الرياضيات والفيزياء في عدة جامعات ألمانية. بعد أن ناقش رسالة دكتوراه عن تغيرات لمون الماء (1881) رحل السي الشحال الكندي مدفوعا بحبه للجغرافيا ورغبته في رؤية العالم، اضافة إلى رغبة أخرى في دراسة تأثير البينة على نمط حياة وتفكير الشعوب المحلية بين 1883 و1884، تحنقل في "أرض بافان" وعاش مع الأسكيمو في منطقتهم الوسطى حيث اقتنع بأن التاريخ واللغة والثقافة تلعب دورا يفوق الظروف الطبيعية.

لدى عودت إلى ألمانيا عُيِن أستاذا في جامعة برلين حيث اطلع على أعمال في. راتسزل وعمل في المتحف الانتوغرافي إلى جانب باستيان. استفاق اهتمامه بثقافات الشاطئ الشمالي الغربي لدى رؤيته مجموعة من هنود بيلا كولا تم إحضارها إلى برلين عام 1886، كان للاستقبال الذي لقيه عام 1886، كان للاستقبال الذي لقيه بواس في نيويورك بعد رحلته هذه (التي تلتها رحلات عديدة بين 1888 و 1931) أثر دفعه إلى الاستقرار في الولايات المتحدة واكتساب الجنسية الأميركية. مارس التدريس في جامعة كلارك وشارك كممثل لقسم الاثنوغرافيا في معرض شيكاغو العالمي (1892) ثم

في تنظيم "المستحف الأميركي للتاريخ الطبيعي" في نيويورك. كما عهدت إليه جامعة كولومبيا بتدريس الأنتروبولوجيا الطبيعية عام 1896، ثم أصبح أستاذا للأنتروبولوجيا فيها ابتداءً من عام 1899.

لم تمسنعه مهامه الجامعية التي لم تكن لتتوقف من قيامه إلى جانب ذلك بمهمات أميس المستحف الأميركسي للتاريخ الطبيعي حيث خطط ونفذ القاعات الالتوغرافية، كما خطط السبرنامج العلمي لسابعثة جيزوب إلى شمال المحيط الهادئ". ترك المتحف عام 1905، وأشسرف حتى تقاعده عام 1937 على الإعداد الفعلي لكامل الالتولوجيا الأميركية التسي كان أشهر ممثليها طلابه في وقت أو آخر. عام 1912، ساهم بواس في تأسيس "المدرسة العالمية لعلم الأثار والالتولوجيا" في المكسيك، وإليه يعود الفضل في إنجاز أول دراسسة تصسنيفية عن ثقافات وادي مكسيكو. بين 1919 و 1922، عمل بواس لدى هنود البويبلو، توفي عام 1942.

عدا عن كون بواس ناشرا للعديد من الأعمال ومشرفا على الكثير من المشاريع الجماعية، فهو مؤلف لعدد ضخم من الأعمال التي تغطي كل ميادين الانتروبولوجيا (قام كرويبر بجمع كامل أعماله، 1943).

الأنتروبولوجيا الجسدية: يعود أول عمل نشره بواس إلى 1888، والأخير كان عام 1941. لـم يخف اهتمامه بالأنتروبولوجيا الجسدية في أي وقت. يجهد في دراساته الأولى في أن يبرهن أن إيقاع نمو الطفل لا يرتبط بعوامل وراثية، وإنما بالظروف الخارجية. ثم يحدرس بعد ذلك، ومن الخلفية ذاتها، الفروقات الجسدية الظاهرة بين جماعات الهنود وتفاوت الخصوبة لحدى هنود من عرق يفترض صافيا ومن عرق هجين؛ بين 1909 وتفاوت الخصوبة الميداني ليشمل أحفاد المهاجرين. أكد بواس إذن، على عكس ما كانت تقول به الأنتروبولوجيا التقليدية، أن النماذج المعتبرة عرقية ليست ثابتة، وأن الدليل الذي يفترض قاطعا، كحجم الدماغ، يتحول هو الأخر تبعا لأنماط الحياة.

ولقد ذهب بواس السي تعميم أشمل عندما برهن عدم إمكانية تعريف "نموذج عضوي" أو "عرفي" بواسطة معدلات فرضية. كما رفض في هذا الميدان كما في غيره التصييفات الاعتباطية والفرضيات التي تدعي الانتماء التاريخي. فالأبحاث، في نظره، يجب أن تتم على أساس منهجي ووصفي، وفي كل حالة خاصة يجب العمل على معرفة مسا المذي حدث في ظروف العزل الجغرافي أو الاحتكاك، وفي قرابة الدم أو التهجين، والسذي يجبب تحديده بدقة. هكذا توصل بواس إلى نقد جذري لمفهوم العرق، وللتناقض المزعوم بين "بدائي" و"متحضر".

الألسنية: عندما أراد بولس أن يجمع في مجلد واحد مقالاته التي افترض أنها الأكثر تعبيرا، وضع لكتابه عنوان العرق واللغة والثقافة (1940)، وذلك رغبة في التعبير عسن أن اللغسة والثقافة تلعبان في الفروقات بين الشعوب دورا موازيا في أهميته للوراثة العضوية. لقد كان بواس من أوائل من فهموا بأن إتقان اللغة هو وسيلة أساسية للبحث الاثنولوجسي، وبأن لكل لغة بنية خاصة بها يجدر استخراجها دون وضعها عنوة في قالب مصنوع على نمط اللغات الهندو - أوروبية. ولقد نجح في وضع نحو وقواعد دزينة من اللغات المعروفة بشكل مغلوط أو غير المدروسة أبدا.

ترجم ألاف الصفحات من نصوص الشعوب المحلية التي جمعها هو أو تلاميذه، أو مساعدون هنود قام بإعدادهم. من بواس يأتي أهم ما نعرفه عن لغات شمال غرب أميركا الشمالية، ما بين شينوك وادي كولومبيا ووصولا إلى الكواكيونل والتسيمشيان في كولومبيا البريطانية؛ وهـو الذي بدأ الدراسة الألسنية للغات البويبلو. وكان بواس سباقا أيضا في تركيزه على الدور اللاواعي للفكر في عملية إنتاج اللغة. تبدو دراسة اللغة هكذا كمعيار لدراسة كـل الأنظمـة الرمـزية الأخرى التي تغيب مبادئها التنظيمية عادة عن وعي الأشخاص المتحدثين أو المفكرين.

الاثنولوجيا: أصبح من الشائع بعد أبحاث ل. وايت (1963) أن توجه إلى بواس تهمة عدم منهجيته وإعراضه عن التعميمات وحسه النقدي المضخم. ولكن أعماله العملاقة تسميتحق المعاملة باحترام أكبر. كما أن أغلب النقاد لا يدركون أبعاد تميز وخصوبة فكر نبعت منه الأنتروبولوجيا الأميركية بكاملها في فترة بلغت فيها القمة.

إن بواس الذي نشأ على العلوم الفيزيائية والطبيعية كان قبل كل شيء مراقبا دقيقا لكل مظاهر حياة الشعوب المحلية. ولكن وصف ما كان يسميه "الإبداعات الثقافية" لشعب، لا يشكل سوى خطوة أولى يجب أن يليها فهم نلك الإبداعات. لقد رفض بواس المدرستين الفكريتين لعصره: النشوئية والانتشارية. على عكس الأولى، هو لا يؤمن بأن تكرار نفس الأدوات أو نفس الثقاليد في أمكنة وأزمنة متباعدة يمكن أن يكون ناتجا عن عملية مشابهة في كل مكان لقوانين عالمية تميز الفكر البشري. وعلى عكس الثانية، لا يؤمن بادعاء إعدادة التشكل التاريخي. ينهج بصورة أشد تواضعا نحو إعادة تشكيل العلاقات المؤكدة أو المفترضة الحاصلة في فترات قريبة العهد وفي مناطق محدودة.

إلى جانب الأسباب التاريخية، عمل بولس أيضاً على تحديد الأواليات النفسية التي أتاحمت لكمل شعب أن يخرج بخلاصاته الخاصة. فلكل ثقافة أسلوب يتم التعبير عنه من خلال صرف اللغة ونحوها، والفن، ويمكن التعريف به بنوع من نموذج توازن بين التقاليد والمعمقدات والثيمات الأسطورية، حتى وإن لم يكن ذلك قد أنتج محليا وأنه قد جُلب من شعوب مجاورة.

وأخسيرا فإن السر الكامن وراء ما يشكل في نظر بواس "العبقرية الخاصة" بشعب ما، يرتكز في التحليل الأخير على تجارب فردية. إن الهدف الذي ينشده كل بحث ميداني إثنولوجي يتمثل في معرفة وفهم حياة الفرد كما تقولبها الحياة الاجتماعية، والطريقة التي يتطور بها المجتمع ذاته تحت تأثير الأفراد الذين يتشكل منهم.

يتيح هذا المنطق الداخلي لفكر بواس (الذي لم يتكبد عناء شرحه) أن نجد فيه المظاهر المختلفة للأنتروبولوجيا الأميركية مثلما تفتحت في النصف الأول من القرن العشرين: منذ التوجه العلمي الصارم لدى جرر سوانتون، والمنهجية النقدية لدى رلووي، وصولا إلى بحث ربينيديكت عن مثال نموذجي تفصل على قياسه كل ثقافة، أو الهنتمام م. ميد بالعلاقات بين الثقافة والشخصية، بينما كان أ. كرويبر يجهد في أعماله ليجعل كل تلك التوجهات تحافظ على وحدتها.

ك ليفي - ستروس

1888, "The Central Eskimo", Sixth Annual Report, Bureau of American Ethnology 1884- 1885, Washington, DC, Smithsonian Institution: 399- 669 (rééd.

1964, avec une introduction de H.B. Collins, Lincoln, University of Nebraska, 1964). 1895, Indianische Sagen von der Nord- pacifischen Kuste Amerikas, Berlin, A. Asher. 1897, "The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians", Report of the US National Museum for 1895, Washington: 311-738. 1911 (Boas ed.), Handbook of American Indian Languages, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 1916, Tsimshian Mythology, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 31st Annual report, 1909, 1910. 1927, Primitive Art, Oslo, Institutet for Sammenlignende Kulturforskning, ser. B., vol.8. 1938, The Mind of Primitive Man, New York, Macmillan. 1940,Race, Language and Culture, New York, Macmillan.1945. Race and Democritic Society, New York, J.J.Austin. 1966, Kwakiutl Ethnography, Edition H. Codere, Chicago, The University of Chicago Press.

GOLDSCHMIDT W. (ed.), 1959, The Antrhropology of Franz Boas, Memoir n. 89 of the American Anthropological Association, vol. 61, n. 5, part. 2. –HERSKOVITS M.J., 1953, Franz Boas: The Science of Man in the Making, New York, Charles Scribner's Sons.- Jakobson R., 1944, "Franz Boas' Approach to Language", International Journal of American Linguistics, 10 (4): 188–195. – KROEBER A.L. et al., 1943, Franz Boas 1858-1942, Memoir n. 61 of the American Anthropological Association, vol. 45, 2; 1956, "The Place of Boas in Anthropology", American Anthropologist, 58, 1: 151-159,- LOWIE R.H., 1944, "Franz Boas", Journal of American Folklore, 57, 1: 59-64; 1947, "Franz Boas, 1858-1942", Biographical Memoir, National Academy of Sciences, 24: 303-322; 1956, "Boas Once More", Amercian Anthropologist, 58, 1: 159-163. – STOCKING G.W. Jr, 1968, Race, Culture and Evolution, New York, The Free Press. – WHITE L.A., 1963, The Ethnography and Ethnology of Franz Boas, Bulletin 6, Texas Memorial Museum, University of Texas.

Potlatch بوتلاتش

إن كلمسة بوتلاتش، المستمدة من لغة "شينوك" التوليفية، وهي لغة نشأت في أجواء تجارة الرقسيق في أواخر القرن الثامن عشر على الساحل الشمالي الغربي من أميركا الشمالية، تعني " الهبة" أو " العطاء" ضمن إطار احتفالي. وتدل كلمة بوتلاتش على مجموعة مظاهر (احتفالات، رقصات، خطابات، توزيع تفاخري للثروات) انتشرت بين شعوب السواحل الذين هم صيادون - قناصون - قطافون. وتنظم الاحتفالات بمناسبة أحداث مهمة في حياة القرد (كالزواج، والدفن، والخلافة، والمسارة، وتغير الاسم بفعل تغير المركرز) وفي حالات المنافسة بين الزعماء (خاصة لدى الكواكبوتل). وتجد هذه الاحتفالات تعبيرها الأفضل في توزيع خيرات المهابة والغذاء، من قبل مضيف، على الاحتوف مدعوين رسميا بهدف حصوله على الاعتراف العام بامتيازاته العائلية (بارنت، ضيوف مدعوين رسميا بهدف حصوله على الاعتراف العام بامتيازاته العائلية (بارنت، السياسية والمركز الاجتماعي ضمن نظام تراتبي طبقي. كما وأن البوتلاتش يقر في نفس السياسية والمركز الاجتماعي ضمن نظام تراتبي طبقي. كما وأن البوتلاتش يقر في نفس الوقت بوضع الواهب والموهوب. ويجب على الشخص المعطى له أن يمنح، خلال احتفال

بوتلاتش ينظمه هو فيما بعد، ما يوازي قيمة ما تلقاه على الأقل. لقد شرح ف. بواس (1899) هذا الواجب الذي يقضي بالتسديد المضاعف، ثم تناوله مجددا كوديري (1950) من خلك نصوذج كواكيوتل، وقد أدانه در اكر وهايزر (1967). إن العلاقة بين الهبة والإقراض بفائدة قد ساهمت في تطوير التفسير الاقتصادي للبوتلاتش، لأن الإقراض لم يكن سوى وسيلة غير مباشرة لمضاعفة الثروات من أجل توزيعها. ولقد اعتبر موس (1923) أن عملية البوتلاتش هي "إقراض بمعنى الكلمة ولكن دون وثائق"، وذلك على مرأى من مبدأ المنافسة الذي ينطوي على نظام تبادل الهبات.

إن كلمة بوتلاتش التي هي وليدة الأجواء الاستعمارية تنتمي اليوم إلى المعجم الكلاسيكي للأنتروبولوجيا. لقد منعت الحكومة الكندية إجراء احتفالات البوتلاتش عام 1884. ورغم ذلك أصبح البوتلاتش، الذي كان الرمز القديم للمقاومة الهندية والعلاقة الحالية "للنهضة الثقافية"، يشكل دعامة للرهانات السياسية الجديدة.

م.موزیه

ADAMS J.W., 1973, The Gitskan Potlatch, New York, Holt, Rinehart et Winston.- BARNETT H.G., 1938, "The Nature of the Poliatch", American Anthropologist, 40: 349- 358.- BOAS F., 1899, "Twelfth and Final Report on the North - Western Tribes of Canada", Twelfth and Final Report for the Advancement of Science for 1898: 40-61.- CODERE H. (ed.), 1966, Kwakiutl Ethnography, Chicago et Londres, The University of Chicago Press.- CODERE H., 1950, Fighting with Property, New York, J.J.Augustin.- DRUCKER P. et HEIZER R., 1967, To Make My Name Good, A Re-examination of the Southern Kwakiutl Potlatch, Berkeley, University of California Press.- GOLDMAN 1., 1975, The Mouth of Heaven. An Introduction to Kwakiutl Religious Thought, New York, John Wiley. - IRVIN T.T., 1977, "The Northwest Coast Potlatch since Boas, 1897- 1972", Anthropology, 1 (1): 65-77.- MAUSS M. (1923-1924), 1978, " Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in Sociologie et anthropologie, Paris, PUF.- MAUZE M., 1986, "Boas, Les Kwagul et le potlatch", L'Homme, XXVI (4): 21-63.- ROSMAN A. et P. RUBEL, 1971, Feasting with Mine Enemy. Rank and Exchange Among Northwest Coast Societies, New York, Columbia University Press. - SCHULTE-TENCKHOFF I., 1986, Potlatch: conquête et invention, Lausanne, Editions d'en bas.- SUTTLES W., 1960, " Affinal ties, Subsistence, and Prestige among the Coast Salish", American Anthropologist, 62: 296-305.

BOURDIEU, Pierre

بورديو بيار

عالم أنتروبولوجيا وعالم اجتماع فرنسي، ولد عام 1930 في البيارن، في دانغان (منطقة البيرينيه الأطلسية). اشتهر بيار بورديو بما قدمه لنظرية المجتمع، وبالوسائل التي ابتكرها لتفسيرها وفهمها، مثل مفهومي "الطبع" و"الميدان"، أو بدرجات الاستعمال المختلفة لمفهوم "رأس المال" (الاجتماعي، الثقافي، الرمزي)، وكذلك عرف بما سماه "نظرية الممارسة".

تخرج بورديو أستاذ فلسفة من دار المعلمين العليا في باريس، ولكنه انتدب عام 1955 إلى الجزائر حيث بدأ أول أبحاثه الميدانية. عند عودته إلى فرنسا عام 1960، درتس فلي اليل، وتمت تسميته كمدير للدراسات في الفرع السادس للمدرسة التطبيقية للدراسات العلميا كما استلم إدارة مركز علم اجتماع التربية والثقافة؛ عام 1982، انتخب أستاذا في الكوليج دوفرانس حيث شغل كرسى علم الاجتماع.

قدم بورديو في كتابه "عرض لنظرية الممارسة" (1972) مفهومه عن تأسيس العلاقيات الاجتماعية التي أعطاها شكلا نهائيا في كتاب "الحس التطبيقي" (1980). وهو يرتكز إلى معطياته عن منطقة القبائل ليبرهن أن الأحداث هي نتاج حس تطبيقي : فالبشر المعنيون يتمتعون بطباع خاصة – أنساق إدراك وتقييم وتصرف هي نتاج لتمثل البني – تتيح لهم وضع خطط وتصورات، إن هذه النظرية المطبقة في مجالات القرابة واقتصاد الهبة تدل على قطيعة مع التفسيرات التي تشدد على نظام قواعد يمكن أن يكون في أساس الممارسات التطبيقية.

أجرى بورديو أبحاثه الميدانية في الجزائر وفي فرنسا، مازجاً على الدوام منهج الإثنولوجيا المكثفة مع المقاربة الواسعة والكمية لعلم الاجتماع. إنه مؤسس مجلة أعمال البحث في العلوم الاجتماعية عام 1975، والتي مازال يواصل إدارتها. وتهتم أعماله بميادين بالغية الاختلاف، كالقرابة والذوق، الشعائر والسيطرة، المدرسة والدولة، الفن والعنف، الأدب والسلطة.

#### ل. سيغو

BOURDIEU P., 1958, Sociologie de l'Algérie, Paris, PUF; et SAYAD A., 1964a, Le déracinement. La crise de l'agriculture en Algérie, Paris, Editions de Minuit; et PASSERON J.-C., 1964b, Les héritiers. Les étudiants et la culture, Paris, Editions de Minuit; et BOLTANSKI L., CASTEL R., CHAMBOREDON J.-C., 1965, Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie. Paris, Editions de Minuit; et DARBEL A., SCHNAPPER D., 1966, l'amour de l'art. Les musées d'art et leur prublic, Paris, Editions de Minuit; et PASSERON J.-C., CHAMBOREDON J.-C., 1968, Le métier de sociologue, Paris, Mouton-BORDAS; 1970, La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement, Paris, Editions de Minuit; 1972, Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle, Genève, Droz; 1977, Algérie 60, structures économiques et structures temporelles, Paris, Editions de Minuit; 1979, La distinction. Critique sociale du jugement, Paris, Editions de Minuit; 1980a, Le sens pratique, Paris, Editions de Minuit; 1980h, Questions de sociologie, Paris, Ed. de Minuit; 1982a, Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques, Paris, Fayard; 1982b, Leçon sur la leçon, Paris, Editions de Minuit: 1984, Homo academicus; Paris, Ed. de Minuit; 1987, Choses dites, Paris, Editions de Minuit; 1989, La noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprit de corps, Paris, Editions de Minuit; et WACQUANT L., 1992a, Réponses. Pour une anthropologie réflexive, Paris, Le Seuil; 1992b, Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire, Paris, Le Seuil; et al., 1993, La misère du monde, Paris, Le Seuil; 1994, Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, Paris, Le Seuil; 1996, Sur la télévision, Paris, Liber-Raison d'agir; 1998, Méditations pascaliennes, Paris, Le Seuil; 1998a, Contre-feux, Liber-Raison d'agir; 1998b, La domination masculine, Paris, Le Seuil.

نيرمال كومار بوز هو أنتروبولوجي هندي (1901-1972) متحدر من أصل بغالي، تلقى إعدادا كعالم جغرافي في جامعة كالكوتا قبل أن يتجه نحو الأنتروبولوجيا من خلال الأعمال الإنسانية التي انخرط فيها (1917-1921). تأثر بف في بواس وبالانتشاريين الأميركيين الجدد (أ.كرويبر، ك. ويسلر)، فاستلهم مناهج البحث الميداني لدى ب. مالينسوفسكي لكنه سينتقد رفض التاريخ ورفض المقارنة في المنهج الوظيفي. كان قوميا ومقربا من غاندي وسكرتيرا له خلال إقامة المهاتما في البنغال عامي 1946- 1941، لعب بوز دورا من الدرجة الأولى في تطور الأنتروبولوجيا الهندية دون أن يفصل نشاطه العلمي عن التزام عام بالتامل في مشاكل الهند المعاصرة.

كان ناشر مجلة رجل في الهند ابتداءً من 1951 والى حين وفاته، كما كان المسؤول عن إعداد مجلة المعاينة الأنتروبولوجية للهند من عام 1959 حتى العام 1964 من مدن 1967 حتى 1969، وبناءً على طلب الحكومة الفدرالية، عمل على إعداد خطة تهدف الى دمج المجتمعات "القبلية" في المجمّع الهندي.

خلف أعمالاً هامة: ثلاثين مؤلفاً، ومنات المقالات. عام 1969، وضع في كتاب الأنتر وبولوجي الثقافية معالم دراسة حول المجتمع الهندي انطلاقا من تحليل توزيعي للخصائص الثقافية المحلية : هكذا بدأ بتطوير إحدى مسائله الكبرى التي استعادها على وجــه الخصوص في كتاب بنية المجتمع النهندي (1949)، وهي مسألة الترابط بين التنوع الاجتماعي والتعددية الثقافية في أساس الثقافة الهندوسية. لفت هذا المؤلف الذي صدر عام 1949 انتباه كرويبر وس. كلاكهوهن ور. ريدفيلد تحديدا. انشغل بوز بمسألة الدمج القومسي وبمسالة المنفاعل بين التوق إلى احترام القيم الهندوسية النقليدية وبين التطور الاقتصدادي والاجتماعي في إطار الدولة الديموقراطية المعاصرة. كما ركز على قدرات نظام الطبقات على التكيف مع التطور عن طريق دراسة هذا النظام (1936-1951)؛ وقد عارض النظرية – التي دافع عنها سرينيفاس وغوريي- والتي ترى بأن الحداثة تساهم في تقويسة هدذا النظام. فهو يرى أن الطبقات هي مجموعات اجتماعية منتجة، تؤمن الفرادها حرية المبادرة وتحقق لهم الأمان في سياق اجتماعي- اقتصادي لا تنافسي؛ هذا الانتظام للحياة الجماعية لا يشكل حاجزًا أمام احتمال إصلاح اجتماعي من ناحية، ولا أمام ممارسة روحانية شخصية من ناحية أخرى (1954-1959). كما يرى أن المجتمع الهندي يم تلك وسائل بناء لمستقبله دون أن يتنكر لماضيه، وأنه يستطيع التفكير بطائفته القومية من دون أيطال فردية المثال الزهدي.

ج.- س. غالي

1929, Cultural Anthropology and other essays, Bombay, New York, Asia Publishing House. 1932, Canons of Orissan Architecture, Calcutta, Chatterjee. 1949, The structure of Hindu Society, Delhi, Orient Longman. 1953, My days with Gandhi, Bombay, Orient Longman. 1967, Culture and Society in India, Bombay, New York, Asia Publishing House. 1967, Problems of National Integration, Simla, Institute of Advanced Studies. 1969, The Problem of Indian Nationalism, Bombay, New York, Allied Publishers. 1970, Gandhism and Modern India, Gauhati,

Government Press. 1971, *Tribal Life in India*, New Delhi, National Book Trust. 1972, *Anthropology and some Indian problems*, Calcutta, Institute of Social Research and Applied Anthropology. 1973, *Some Indian Tribes*, New Delhi, National Book Trust.

BETEILLE A., 1975. "N.K. Bose", *International Encyclopaedia of Social Sciences*, 18, Londres, Macmillan.- SARASWATI B.N., 1970, "The anthropology of Nirmal Kumar Bose", *Journal of the Indian Anthroplogical Society*, 5 (1-2); 1986, *Nirmal Kumar Bose, scholar wanderer*, Delhi, National Book Trust.

## BOGORAZ Vladimir Germanovitch

بوغوراز، فلاديمير جيرمانوفيتش

ولد عالم الأنتروبولوجيا السوفياتي، فلاديمير جيرمانوفيتش بوغور از، عام 1865 في فولينيا (حاليا أوفروش، أوكرانيا)؛ توفي عام 1936 قريبا من روستوف. يهودي الأصل، ولكنه تحول باكرا جدا إلى الديانة الأرثوذكسية. كان طالبا في سان. بطرسبورغ، وقد شارك منذ سن السابعة عشرة في الحركة الثورية. تم ايقافه عام 1886، ونفي إلى ياكوتيا (شمال شرق سيبيريا) في منطقة كوليما، حيث اكتشف في نفسه ميلا مزدوجا، إلى الأنتروبولوجيا والكتابة؛ قاد أبحاثا لغوية وابتوغرافية لدى شعوب التشوكتشي مع منفي أخر هو ف. جوكلسون (1855-1937) الدني أصبح متخصصا بشعوب الكورياك والبوكاغير.

كعضو في الحركة الشعبية "نارود نايا فولجا" (إرادة الشعب)، أصر بوغور از على عدم فصل نشاطه السياسي عن نشاطه العلمي الذي يعتبره إحدى مقومات التزامه ضد القيصرية. بفضل تدخل بعض الأشخاص المؤثرين في الأكاديمية العلمية، أوكلت إليه عام 1895-1897 مهمة علمية رسمية.

في العام 1900-1901 ساهم بوغور از وجوكلسون، بعد أن انضم اليهما بعد فترة قصيرة ل. ستيرنبيرغ (1861-1927) الذي تركزت أعماله على شعوب السجيلياك، في "بعثة جيزوب إلى شمال المحيط الهادئ" التي باشرها ف. بواس برعاية المتحف الأميركي للتاريخ الطبيعي. في ظروف صعبة جدا كان المجاعة والمرض يتفشيان فيها كحالة وبائية في المنطقة، قام بوغور از بأبحاث بين شعوب التشوكتشي في منطقة أنادير، بينما كانت زوجته، تجمع من مواقع مارينسكي وماركوفو أشياء التوغرافية للمتحف الأميركي. بدعم من بواس، حصل بوغور از على منصب أمين للمتحف المذكور. وقد شغل هذا المنصب بين 1901 و 1904؛ كما ابتدأ في نيويورك بتأليف كتابيه الأساسيين: "التشوكتشي" (1904-1908) و "أساطير التشوكتشي" (1904).

لدى عودته إلى سان بطرسبورغ في نهاية العام 1904، استعاد بوغوراز نشاطه السياسي، ملقيا بعمله العلمي إلى الدرجة الثانية؛ تم إيقافه ثم أفرج عنه عام 1905 فنفى نفسه إلى فنلندا ثم عاد إلى سان بطرسبورغ.

بعد ثورة 1917، تمت تسمية بوغوراز استاذا في جامعة ليننغراد وأمينا في متحف الأنتروبولوجيا والإثنوغرافيا، حيث عمل سابقا. في العام 1922- 1923 أوكلت إليه

مفوضية الشعب للتربية إدارة برنامج أبحاث التوغرافية واسع ارتبط به ثمانون طالبا. عام 1925، أصبح بوغوراز مديرا لمعهد شعوب الشمال، وهو هيئة مكلفة بمباشرة التطور الاقتصدادي لشعوب سيبيريا الأصلية وبتسهيل اندماجها. كان بوغوراز وستبرنبرغ مسؤولين عن إحصاء الشعوب الأهلية الذي ستكتمل فيه المعطيات الديمو غرافية بمعلومات ذات طابع اقتصادي واجتماعي وثقافي. وستشكل نتائج هذه الأبحاث أساسا لإعادة توجيه السياسة الحكومية، التي ستترجم، تحديدا، بخلق مناطق مستقلة للتشوكتشي والكورياك، وذلك بإنشاء المدارس والمراكز الثقافية وكلخوزات المواشي (الرنة والحيوانات ذات الفراء). نشر بوغوراز في سبيل مساعدة التشوكتشي، عدة أعمال تربوية: معاجم، قواعد، مجموعات نصوص تاريخية وإثنوغرافية؛ وقد نشر كذلك كتابات أدبية، من بينها رواية عن حياة التشوكتشي، تحت اسم مستعار ن.أ. تان.

يعتبر بوغوراز، مع جوكلسون (الذي غادر الاتحاد السوفياتي إلى الولايات المتحدة عام 1922) وستيرنبرغ، أحد رواد الأنتروبولوجيا الروسية، وفي إطار مدرسة لينينغراد، أحد مؤسسي الانتروبولوجيا السوفياتية. خلال بعثة جيزوب (Jesup Expedition)، جمع هـو وزوجــته أكثر من 50000 غرضا إثنوغرافيا وعددا كبيرا من النماذج الأثرية، كما جمعا حوالي 450 نصا (حكايات، أساطير، أناشيد، تعازيم شمانية، الخ.)، وقاما بتسجيلات صـوتية؛ وله الفضل كذلك في قياسات أنتروبومترية خاصة بــ 800 موضوع وفي إنتاج قوالــب وجهية. خصص أعماله المكتوبة بشكل حصري لتحليل الديانة الشمانية لشعوب التشوكتشي التــي جهـد للإحاطــة بمجمـل مظاهرها: الوظيفية والشعائرية والروحية والعلاجية، الخ. وعلى نقيض ستيرنبرغ، لم يظهر بوغوراز أبدا تعلقا بالمادية التاريخية. فــي نهاية حياته، وفي أعمال بقيت غير منشورة، طور نظرية عن تمايز الثقافات أفردت مكانة خاصة لدور المؤثرات الخارجية المرتبطة بالوراثة البيولوجية والبيئة الطبيعية.

م.موزي

1900, " Materialy po izucheniiu chukotskogo iazyka fol'k-lora, sobrannye v kolymskon okruge" (Materials for the Study of the Chukchee Language and Folk-Lore, collected in the Kolyma District), Saint-Petersbourg, Académie impériale des Sciences. 1901, "The Chukchi of Northeastern Asia", American Anthropologist, 3: 80- 108. 1902, " Folklore of Northeastern Asia, as Compared with that of Northwestern America", American Anthropologist, 4: 577- 683. 1904, " Idées religieuses des Tchouktchis", Bulletins et Mémoire, Société d'anthropologie de Paris, 5: 341-354. 1904-1909, "The Chukchee", Jesup North Pacific Expedition, 7. Memoir, American Museum of Natural History, 11 (1-3). Leyde, Brill, New York Stechert. 1910, " K psikhologii shananstva u narodov severovostochnoi Azii" (On the Psychology of Shamanism among the People of Northeastern Asia), Etnograficheskoe obozrenie 1-2: 1-36. 1913, "Chukchee Mythology", Jesup North Pacific Expedition Publications, 8, et Memoir, American Museum of Natural History, 12, part. 1. Lcyde, Brill, New York, Stechert. 1913, " The Eskimo of Siberia", Jesup North Pacific Expedition, 8, Memoir, American Museum of Natural History, Leyde, Brill, New York, Stechert. 1917, "Koryak Texts", American Ethnological Society Publications, 7, Leyde. 1918, "Tales of the Yukaghir, Lamut and Russianized Natives of Eastern Siberia", Anthropological Papers, American Museum of Natural History, 20, New York, 1922, " Chukchee", in f. Boas (ed.), Handbook of American Indian Languages, Washington, DC, Smithsonian Institution, Burcau of American Ethnology, 40: 631-903. 1925, "Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion", American Anthropologist, 27: 205-266. 1927, "Drevnie perseleniia narodov v severnoi Evrazii i v Amerike" (Ancient Ethnic Migrations in Northern Eurasia and America), Sbornik, 6: 38-62. 1928, "Chukchee Tales", Journal of American Folk-Lore, 41: 297-452. 1929, "Elements of the Culture of the Circumpolar zone", American Anthropologist, 31 (4): 579-601. 1937, Luoravetlansko- russkii (chuotsko- russkii) slovar (dictionnaire tchouktchi- russe), Léningrad, Institut Narodov Severa, Nauchno- Isslevatel' skaia Assotsiatsiia, Trudy polinvistike, vol. 6.

#### PAULME Denise

بولم، دنيز

ولدت الأنتروبولوجية الفرنسية دنيز بولم في باريس عام 1909. تميزت أعمالها بالخروج من دائرة السجالات النظرية التي عصفت بالأنتروبولوجيا الفرنسية بعد الحرب العالمية الثانية، فهي قد اهتمت بالعمل الميداني وبالتوثيق والتخصص الإثنوغرافيين وبتحليل كميات كبرى من الأدب الشفهي الأفريقي، وهذا ما يجعل أبحاثها منتمية إلى تلك الحركة الجدلية التي كان قد أشار إليها م. موس والتي يجب أن تواكب كل دراسة للوقائع الاجتماعية: إذا كانت معرفة الإطار تضيء على معنى قصة أو طقس أو شيء، فعكس ذلك صحيح أيضا لكون المعرفة بهذه الأمور تساعد على تعميق فهم الإطار.

عام 1927 باشرت د. بولم در اسات قانونية دفعت بها، عبر تاريخ القانون، إلى الاهتمام بمؤسسات القانون البدائي والانتساب إلى معهد الإثنولوجيا في جامعة باريس حيث تابعت محاضرات م. موس. عام 1932 حازت على دبلوم من المعهد وإجازة في الحقوق. ولكونها أصبحت من رواد متحف إثنوغرافيا التروكاديرو ابتداءً من عام 1931، فقد شاركت في إعادة تنظيمه تحت إشراف ب. ريفيه وج. هـ.ريفيار. بعد حصولها على مسنحة مسن مؤسسة روكفار عام 1934، انطلقت عام 1935 مع بعثة الصحراء الكبرى-السودان تحت إشراف مرسال غريول، ثم أقامت برفقة الألسنية والأنتروبولوجية داليفشيتز تسعة أشهر لدى الدوغون (مالي الحالية) حيث ستجمع مادة أطروحتها في القانون التي ناقشتها عام 1940. كانت قد أصبحت معيدة (1938) في المتحف الوطني للتاريخ الطبيعي، ثم مسؤولة في متحف الإنسان التابع لقسم أفريقيا السوداء، ثم مديرة دراسات (1958) في الفرع السادس للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا (اليوم" مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية"). كما قامت مع زوجها أشافنر ببعثات أخرى في أفريقيا السوداء (عند الكيسمي والباغ في غينيا، والبيتي وشعوب البحيرات في ساحل العاج). وفي موازاة ذلك سأهمت في وضع الركائز المؤسساتية للبحوث الاثتولوجية المستغرقة عبر مساهمتها في إنشاء مركسز الدراسات الأفريقية ضمن المدرسة التطبيقية للدراسات العليا وفي تأسيس مجلة دفاتر الدر اسات الأفريقية.

تركــزت دراســتاها الإحاديتان في البداية على استكثاف الأنظمة القضائية وعلى قضايا التكون الاجتمـاعي. ولكــن هاتين الدراستين- التنظيم الاجتماعي لدوغون سانغا (1940) وقوم الأرز (1954) - تعتبران من أخلص التطبيقات للمناهج التي كان م. موس قــد أوصى باعتمادها في البحوث الميدانية الإثنولوجية والتي كانت بولم نفسها قد ساهمت

في التعريف بها عندما نشرت محاضرات موس عام 1947. بعد هاتين الدراستين توجهت أعمالها نحو ميادين أكثر تحديدا من الحياة الاجتماعية والرمزية. إن دراساتها عن الشعائر والطقوس التوليفية في أفريقيا الغربية، وخاصة نلك التي تهتم بوضع المرأة في أفريقيا السوداء، وبالسروابط وفئات السن والأدب الشفهي في أفريقيا – هذا الأدب الذي كرست نفسها لدراسته بعد تقاعدها عام 1971 - يمكن أن تعتبر أبحاثا رائدة لكون كل منها قد طبعت مرحلة قام جيل كامل من الباحثين المستفرقين الفرنسيين الذين تتلمذوا عليها خلال مراحل تدريسها بالترويح لها وبتوسيعها.

ج. جامان

PAULME D., 1940, Organisation sociale des Dogon de Sanga, Paris, Domat-Montchrétien (2<sup>e</sup> éd. Revue et augmentée: Paris, Jean-Michel Place, 1988); 1953, Les Civilisations africaines, Paris, PUF; 1954, Les Gens du riz: Kissi de Haute-Guinée française, Paris, Plon; 1956, Les Sculptures de l'Afrique noire, Paris, PUF; 1962, Une Société de Côte-d'Ivoire, hier et aujourd'hui: Les Bété, Paris- La Haye, Mouton; 1976, La Mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains, Paris, Gallimard; 1984, La Statue du commandeur. Essais d'ethnologie, Paris, Le Sycomore; 1960 (éd.), Femmes d'Afrique noire, Paris- La Haye, Mouton; 1971 (éd.), Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest, Paris, Plon.

Cahiers d'études africaines, 1979, " Gens et paroles d'Afrique. Ecrits pour Denise Paulme", vol. XIX: 73-76. – 1987, " Correspondance de Deborah Lifchitz et Denise Paulme avec Michel Leiris, Sanga, 1935", éd. Par A. Dupuis, *Gradhiva*, 3: 44-58.

POLANYI karl

بولانيى، كارل

ولد كارل بو لانيي، المؤرخ الاقتصادي الأميركي، في فيينا عام 1886 ونشأ في بودابست. توفي في كندا عام 1946. بعد أن درس القانون والفلسفة في بودابست، انتقل للعيش في فيينا عام 1920 حيث عمل كصحافي اقتصادي. وفي العام 1933 هاجر إلى بريطانيا حيث كرس نفسه لتحليل تطور الرأسمالية الصناعية وإعطاء دروس ليلية للعمال، ويعود لهذه الخبرات الفضل في إصدار كتابين مهمين (1926، 1944). دعي إلى الولايات المستحدة عام 1940، وأصبح أستاذ اقتصاد في جامعة كولومبيا (نيويورك) عام 1947، فشيغل هذا المنصب حتى تقاعده عام 1952، تابع مع زملائه وتلامذته القدماء عملا مكتفا في ميدان البحث التاريخي عن التجارة ومؤسسات السوق، وقد نشر جزء منه عام 1957، وبعدها انتقل إلى كندا حيث أنهى دراسة عن تجارة الرقيق في داهومي (نشرت بعد وفاته، عام 1966). ومع أن بولانيي لم ينتم لأي حزب سياسي، إلا أنه بقي طوال حياته وفيا للاشتراكية.

قلب بو لانيبي الأطر التقليدية للتفكير الاقتصادي بإثباته أن النظريات الليبرالية "الشكلانية" التبي تعبر عن اقتصاديات السوق المعمم لا يمكن تطبيقها خارج المضمون التاريخي للمجتمعات الرأسمالية، وبإعطائه الاقتصاد تعريفا "توصيفيا" (عملية ماسسة

التفاعل بين الإنسان ومحيطه عن طريق مده بالوسائل المادية لتلبية الحاجات)، أعاد طرح الفرضية "الشكلانية" (التي تقول بأن المغرض من الاقتصاد هو مجموع القواعد التي تحدد اختيار الوسائل عبر منطق العمل العقلاني)، ورفض الحتمية الاقتصادية كمبدأ عالمي وأعاد المسألة برمتها إلى موقع الاقتصاد في تاريخ البشرية. ويظهر بولانيي تميزه أيضا عن الماركسية التي يعيب عليها ارتكازها الحصري على نظرية القيمة ومنحها أهمية مفرطة لإنتاج الثروات المادية عوضا عن تداولها وتوزيعها.

ولقــد استخدم دراسة هذه النماذج الأخيرة من الظواهر لإرساء مشروعه القاصمي بصياغة مخطط نماذجي للأنظمة الاقتصادية يقدم صورة عن مختلف الوسائل التي تؤدي إلى مأسسة الاقتصاد في المجتمع. واقترح لهذه الغاية ثلاث أدوات تحليل أطلق عليها اسم "أشكال الاندماج": التعاكس (التحركات بين نقاط الترابط بين الجماعات الاجتماعية المعتقابلة)، وإعادة التوزيع (حركة الجنب نحو مركز معين ومنه نحو الخارج)، والتبادل (حسركات ذهاب وإياب كتلك التي تحصل في السوق). تتواجد هذه الأشكال معا في كل الأنظمة الاقتصادية تقريبًا، مع إمكانية طغيان واحدة منها على الأخربين في مجتمع معيّن، فــتكون مـــيزتها الدامجة ناتجة حينها عن درجة طغيانها على الأرض واليد العاملة معا. ولكن شكل الدمسج السائد يتطلب دعما مؤسساتيا محددا : هكذا يهيمن التعاكس على الاقتصاد في بعض المجتمعات البدائية بسبب وجود بنية متساوقة الانتظام لجماعات قرابة تجعل تطبيقه ممكنا. وعلى خطى ثورنوالد ومالينوفسكي، اعتبر بولانيي أن اقتصاد المجتمعات البدائية ليس ميدانا مستقلا وإنما هو "مدمج" في مؤسسات اجتماعية ليست اقتصادية بشكل مباشر، على خلاف المجتمعات الرأسمالية التي يفرض الاقتصاد نفسه فيها من خلال السوق المنظم ذاتيا، كعامل حاسم. لقد دفعت هذه التساؤلات النظرية ببولانيي نحو الاهتمام بتاريخ المؤسسات الاقتصادية وخاص تطور التجارة والأسواق والنقد في المجتمعات غير الراسمالية، أي المجتمعات "البدائية" و"الإمبر اطوريات الكبري".

## أ. شابمان

1936 (avec D.K.Kitchin et J. Lewis), Christianity and the Social Revolution, New York, Seribner. 1944, The Great Transformation, New York, Farrar (trad. fr. La grande transformation, Paris, Gallimard, 1983). 1957 (avec C.M. Arensberg et H.W.Pearson), Trade and Market in the Early Empires: Economy in History and Theory, Glencoc, Illinois, Free Press (trad. fr. Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie, Paris, Larousse, 1975). 1986, Dahomey and the Slave Trade, Seattle, University of Washington Press. 1968, Primitive, archaic and modern economies. Essays of Karl Polanyi, New York, Doubleday – Anchor Books.

DALTON G., 1971, "Primitive, archaic and modern economics: Karl Polanyi's contribution to economic anthropology and comparative economy" in Economic anthropology and development. Essays on tribal and peasant economies, New York- Londres, Basic Books.- HUMPHREYS S.C., 1969, "History, economics and anthropology: the work of Karl Polanyi", History and Theory 8.

Polynésic بولينيزيا

تمتد بولينيزيا، التي تحتل ثلثي جنوب المحيط الهادئ، نحو الغرب عبر جزء يضم على الخصوص جزيرتسي تونغا وساموا، وشرقا عبر جزء يمتد من جزر هاواي في الشحمال حستى نيوزيلندا وجزيرة الفصح في الجنوب الغربي، وفي الجنوب الشرقي لهذا المثلث توجد جزر السوسييتيه والأرخبيلات المجاورة لها والتي تتشكل منها بولينيزيا الوسطى. تعكس هذه التقسيمات واقعا أثريا وعرقيا. وتضاف اليها بولينيزيا الخارجية، وهسي مجموعة جزر صغيرة ناطقة باللغة البولينيزية ومنتشرة على أطراف ميكرونيزيا ومبلانيزيا.

لقد كان هناك اعتقاد بأن البولينيزيين يشكلون، عرقيا وثقافيا، أمة مختلفة تماما عن الميلانيزيين، ومن هنا الفرضية القائلة بأنهم أتوا من أسيا في فترة متأخرة وبلغوا شرق المحيط الهادئ مرورا بميكرونيزيا وليس بميلانيزيا (باك، 1938). في أعوام الـ 1960، ادى اكتشاف مواقع عدة لخزفيات تعود إلى ما قبل العصر البولينيزي، أي حوالي 1500 سنة قبل عصرنا، في كل من ميلانيزيا وبولينيزيا، إلى تغيير الصورة المعتمدة سابقاً عن السكان. قد يكون أجداد البولينيزيين، الذين كانوا يعتاشون من البحر، قد استعمروا جنوب غرب المحيط الهادئ الذي كان يستوطنه الميلانيزيون، المستقرون والمزارعون ومربو الماشــية، وقد أجروا معهم تبادلات ولكن دونما تخالط بين الشعبين (بيلوود، 1978)، مع حرص كل من الشعبين على نسج شبكة علاقات بين سكان جزره. وقد أدى التوسع في شبكة العلاقات إلى توجه البعض نحو جزر فيدجى وبولينيزيا الغربية غير المأهولة. ومن خلال تعلم أو اتقان تقنيات البستنة عبر احتكاكهم بالميلانيزيين تمكنوا من استعمار أعماق الجرر والازدهار فيها لأكثر من ألف سنة قبل أن يجبروا على البحث عن أرض جديدة واكتشـــاف جـــزر بولينـــيزيا الوسطى في أوائل عصرنا هذا، ثم اكتشاف كامل بولينيزيا الشرقية خــلال عدة قرون. لقد كان هذا المسار الاستيطاني بحد ذاته موضع تساؤل في أيامنا هنده. من جهة، وعلى ضوء عمليات التنقيب الجديدة، يبدو أن التباين بين سكان البحر وسكان اليابسة غير سليم، وأن الاثنين كانا يعيشان نمط حياة متقاربا جدا. ولا نملك حــتى الأن دليلا عن أسبقية وجود الميلانيزبين في جزر غرب المحيط الهادئ. وبحسب معطيات علم اللسانيات، قد تكون تلك الانتصالات قد وجدت في أسيا الجنوبية الشرقية قبل استعمال المحيط الهادئ بوقت طويل. ومن جهة أخرى، نتفق اليوم على الاعتقاد بأن الهويــة البولينــيزية، كما ظهرت للمكتشفين الأوروبيين الأوانل، قد تكونت بشكل بطيء وسلط المحليط الهادئ نفسه بفعل تطور نتج الجزء الأكبر منه عن ضرورة التكيف مع الأماكــن الطبيعية الجديدة، وبانعزال متزايد من الغرب إلى الشرق، وإن كان نسبيا. أما في بولينسيزيا الشسرقية، فظهرت بضعة متغيرات في الثقافة المادية (نموذج القواقم والصنارات وغير هما) قرابة الأعوام 700 و800 من عصرنا، و لا نز ال نجهل ما إذا كانت مرتبطة بابتكارات محلية أو هي التأثيرات الخارجية التي لم تصل بالفعل إلى بولينيزيا الغربية ولا إلى ميلانيزيا. وفيما بعد، تم تشييد الأبنية الحجرية ذات الأهداف الاجتماعية~ الدينــية والتي لا يوجد مثيل لها في غرب المحيط الهادئ، والتي سميت "ماراي" (marae)

في بولينيزيا الوسطى، و"هياو" (heiau) في هاواي و"أهو" (ahu) في الباسكوان، وتنتصب في ساحاتها تماثيل ضخمة للأجداد: الموأي (moai).

فــى كل من جزر السوسبيتيه وجزر هاواي، تبين نهاية القرن الثامن عشر وجود تطابق بين انتشار الهياكل الصخرية ووجود مجتمع معقد. ولكن إذا كان تطور الإثنولوجيا يدين بالكثير لأوقيانيا، فإننا لم نفهم سوى مؤخرا ألية عمل هذه المجتمعات، ذلك أن تطور المعرفة بها لم يحصل بشكل مستقيم ومنظم وإنما بشكل تجريبي ومن خلال مقارنة مختلف المجنمعات التبي تنتمي جميعها، رغم اختلافها، إلى مجموعة متجانسة (باك، 1938؛ ساهلنز، 1958) فالمجتمعات البولينيزية منتظمة بحسب انلهجات (فيرث، 1936). والنسب الأحادي من الزواج الداخلي الذي يحتل فيه كل فرد مكانة معينة منذ و لادته. أي المكانة الرفيعة للمولود الأول الذي ينتمي مباشرة إلى سلالة الجد المؤسس. هكذا كأن تنظيم الماوري في نيوزيلندا منذ تجمع القبائل المتحدة من واحدة من السلالات الثلاث المؤسسة وحتى العائلة الكبيرة. يضاف إلى ذلك أن سكان تيكوبيا كانوا يشكلون نظاماً تراتبيا يتقاطع مع الهيكابية السلالية ويهيئ للتنظيمات السياسية المعقدة في تاهيتي و هاو اي. كانت هذه التراتبية تضم في أعلاها طبقة الزعماء، أي الأبكار الذين ينتمون إلى فرع الجد من كل نسب، ونلك كانت طبقة النبلاء في المجتمع. أما فئات الأخوة الأصغر فتشكل طبقات عامة الشمعب، كمان الاقتصاد البولينيزي قائما في تيكوبيا على الدور الرائد للزعماء الذين يمثلكون جميع الثروات ويعيدون توزيعها، والذين ترتكز سلطتهم على النفوذ الذي يحققونه بالهيمنة على الاقتصاد. وكمنا يقوم الاقتصاد البولينيزي على إعادة توزيع الثروات. والسنفوذ، فإنسه يقوم أيضا على التعاكس، فالزعيم يتمتع بسلطة يمنحه إياها الشعب الذي يعترف بما يترتب عليها من مهابة ونفوذ. إن تنظيم تيكربيا، رغم بساطته، يشبه تنظيم تونغــا وتاهيتي وهاواي الذي هو أكثر تعقيداً. في هذه الأرخبيلات، لاحظ علماء الأنساب أن النراتبية الساندة والميل إلى تقسيم المجتمعات البولينزية بحسب درجة التعقيد، قد أثارًا اهمــتمام أكـــــثر من علم. في تاهيتي وهاواي يبلغ التعقيد أوجه في تعايش تراتبية سياسية ودينية مرزدوجة. إلا أن الأعمال التي أنجزت مؤخرا في تاهيتي، سمحت بتخطى هذه الإزدواجية. ويبدو أن نظام القرابة فيها هو غير متميز أكثر مما هو أبوى النسب، لكون مكان الإفامة هو الذي يُحدث التحديد التضافري اللازم لتشكيل سلالة إحادية النسب (أوتينو، 1972).

إن مفهوم اللقب الذي نجده في مالينيزيا والذي يميّز النظام السياسي والاجتماعي في ساموا، هو متواجد أيضا في تاهيتي. وإلى اللقب الذي يحمله الزعيم، يضاف أيضا لقب "الماراي"، أي ممثل الآلهة الذي يرمز للسلطة "مانا" (mana) على الأرض. وتقوم الهيكلية الاجتماعية على مركز الزعيم الذي يحمل اللقب الأعلى ضمن المجموعة العائلية، فيسود على "الماراي" والأرض، وهو يتبوأ هذا المركز من خلال لقب الماراي، والمجتمع التاهيتي، المنظم بدءا من الفروع العائلية الأصغر حتى اتحاد الوحدات الأكبر، مركب من "اتحاد ملكيات" قائمة على الأرض ومتحلقة حول مجموعة "الماراي" (أوليفييه، 1974) كما يمسئلك السنظام مرونة كافية لإضعاف زعماء قد يكونون قليلي الجدارة، وذلك لمصلحة أصحاب الألقساب الصغيرة الذين قد يكونون الأكثر كفاءة. إن الانتقال للحداثة قد تحقق أصحاب الألقساب المجتمعات عبر المثاقفة العميقة المترافقة مع هبوط حاد في التوزيع بشكل عام في هذه المجتمعات عبر المثاقفة العميقة المترافقة مع هبوط حاد في التوزيع الديمغرافي حيث حصل اختلاط وعمليات ضم وفرز متوالية. لقد لعبت ظاهرة التكيف هذه

دورا في مختلف المجالات، كما أشارت إليها الاثنولوجيا المعاصرة (إعادة تفسير المؤسسات القديمة، وتشكل تقاليد جديدة، والتوفيقية الدينية)، بإعادة استكشاف سوء النفاهم (ساهلنز، 1981) الناجم عن العلاقات بين تلك المجتمعات والأوروبيين، والتي نتجت عنها صحور مشوهة يتناولها هؤلاء وأولئك. لقد انتظر زعماء تاهيتي وهاواي حكومة وصاية بريطانية تعمل وفيق السياسة التقليدية المحلية، إلا أن الاستعمار الفرنسي والرأسمالية الأميركية هما ما حصلوا عليه بشكل متعاقب.

ج. غار انجيه وك. روبينو

BELLWOOD P., 1978, The Polynesians, Prehistory of an island people, Londres, Thames et Hudson.- BUCK P.,1938, Vikings of the Sunrise, New York, Stokes (trad. fr. Les migrations des Polynésiens. Les Vikings du soleil levant, Paris, Payot, 1952). — Encyclopédie de la Polynésie, Papeete- Tahiti, Gleizal- Multipress, 1986, volume 4 sous la direction de J. Garanger, A la recherche des anciens Polynésiens; 1987, volume 5 sous la direction d'A. Lavondes, La vie quotidienne des Polynésiens d'autrefois.-FIRTH R., 1936, We the Tikopia. A sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia, Londres, George Allen et Unwin; 1929, Primitive Economies of the New Zealand Maori, Wellington, R.E. Owen.- OLIVER D., 1974, Ancient Tahitian Society, Honolulu, The University Press of Hawaii, 3 vol. - OTTINO P., 1972, Rangiroa. Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien, Paris, Cujas.- SAHLINS M., 1958, Social Stratification in Polynesia, Seattle, University of Washington Press; 1981, Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom, Ann Arbor, the University of Michigan Press.

# Ecologie culturelle

بينوية ثقافية

تدل عبارة "البيئوية الثقافية"، خلف مظهرها كميدان البحث، على تصور منهجي يحاول من خلاله الأنتروبولوجي الأميركي الشمالي ج.هد. ستيوارد إظهار فعالية الأنظمة الاجتماعية انطلاقا من شكليات تكيفها مع البيئة. هناك ثلاث مراحل ضرورية لتظهير "الدوى الثقافية" أي مجموعات السمات المرتبطة بنشاطات تأمين العيش وبالتنظيم الاجتماعي: 1- تحليل العلاقة بين التقنيات الإنتاجية والبيئة؛ 2- دراسة أنماط السلوك (تقسيم العمل والتنظيم الأرضي) التي يخلفها استثمار مكان ما بفضل تقنية مختصة؛ 3- المحتمق من الطريقة التي بها تؤثر أنماط السلوك هذه بباقي ظواهر الثقافة (ستيوارد 1955).

تضم المنواة التقافية المؤسسات الاجتماعية والسياسية والدينية المتصلة ظاهريا بالأشكال السائدة للنشاط الاقتصادي؛ بالمقابل، تملك سمات أخرى مميزة "لثقافة قابلية تغيّر اكبر بكثير، لأن ارتباطها بالنواة الثقافية اقل بكثير. إنّ هذه السمات الثانوية محددة بعوامل تاريخية - تحديث عرضي أو انتشار - وإنّ ثقافات نوياتها متشابهة يمكن أن تظهر مختلفة جدا أغلب الأحيان بسبب تغيراتها الاعتباطية. إن التباس هذا المنهج الذي يمزج مشروعا نشوئيا (تحديد كيف يمكن أن يولد تكيّف الثقافة مع بيئتها بعض التغيرات) وتأويلا انتشاريا

للسمات الثقافية الثانوية عائد في جزء كبير منه إلى كون ستيوارد قد اهتم بمشكلة التحديد البينوي من قِبَل انتشاريين مثل ك. ويسلر أو أ.ل.كرويبر.

لقد جهد متابعو منهج ستبوارد في تجاوز هذا التعريف محاولين إدغام السمات الثانوية (الطقوس، المحرمات، أكل اللحم البشري، الخ.) في حقل الجبرية البيئوية . ولكن ذلك لم يتحقق إلا على حساب إهمال جزئي للمنظار التعاقبي ومن خلال الالتجاء إلى غائسية بيولوجية هي بالأغلب نظرية، وقد تحفظ عنها ستيوارد نفسه دائما (فايدوا 1969؛ رابابورت 1979، هاريس 1980).

ب، دیسکو لا

HARRIS M., 1980, Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture, New York, Random House.- KROEBER A.L., 1939, Cultural and Natural Areas of North America, Berkeley, University of California Press. – RAPPAPORT R. A., 1979, Ecology, Meaning and Religion, Richmond, North Atlantic Books. - STEWARD J.H., 1955, Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution, Urbana, University of Illinois Press; 1968, "Cultural Ecology", in D.L. Sills (ed.), International Encyclopedia of the Social Sciences, New York, Macmillan Company et The Free Press, 4.- VAYDA A. P. (ed.) 1969, Environment and Cultural Behavior: Ecological Studies in Cultural Anthropology, Austin, University of Texas Press.- WISSLER C., 1926, The Relation of Nature to Man in Aboriginal America, New York et Londres, Oxford University press.

Maison

لطالما سيطرت أفكار النسل الوحيد الخط أو الثنائي الخط على الدراسات عن القسرابة. كان الإثنولوجيون يولون اهتمامهم لمجتمعات تحدد وضع كل فرد على أساس انستمائه إلى الذريسة إما الأبوية وإما الأمومية؛ أو تقسم عناصر الوضعية الفردية بين الذريتيسن، بحيث أن الأولى تنقل بعض العناصر، والثانية العناصر الأخرى. انصب الاهستمام لاحقا على الأنظمة المسماة معرفية حيث يستخرج الفرد وضعه من البنية الاجتماعية ومن عناصر وضعه فيها، بمعزل عن انتمائه لهذا الخط أو ذاك.

مع ذلك، ومنذ الأبحاث الميدانية التي شرع بها ف. بواس لدى شعوب الكواكيوتل (الساحل الشمالي الغربي لأميركا الشمالية) ابتداءً من 1886، كان يبدو أن بعض أشكال التنظيم الاجتماعي هي وسط الطريق بين الصيغتين إذا صح التعبير. ولا يمكننا السنادها إلى أي من الفئات الكلاسيكية للنظرية الإثنولوجية: فهي ليست عشائر، ولا سباعيات، ولا سلالات، ولا أنسالا أو ذريات، ولا عائلات بالتحديد.

في هذه الحالة، لا يمكن فقط توضيح وضع فئة "نومايم" لدى الكواكيونل، بل أيضا تشكيلات اجتماعية محددة لدى جيرانهم وكذلك في مواضع أخرى من العالم (خليج غينيا، نسيوزيلاندا، مدغشقر، السخ.)، عبر إسنادها إلى فكرة " البيت" الأقل شيوعا لدى علماء الإثنولوجيا مما لدى مؤرخي العصور المسماة الوسطى لأوروبا والشرق الأقصى. هكذا

أشار ك. شميدت (1957) إلى أن الذرية النبيلة في القرون الوسطى القديمة لا تتزامن مع الذرية النسبية وأنها غالبا ما تفتقر إلى أساس بيولوجي. إنها تتألف حسب قوله من ميراث روحي ومادي يشتمل على المنصب والأصول والقرابة والأسماء والرموز والوضع والقوة والثروة. إن هذا الكلام الخاص بالقرون الوسطى مماثل لذاك الذي استعمله بواس (1966) لوصيف " نومايم" شعب الكواكيوتل الذي يتألف من عدد معين من الأوضاع الاجتماعية التي يتعلق بكل منها اسم و " مركز"، أي رتبة وامتيازات.

بالقياس إلى العشيرة أو السلالة، يملك البيت طبائع متمايزة يمكننا تعدادها كما يلي: إن البيت هو 1) شخص معنوي، 2) يتمتع بملكية، 3) تتألف من خيرات مادية وغير مادية في أن، 4) ويستمر عبر انتقال اسمه وثروته وألقابه ضمن خط حقيقي أو وهمي، 5) ويعتبر شرعيا بشرط أن يُترجم هذا الاستمرار بكلام القرابة أو النسب، 6) أو الاثنين في أغلب الأحيان.

ينتج عن ذلك أن استمرار السلالة، الراسخ أبدا في ذاكرة مجتمعات " البيوت"، يتواكب مع مبدأ آخر: مبدأ النسب المؤقت أو المتواصل بين سلالتين أو أكثر لإنجاب وحدات اجتماعية من نوع جديد، حيث تهمنا الطريقة التي تتقاطع بها السلالات وتترابط بسنفس قدر ما يهمنا استمرار السلالات ذاتها، بل أكثر. إن التعارضات التقليدية التي يستعملها الإنتولوجيون لتصنيف أشكال التنظيم الاجتماعي تفقد إذ ذاك نقاوتها. فالتمييز بين النسب الأبوي الخط والأمومي الخط يختفي خلف إمكانية نقل الحقوق، في النظام الأبوي الخط، إلى الأحفاد بواسطة الابنة المدعوة، كما كان يقال في القرون الوسطى، إلى الأوامدة "الجسر والخشبة". وبدلا من التعارض بين المسكن والنسب، تبرز – دائما حسب التسريد القرون الوسطى – جدلية "أسماء العرق" و"أسماء الأرض"، مع الاضمحلال التدريجي للأولى منه المتحدة الثانية. وبدل أن يحدد الإفراط في الزواج أو الإقلال منه ممارسات الزواج في مجتمع ما، فإنهما يصبحان خطتين مستعملتين بالتزامن أو بالتناوب؛ وكذلك الزواج الداخلي والزواج الخارجي: تمارس البيوت اختياريا واحدهما أو الأخر، وتخستار، حسب الوقت أو المناسبة، أن توسع أو تضيق شبكة علاقاتها الزواجية. وأخيرا فإن الخيار بين الحق الوراثي والحق الانتخابي الذي قد نظئه مرتبطا بالأنظمة الملكية هو فإن الخيار بين الحق الوراثي والحق الانتخابي الذي قد نظئه مرتبطا بالأنظمة الملكية هو فإن الخيار بين الحق الوراثي والحق الانتخابي الذي قد نظئه مرتبطا بالأنظمة الملكية هو مثبت داخل البيت، على الصعيد السياسي، حتى لدى شعب الكواكيونل.

هكذا يظهر البيت كتركيبة مؤسسية تسمح بتواكب قوى يبدو أنه لا يمكن تطبيقها في مكان أخر إلا باستبعاد إحداها للأخرى. قد ينتج البيت عن جهد لتسامي مبادئ متنافرة نظريا. إنه يأتي بحل فريد للمشاكل التي يطرحها التوتر بين الأبوبين والأموميين، ما يساخذون النساء ومن يعطونهن: إن الرجل الذي يأخذ المرأة يرى في ابنه عضوا مميزا من ذريته، كما يرى الجد أو الخال اللذان يعطيان المرأة في حفيدهما أو خلفهما عضوا يشكل جزءا تاما منهما. إن اقتران سلالتين أو أكثر يؤمن لكل منها فوائد اجتماعية وسياسية واقتصادية، بحيث أنه في حال الصراعات بين الأفخاذ يمكننا أن نرى فنتين متحالهتين تجابهان أقرباء إحداهما: ترتسم خطط جديدة للانشقاق وتضمحل الخطط القديمة،

في المحصلة، تعكس صيغة البيت حالة تقتبس منها المصالح السياسية والاقتصادية التسي تميل إلى غزو الحقل الاجتماعي كلام القرابة، مع أنها تكون مدعوة إلى تخريبه في

نفس الوقت. في مجتمعات كهذه، تكتسب القرابة الأمومية، التي تساعد في إقامة السلطة أو تعزيزها، قيمة اجتماعية معادلة لقيمة الذرية التي تساعد في الحفاظ عليها.

إذا كسان ممكنا في بعض المجتمعات تمييز البيت بوضوح بصفته شكلا مؤسساتيا، فإنسه لا بوجد في مجتمعات أخرى إلا في طور جنيني. لكن حتى في هذه الحالات التي تكون فيها الحقيقة مشوشة، يمكن أن تطبق فكرة البيت بشكل مفيد. إنها تظهر نسقا منظما، أو تقدم على الأقل جدول قراءة يسمح بحل التناقضات الظاهرة، وفهم كيفية توصل فئات تعتسبر متنافرة إلى التماهي تدريجيا فيما بينها، وكيف يحظى تعارضها بقيمة إيجابية في مجتمعات ترتسم فيها إرادة واعية للانفتاح على صيرورة تاريخية.

ك. ليفي - ستروس

BOAS F., 1966, Kwakiutl Ethnography, Chicago, University of Chicago Press.- BURGUIERE A., KLAPISCH- ZUBER C., SEGALEN M., ZONABEND F. (eds), 1986, Histoire de la famille, I, Paris, Armand Colin. -LEVI-STRAUSS Claude, 1979, "L'Organisation sociale des Kwakiutl" in La Voie des masques, II, Paris, Plon; 1984, "Clan, lignée, maison", in Paroles données, Paris, Plon. - SCHMID KARL, 1957, "Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel. Vorfragen zum Thema "Adel und Herrschast im Mittelalter", Zeitschrift fur die Geschichte des Oberrheins, 105 (1): 1-62.

#### **BENEDICT Ruth Falton**

بينيديكت، روث فالتون

ولدت روث فالتون، عالمة الأنتروبولوجيا الأميركية المتحدرة من عائلة معمدانية، عام 1887 في نسيويورك حيث توفيت عام 1948. كانت زوجة عالم الكيمياء العضوية سستانلي بينيديكت، بعد توجهها نحو الدراسات الأدبية في معهد فاسر، وقيامها بجولة في أوروبا، درست الأنتروبولوجيا في " المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية" في نيويورك بين 1919 و 1923، حيث كانت تلميذة أغولننوايزر وإلك بارسونز، عام 1923، أصبحت مساعدة ف، بواس في معهد برنارد واهتمت، بتأثير من رلووي، بالبحوث عن الرؤى المدى هنود السهول، دخلت جامعة كولومبيا عام 1924، عام 1922، وبتحريض من أكروبير، قامت بأول تجربة ميدانية لدى شعب سيرانو في جنوب كاليفورنيا، بعدها بدأت أبحاثها لدى البيما والبويبلو في الجنوب الغربي الذين الفت عنهم كتابا (ميتولوجيا الزوني، أبحاثها لدى البيما والبويبلو في الجنوب الغربي الذين الفت عنهم كتابا (ميتولوجيا الزوني، أصبحت تدير الأبحاث عن الأباتشي في الجنوب الغربي (1930) والبلاكفوت في شمال السهول (1938).

ادرجت ربينيديكت مجمل تأملاتها ضمن النيار الثقافوي المطبوع بتأثير تيار التحليل النفسي الأميركي، فاقترحت في أباء الثقافة (1934) توزيعا جغرافيا للثقافات مرتكزا إلى فنات مأخوذة عن علم النفس المرضي وعن التمييز الذي وضعه نيتشه في مصادر الماسساة بين صفات أبولو وصفات ديونيزوس، ويبقى كتابها، الذي هو دراسة مقارنة عن شعوب بويبلو ودوبو (غينيا الجديدة) وكواكيوتل (الشاطئ الشمالي الغربي)،

أحد المراجع الأساسية للأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية، رغم أنه لم ينج من الاتهام بالحصرية النفسانية. وفي فترة الأزمة الاقتصادية الكبرى في أميركا، كانت بينيديكت واحدة من علماء الأنتروبولوجيا الذين طرحوا التساؤلات عن مجتمعهم ونادوا بانتروبولوجيا تطبيقية على المشاكل الاجتماعية المعاصرة. كما نجدها، لدى دخول الولايات المتحدة الحرب ضد المانيا، إلى جانب أولئك الذين انخرطوا، مثل م.ميد أو ج. باترسون، في معركة الدفاع عن قيم الغرب الديمقر اطية في مواجهة الأنظمة الشمولية.

بعد الحرب، قامت ربينيديكت برحلات دراسية إلى أوروبا (ألمانيا والبلدان المنخفضة ورومانيا) وإلى آسيا (اليابان وتايلاند): نشرت عام 1946 تحليلا للثقافة اليابانية بعنوان الأقحوانة والسنيف. في تلك الفترة الأخيرة من حياتها، أخذت تعطى للانتروبولوجيا دورا أساسيا في إقامة علاقات جديدة بين الأمم ترتكز على التفاهم المتبادل بين الثقافات، أسست ر. بينيديكت عام 1928 مجلة الفولكلور الأميركي التي اختفت عام 1939 عن تلك الصورة "الجذابة" (بوهانان وغلازر، 1988) قامت صديقتها م.ميد (1966) بجمع كل المؤلفات والذكريات وصفحات الجرائد والرسائل التي تبادلتها مع بواس وسابير ومديد نفسها، كما جمعت عددا من قصائدها التي كانت قد نشرتها تحت اسم أن سينغلتون المستعار.

م.ايزار

1931, Tales from the Cohiti Indians, Washington, Smithsonian Institution. 1934, Patterns of culture, Boston et New York, Houghton Mifflin (trad. fr. Echantillons de civilisations, Paris, Gallimard, 1950). 1935, Zuni mythology, New York, Columbia University Press. 1940, Race:Science and Politics, New York, Modern Age Books. 1946, The Chrysanthemum and the Sword, Patterns of Japanese culture, Boston et New York, Houghton Mifflin (trad. Fr. Le chrysanthème et le sabre, Paris, Picquier, 1987).

CAFFREY M.M., 1989, Ruth Benedict. Stranger in this land, Austin, University of Texas Press.- HANDLER R., 1986, "Vigorous male and Aspiring female: Poetry, personality and Culture in Eward Sapir and Ruth Benedict" in G.W. Stocking Jr (ed.), Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality, Madison, the University of Wisconsin Press: 127- 155.- MEAD M., 1959, An anthropologist at work. Writings of Ruth Benedict, Boston et New York, Houghton Mifflin; 1974, Ruth Benedict, New York, Londres, Columbia University Press.

Sociobiologie

بيولوجيا اجتماعية

البيولوجيا الاجتماعية (أو علم الأحياء الاجتماعي) هي نظرية عن الأسس الوراثية للسلوك الاجتماعي للحيوانات والبشر، المنظور إليه من وجهة نظر الاصطفاء الطبيعي، ومسع ارتباط هذا العلم بالتيار القديم للداروينية الاجتماعية، فإن نشوءه جاء مؤخرا، تحت تأسير عالم الأحسياء إ.و.ويلسون (1975)، كردة فعل على الفرضية المسيطرة في علم العادات الحيوانية الكلاسيكي، والتي تعتبر أن وحدة التكيف الوراثية هي عناصر الأجساد

التي تشكل طائفة متكاثرة. وعلى عكس ذلك، ترى البيولوجيا الاجتماعية أن التكيف يكون دائما فسرديا ويقوم على زيادة الميزة التكاثرية لفرد ما إلى أقصى الحدود على حساب أقرانه. إن السلوكيات "الغيرية"، التي تبدو متناقصة ظاهريا مع هذه الفرضية، والتي يمكن مشاهدتها في المجتمعات الحيوانية، قد تم شرحها من قبل نظرية اصطفاء القرابة: فعن طريق التضسحية الطوعية بالذات من أجل إنقاذ الجماعة، يؤكد الفرد بقاء الجينات المتشابهة التي تستحوذ عليها ذوات أقاربه العصبيين والتي يقوم عمله بحمايتها. قد تكون الغيرية الظاهرية إذن تعبيرا عن "أنانية" وراثية، وتكون هذه الأخيرة ناتجة عن معرفة وثقة بقوانين الوراثة.

لقد جسرت بعض المحاولات الهادفة إلى أن تعمّم على المجتمعات البشرية هذه التفسيرات الوراثية للسلوك إزاء أقارب الدم: تجنب سفاح القربي، مبادئ البنوة، تعدد مصادر الوراثة؛ مما يجعل القواعد الناظمة للزواج وسائل تعمل على تحسين قدرة التكاثر لحدى الجماعة. إن تأويلات كهذه تعتبر لدى غالبية الأنتروبولوجيين مغرقة في التنظير: فهي ترتكز على فرضيات بيولوجية يتعدّر التحقق منها؛ وتفترض في المقابل خلطا بين السروابط الناشئة عن القرابة البشرية ومنسوبات الرابط الوراثي. فالقرابة إذا ليست عاملا بيولوجيا فقط، وإنما نظام قوننة اجتماعية ليس من الضروري أن تكون فئاته مرصوفة على المسافة الفاصلة بين أقارب الدم. إن البيولوجيا الاجتماعية، التي يصفها مساهلنز على على ألها العلوم على أساساته العلوم على أله المعرورية) المعرورية الاجتماعية، التي ميدان علم الاجتماعية، بقدر ما تبدو انتقالاً للنظرية السلوكية (البيهافيورية) للفعل إلى ميدان علم الأحياء في سوق تنافسية.

ب.ديسكولا

ALEXANDER R.D., 1979, Darwinism and Human Affairs, Seattle, University of Washington Press.- ALEXANDER R.D. et TINKLE.D.W.(eds), 1981, Natural Selection and Social Behavior, New York, Chiron Press.-CHAGNON N.A. et IRONS W. (eds), 1979, Evolutionary Biology and Human Social Behavior: an Anthropological Perspective, North Scituate (Massachusetts), Duxbury Press. - LUMSDEN C. et WILSON E.O.,1984, Le feu de Prométhée: réflexions sur l'origine de l'esprit, Paris, Mazarine.- SAHLINS M.,1976, The Use and Abuse of Biology, An Anthropological Critique of Sociobiology (trad. fr. Critique de la sociobiology. Aspects anthropologiques. Paris, Gallimard, 1980).- TORT P. (sous la direction de), 1985, Misère de la sociobiologie, Paris, PUF.- WILSON E.O.,1975, Sociobiology: the New Synthesis, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press et Harvard University Press; 1978, On Human Nature (trad.fr. L'humaine nature: essai de sociobiologie, Paris, Stock, 1979).

Biologique (Anthropologie)

بيولوجية (أنتروبولوجيا)

1- ميدان الأنتروبولوجيا البيولوجية

يعود منشأ الانتروبولوجيا البيولوجية، التي يشكل التغيير البيولوجي للكائن البشري غايستها، سواء في نموه النشوئي كما في تعبيره التاريخي والمعاصر، إلى مباحث الأدباء

الطبيعيين للقرن الثامن عشر (ليني، بوفون). ولقد اتخذت شكلا في فرنسا أو لا، بمبادرة من بروكا (1860) الذي يعرّف الأنتروبولوجيا بأنها " التاريخ الطبيعي للإنسان". حتى عام 1945، بقيت الأنتروبولوجيا " الفيزيائية" وفية لهذا التصور، مشاركة جوهر جهودها في تراكم معرفة تجريبية عن التنوع الحاضر، لأجل ربط معارفها بتلك التي يقدمها لها الناس المتحجرون. وفي هذا الصدد، فإن التأويل النماذجي الذي اعتاد عليه علم الاحاثة هو أيضًا مطبق على التغيير الحاصل، سواء أكان الموضوع هو المعطيات البيولوجية أو كان فنات الدم، اعتبارا من أعبوام 1930-1935. وبناء عليه، لا يمكن أن تنجح النماذجية، في محاولاتها المتتالية لتصنيف الأعراق، بأكثر من إسباغ تناغم نشوئي على تكاثر التنوع البشرى. عشية الحرب العالمية الثانية، أصبح من الواضح أكثر فأكثر أنّ المنهج النماذجي وتعقيداته لا يمكن أن يتولوا دراسة أسباب التغير وألياته لدى الإنسان، وذلك ما طرحت الداروينسية الجديدة والستكون الوراثي للشعوب أساساته النظرية. إن هذا النهج المقترن بانتشار أنتروبولوجيا "بينوية" خالل فترات العنف في الولايات المتحدة خصوصاً، مــتوجهة نحو إدراك حاجات وحدود الجسم البشري الموضوع في ظروف عدوانية، هما العنصبران اللذان سيمنحان توجها جديدا لهذا العلم بعد الحرب. مثل ذلك التجدد نوعا من عملية انبعاث لتيار موجود في الولايات المتحدة منذ بواس يتصور أن المنهج البيولوجي للإنســان هــو واحــد مــن مركـــبّات الأنتروبولوجــيا ذات الرؤية الطبيعية. تأخذ هذه الأنتروبولوجــيا المغتنية ببعد " بيولوجي" عن الميادين الأخرى للبيولوجيا مفاهيم جديدة، ومعسارف وتقنيات. وزيادة على ذلك، تَأخذ مما أتت به العلوم الاجتماعية كميات متغيرة القسيمة غالسبا مسا تعرف أو تراقب ظهور السمات البيولوجية. وستضع الأنتروبولوجيا البيولوجية نفسها علي مفصل البعدين البيولوجي والاجتماعي، تاركة وضعها البدائي كمجرد علم طبيعسى. إن أولى المهمات التي ستوكل إليها هي وضع مسألة الأعراق البشرية قسيد المراقبة العلمية. لقد سمحت محاضرات نظمتها الأونيسكو (خصوصا بين 1951 و1964) بإشبات قسيمة وحدود تطبيق مفهوم العرق على الإنسان وبوضع حد للسجالات حــول هــذا الموضــوع ضمن العلم. يصح القول أن هناك القليل من النقاط المشتركة بين مقصد الأنتروبولوجياً البيولوجية ومقصد الأنتروبولوجيا الفيزيائية الغابرة. إن المشروع الكبير للخمسينيات والستينيات سيكون العمل على الاعتراف، ضمن تحليل الشمعوب البشمرية، بتدخّل الأليات التكوينية للنشوء التي سبق تحديدها لأجناس أخرى. لبلوغ هذا الهدف، جرى التشديد على دراسة الجماعات البشرية الصغيرة المغلقة، خاصة تجمعات البدائيين، أي " المختبرات الطبيعية التي يُظن أنها تقدّم للمراقب، ضمن بيئة ديمغر افية محدودة، وخصائص اجتماعية بالغة الثبات، العدد البيولوجي الصغير الذي تسمح دراسته الشاملة بإيجاد النماذج النشوئية للنظرية التكوينية حيث تعيش على طبيع تها". إن ضرورة تمحيص المعارف المرتبطة بعلاقة بيولوجيا الكائنات البشرية مع عوامــل البيئة ستفتح سبيلا لعدد كبير من الأعمال التي ستؤدي إلى ظهور بيئوية بشرية ستبتعد تدريجيا عن البحث عن السيرورات النشوئية لكي تهتم بإدراك وتحليل المعادلات المعقدة التي تربط الإنسان البيولوجي بباقي مكونات نسقِهِ البيئي. وفي هذا المجال سيلعب "السبرنامج البيولوجسي الدولي"، الذي نستق بين 1962 و1974 الأبحاث التي قادتها في أن واحد فرق تنتمي الحي أكثر من أربعين أمة، دورا رئيسيا. لقد توضحت التوجهات المستقبلية لهذا العلم انطلاقا من هذين التوجهين الموضوعاتيين، وخاصة في السنوات 1975 - 1980: إغلاء تصلوري وتجلريدي وتقنى. وعدا عن ظهور تخصصات جديدة

ملازمــة لكــل تقدم علمي، يبقى الدرس الأكبر لهذه الفترة هو بالتاكيد إظهار عدم تناسب علــم تكوين الشعوب مع دراسة الإنسان الذي يبدو أن المؤثرات غير البيولوجية هي التي تلعب الدور الأساسي في تطوره.

إ.كرونييه

## 2- البيولوجي والاجتماعي

يلتقي الأنتروبولوجيون البيولوجيون اليوم مع الإثنولوجيين، بعيدا عن المنعطف الطويل الدي جعلهم ينتقلون من رؤية طبيعية الثقافة إلى نظرة جديدة عن الطبيعة. لقد اصطدم علم تكوين الشعوب بالمعنى الدقيق للكلمة في وقت مبكر بالحدود الملازمة للمناذجه: إذ تستلزم هذه النماذج، لكي يصبح من الممكن الاعتماد عليها، أن تستوفى شسروط تبتعد كثيرا عن الواقع المعقد للمجتمعات البشرية: هكذا تكون تلك النماذج، بهذا المعنى، مواضيع تكوينية "سيئة". يمكننا أن نذهب بعيدا أكثر فلا نعلق الأهمية الأولى على "تطهير" الموقف، كما يفعل التجريبي، بل على الاستفادة من كل ما قد يشوشه، فتنظيم القواعد والتطبيقات الفعلية للنسب، وظروف إنشاء حواجز بين الفروع الاجتماعية، وسيرورات معرفية عملية في اختيار الزوج، وإدارة البيئة ومواردها من خلال التكنولوجيا والتنظيم الاجتماعي: كل هذه سياقات تؤثر مباشرة على بنية الشعوب البيولوجية البشرية وتستحكم بالتالي بالطريقة التي يعاد بها توزيع السمات الوراثية. وهكذا فإن الثقافة لا تأتي وتستحكم بالتالي بالطريقة التي يعاد بها توزيع السمات الوراثية. وهكذا فإن الثقافة لا تأتي ولتسنوع الجنس، وأيضا المسيرة التي تحفظ، وراء تنوعه، وحدته الأساسية. هكذا نتوصل ولتسنوع الجنس، وأيضا المسيرة الذي يشكل الجزء البيولوجي من الإنسان بالتلاعب بقوانين التكوين انطلاقا من قواعده الخاصة.

إن هسذا المنهج يعطى بعدا أخر لأنتروبولوجيا تبتغي أن تكون بيولوجية دائما، إلا أنها ليست أبدا تاريخا طبيعيا للإنسان، بل هي المكان الذي يطور فيه البعدان، البيولوجي والاجتماعي، علائق جدلية فيما بينهما. يسائل البيولوجيون الوقائع الاجتماعية قبل تأويل معطياتها: تعسريف الشيعوب وبنيتها، الأواليات التاريخية لتغيرها الاجتماعي، التشغيل التطبيقي والتسجيل الرمزي للتصرفات إزاء موارد المكان. هكذا ارتسمت بيئوية بشرية انطلاقيا من تساؤلات الانتروبولوجيا البيولوجية حيث يتواجد باحثون قادمون من العلوم الاجتماعية والبيولوجيا معا.

إنّ انستقال اهستمام البحث الأنتروبولوجي هذا لا يقتصر على الإشكاليات المتعلقة ببنسية الشعوب، ولا على تلك التي تسمح ببناء بينوية بشرية. إذ تملك الوقائع البيولوجية بعدا معرفيا أيضا. ما هي العلاقات التي تتوطد بين إدراك السمات غير الوراثية في مجستمع ما والطريقة التي تنشأ بها العلاق الاجتماعية بين الأفراد الحاملين لهذه السمات؟ في بعض المجتمعات المتأثرة بعدم تجانس سمات طبيعية ذات تناسب كبير، وهو أمر عائد لأسباب تاريخية، مع الوضع الذي يشغله حاملوه في المجتمع، تصبح هذه السمات دالة على وضعية، وهي تنتمي إلى المجمل الدلالي الذي من خلاله تنتظم العلاقات بين المجموعات الإثنية خصوصا.في نظر عالم البيولوجيا، تملك هذه الوقائع بعدا يتعدى بعدها الاجتماعي المحض. تساهم الأنتروبولوجيا البيولوجية، بتأكيدها على كونها الجزء بعدها للبيولوجي للأنتروبولوجيا البيولوجية أن هذا الأخير "هو في

الطبيعة لكنه [...] ليس بالتمام من الطبيعة" (دوبوس)، ولكن ذلك لا يجعلنا ننسى المسائل التسي طرحت على حدود أبحاث جديدة. لأنه إذا كانت لعبة البعد الاجتماعي تصنع البعد الحسي، فذلك يحدث انطلاقا من مادة معطاة للبعد الاجتماعي تحدد له القواعد أيضا. ما هسي الضحفوطات التي تعين السبل التي يختارها الإنسان في ثقافته ومجتمعه؟ تلتقي هنا تساؤلات ك. ليفي ستروس الكبيرة مع خطوات أخصائيي علم الأخلاق، ولكن ليس إلى حد تساؤلات البيولوجيا الاجتماعية التي لم تطرح، رغم كثرة مبالغاتها، على الأنتروبولوجيا البيولوجية سحوالا يُطلق العبور إلى أونة أخرى من جدلية الطبيعة/ الثقافة، بل إن هذه العسودة إلى "طبيعة" الإنسان تدفعنا بشكل خاص إلى التفكير بأن القطيعة بين الطبيعة/الثقافة، أو بين البيولوجي/ الاجتماعي، تعود إلى مرحلة من تاريخ الفكر أكثر مما تشأ من واقع العالم.

### ج. بنوا

COMAS J., 1976, Manual de antropologia fisica, Mexico, Universidad nacional autonoma de Mexico. -COON C.S., 1965, The living races of man, New York, Alfred Knopf.- FEREMBACH D., SUZANNE C. et CHAMLA M.C. (éd.), 1986, L'Homme son évolution, sa diversité. Manuel d'anthropologie physique, Paris, CNRS, Doin.- HIERNAUX J. (éd.), 1980, La diversité biologique humaine, Paris-Montréal, Masson, Presses Universitaires de Montréal.- JACQUARD A. (éd.), 1976, L'isolat, espoirs et limites, Paris, INED.- Le racisme devant la science, 1960, Paris, UNESCO.- MORIN E. et PIATELLI- PALMARINI M. (éd.), 1974, L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels, Paris, Le Seuil.- MEIER R.J., MOTTEN C. and ABDEL- HAMEED F. (eds), 1978, Evolutionary models and studies in human diversity, faris- La Haye, Mouton.- STOCKING G.W. Jr (ed.), 1988, Bones, hodies, behavior. Essays on biological anthropology, Madison, The University of Wisconsin Press.





### Histoire de l'anthropologie

بعــد أن كــان تاريخ الأنتروبولوجيا موضوعاً في السابق على هامش هذا العلم، اكتسب بين 1960 و 1965 مكانة في تاريخ العلوم وحق إقامة لدى الباحثين. كانت الكتابات المستندة إلى تاريخ الأنتروبولوجيا تقليديا إما شروحات افتتاحية لمذاهب وإما كتب سيرة، أو أيضا بيانات مراجعة أعدها بعض الأخصائيين الكبار في نهاية مهنتهم (مثلا لووي، 1937). منذ السنينات، بدأ إثنولوجيون ومؤرخون، في الولايات المتحدة أولاً، ثم في أوروبــا يهتمون بتكوين العلوم الإثنولوجية، وبالتاريخ لتلك العلوم، وتحديد مراحل كبوتها أو استمراريتها. لقد أتاح التقاء إثنولوجبين ومؤرخين منشغلين بتشكيل تقاليدهم الفكرية تخطى الحدود الخاصة بكل نمط من البحث. في الواقع، كان الإثنولوجيون يبدون اهتماما بالتشمريع التاريخمي لأعمالهم، إما بالبحث عن أباء لعلمهم وأحيانا باعتبار أحد الأبطال التاريخيين من مصاف الأسلاف المبجلين، وإما ببناء أطر مذهبية حقيقية سيكون مجرد التفكير في هدمها إعلاءً من شأن نظريات المؤلف (إنّ م.هاريس، 1968، هو مثال جيد عن المنحى الأول، وإ.ر.ليتش، 1965، وج.ج. فرايزر وب. مالينوفسكي عن المنحى الثاني). أما بخصوص المؤرخين، فلقد كانوا يفتقرون غالبا لنقص في تطبيق الإثنولوجيا، السي معايير علمية تسمح بتقييم الأهمية النسبية للأعمال والمؤلفين، جدد وقدامي. إن دقة المنهج التاريخيي قد جاءت لتعوض عن قلة خبرة الإثنولوجيين، وإن معنى المشاكل الجوهرية في الإثنولوجيا قد أعطى المؤرخين مواضيع معرفية حقيقية، وليس فقط محاولات بحث لامتناهية عن سياقات قد تكون منتمية إلى الأنتروبولوجيا أو بعيدة عنها. يمكن اعتبار المؤرخ الأميركي ج. ستوكينغ (1968، 1974، 1983، 1987) كمؤسس هذا الحقل الجديد للبحث الذي لا يزال يوجه أغلب أعماله. فلقد اعتمد منظاره الأولى على مــثال مــؤرخ العلــوم ت.كاهــن (1962)، كمــا أخــذ على عاتقه مهمة إدخال تاريخ الأنتروبولوجيا في مجال تاريخ العلوم.

إذا كنا نحدد الإثنولوجيا - أو الأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية - بالجمع ما بين السكالية ومنهج وتنظيم مهني، فإن تاريخها يصبح وجيزا.من المتوافق عليه عموما تحديد ظهور هذا العلم في فترة 1860 - 1890. إلا أن هناك صعوبتين تعترضان عملية التاريخ: التسنوع الكبير للتقاليد الوطنية التي غالبا ما شككت في الحقيقة العلمية لهذا العلم؛ وأهمية الاعتسبارات الأنتروبولوجية والإثنولوجية والإثنوغرافية منذ الزمن القديم لدى فلاسفة ومؤرخين وجغرافيين ورحالة. بدل أن نقابل بين ما قبل تاريخ طويل وتاريخ قصير،

يمكننا أن نرسم تكوين هذا العلم وبعض من إشكالاته في تتابع أزمنة ازدهاره، متمسكين بالتنظيم المعاصر للمعرفة أكثر من الاستمراريات التي قد يتطلبها منظور تكديسي بحت للمعارف.

إنّ تراثنا يضع هيرودوتس في صلب بدايات المعرفة عن المجتمعات الأخرى. في العصر الكلامسيكي، لم يكن هناك أي مؤلف يوناني لم يتطرق إلى مسألة البرابرة، أي أولئك الذين لا يتكلمون اللغة اليونانية. كان هيرودونس مؤرخا ورحالة، وقد قام شخصيا بابحاث ميدانية عن البرابرة وتقاليدهم دون أن يكون القصد من أعماله موضّحا بالكامل. وإذا ما تخللها تأمل بأسباب الكارثة التي شكلها الاجتياح الفارسي للمدن اليونانية، فإن القائمة الدقيقة نوعا ما لبضع عشرات من الشعوب تعود إلى مشروع أشد تعقيدا. لقد تبيُّن أنّ مشاهدات هيرودوس الأكثر منهجية (سكيت، فرس، مصريين) كانت تخضع لنمط إثـنوى حيث كانت صور الآخر تتنظم استنادا إلى الطابع اليوناني (هارتوغ، 1980). إلا أنسه لم يخلق تقليدا، لا في المشاهدة، ولا في التأمل بالغيرية. هل أن اعتباره "أبو الكذب" يعمود إلى زوال المدن اليونانية؟ قد يكون من المشروع كذلك اعتبار أرسطو كمؤسس، بحيث أنه يقترح، داخل نظرية المدينة، جدولا للبنى العائلية يعزل العلاقات الأساسية التي تؤلف العائلة (سياسة، 1,3). كما أنّ تصنيف المجتمعات حسب نمط حكومتها يفتتح تقليدًا غالب ما سيتكرر. لقد أظهر المؤرخ أ.موميغليانو (1979) أن الاهتمام بالبرابرة قد تجلى ثانبية في العصر الهلينستي لدى ديودوروس وبوزيدونيوس وبوليبوس؛ ولكن الأمر يتعلق هنا بإثنوغرافيا إدارية كانت السلطة الملكية الرومانية قد طلبت إجراءها. هنا أيضا يصعب تبيّـن اهــتمام خاص بالغيرية الثقافية يمكن أن ينتج عنه تقليد فكرى تكديسي ونقدي. إن ملاحظات مشابهة تنطبق بدون شك على الإنتاجات الإثنوغرافية الطابع للإمبر اطوريتين الصينية والبيزنطية، والحضارات الإسلامية في القرون الوسطى: تُكتسب معرفة بالطبع، ولكن في حدود مثال كوزمولوجي للعالم، وضرورات إدارة مجموعات كبري متعددة الإثنيات وإدارة السياسة الأجنبية.

إن أهمية النهضة الأوروبية في تشكيل العلوم الحديثة هي شيء مختلف تماما - لقد أدى اكتشاف الكون - اكتشاف أميركا أولا - الذي أعقب إعادة اكتشاف العالم القديم، ولا الجسم البشري، ولا الحسم البشري، ولا الجسم البشري، ولا ألحي محور ومقياس كل شيء. أخذ هذا الجزء الجديد من البشرية الذي وصفه الغزاة والسرحالة والمبشرون والمستعمرون في كتب ساعدت الطباعة، كما الحفر، في تكاثرها، والسرحالة والمبشرون والمستعمرون في كتب المخطط التوراتي الذي هو النظرية التي تشرح عينها، المتحدرة من الخلف ذاته، حسب المخطط التوراتي الذي هو النظرية التي تشرح عينها المتحدرة من الخلف ذاته، حسب المخطط التوراتي الذي هو النظرية التي تشرح على وحدة الجنس البشري (داكوستا، 1980؛ باغدن، 1982). إن التساول عن وضعية تلك على وحدة الجنس البشري (داكوستا، 1950؛ باغدن، 1982). إن التساول عن وضعية تلك أرسطو عن العبودية من الناحية النظرية، فضعف البشر بالطبيعة لا يجعل منهم عبيدا. ولكن ذلك لم يمنع عبودية الأفارقة والأميركيين خصوصا من أن تصبح أحد أعمدة النظام ولكن ذلك لم يمنع عبودية الأفارقة والأميركيين خصوصا من أن تصبح أحد أعمدة النظام الاقتصادي العالمي الجديد. ثم إن تشريع الغزو، ثم الإدارة الاستعمارية لأراض شاسعة، أخذ يفرض على علماء اللاهوت جهدا معتبرا في التأمل الإثنولوجي. إن هذا التأمل هو أصل الأنظمة الإثنولوجية الأولى في العالم (مثل نظام داكوستا)، وقد أثار سجالات

عامـة ودائمـة بفضل الغليان التنافسي الذي ساد في أوروبا. إن التصورات الفردوسية للعـالم الجديـد هي أكثر من نجاح أدبي، إنها إحدى مميزات "فلسفة أنتروبولوجية" نقدية ونسبوية (لاس كازاس، مونتاني).

انطبع القرن الثامن عشر بولادة مشروع أنتروبولوجي صريح واكب الحركة الثانية للاكتشافات الكبرى، فسى المحيط الهادئ وداخل أفريقيا وأميركا، وعمل على إر شادها. إن التأمل الفلسفي والنقدي بأشكال الحكومة يستدعي المعطيات المقارنة المتفرعة من الموضوع الإثنوغرافسي والتاريخي للعالم القديم والحركة التي نشأت مع النهضة، ويجعل المجتمع ومؤسساته موضوع معرفة مستقل (مونتسكيو). تغيّرت وضعيّة الهمجية منذ ج.ب. لافيتو (1724) الذي قارن بشكل منهجي تقاليد "الأميركيين" ومؤسساتهم مع تلك الخاصبة بالعالم القديم. لقد أصبحت الهمجية "بدائبة"، أي أنها تحدد في نقطة الانطلاق سلسلة منتظمة في زمنية الأشكال الاجتماعية والثقافية. لا شك أن مشروع لافيتو، الذي يقوم على برهنة شمولية مبدأ وحدانية الله وطابعه الفريد بالرغم من قِدمه، لا يهم كثيرًا بقدر ما تهم الحركة الدؤوبة التي تطبع البحث المتواصل. إنه يعمل على إعادة تصور التاريخ العام الذي يجب أن يحتل فيه كل مجتمع معروف مكانته، وعلى إظهار الفروقات. أما بخصوص شبكة فكرية ومؤسساتية ما زالت غير مستكشفة، وهي شبكة قائمة بين ايسلندا و المانيا وفرنسا، فقد أعدت نظرية نشوئية أولى تقول بأن البشرية قد تكون مرت بساربع مراحل متوالية؛ كما اقترح بعض المؤلفين (كايمز، دنبار) نظرية مادية للارتقاء (ميك، 1976). في نهاية القرن، كانت فكرة تقدم وتسامى البشرية برمتها قد فرضت نفسها، مـع تغيرات كثيرة. لقد خط مؤرخو البشرية، بالأخص في ألمانيا، مثل شلوزر، هـردر أو مينرز، سريعا برنامج إثنولوجيا عامة (عام 1772، استخدم شلوزر لأول مرة عبارة "الثنوغرافيا"، "منهج يعتمد نظرية لينيه (Linné) لمعالجة التاريخ الخاص"؛ روب-ايسنريش، 1984). في فرنسا، أبصرت النور محاولات مقارنات مؤسساتية (ديمونيه، 1776) أو أنتروبولوجية دينية (دوبروس، 1760). يأتي التأثير الكبير الآخر على تشكيل الأنتروبولوجيا من تطور العلوم الطبيعية. يتصور لينبيه، وبعده بوفون، الإنسان كجزء من نظام الطبيعة لم يعد مفتاحه في إرادة الخالق، بل في قانون للتطور يطبق على وتيرة واحدة. كانت انعكاسات هذا الجهد الذي لا سابق له في تصنيف نظام ووضعه في تسلسل والبحث عنه مهمة للأنتروبولوجيا، حيث ظهرت الأعمال الدقيقة الأولى في الأنتروبولوجيا الطبيعية (بلومنباش، كامبر). إن الفوارق الجسمانية بين البشر لن تنفك تشكل موضوع شروحات وتصنيفات وتأويلات، تارة بعيدًا عن الفوارق الذاتية والثقافية، وتارة أخرى باتصال معها، مع ميل واضح إلى تأويل الثانية انطلاقا من الأولى لدى الأنتروبولوجبيس الفرنسيين (النصف الأول للقرن التاسع عشر). وإن العقائد العنصرية الأولى هي أعمال أنتروبولوجية (ماينرز، 1785 مثلا).

أدى الاهتمام المتجدد بالمجتمعات البعيدة في النصف الثاني للقرن الثامن عشر إلى بسرمجة أكثر دقة لرحلات الاستكشاف التي لم تعد فقط بعثات للتتقيب المنهجي في البحار واليابسة؛ فقد بات الملاحون يصطحبون معهم علماء طبيعة ذوي جدارة لكي يصفوا طبيعة البلدان التي بلغوها، مجهّزين بمعلومات محددة (الأسفار البحرية حول العالم لكوك، بوغانفيل، كروزنسترن). في فرنسا، أسس قسم من الإيديولوجيين مع أطباء وعلماء طبيعة ومؤرخين جمعية لمشاهدات الإنسان (1799- 1805). كان الإنتاج الأبرز لهذه الجمعية هو

دلسيل بحسث ميداني، تأملات في المناهج المتنوعة التي يجب اتباعها في مراقبة الشعوب الهمجية (دو جيراندو، 1800). ساعد هذا الدليل الأبحاث الإثنوغرافية لبعثة بودان في البحار الجنوبية وبعثة لوفايان في قلب أفريقيا (كوبانز وجامين، 1978). ولا يهم إن كانت هذه المحاولات قد فشلت أو أن تكون الجمعية اندثرت، بقدر أهمية ما بشر به مشروعها للقرن التاسع عشر: اقتران علم للإنسان بأبحاث ميدانية قائمة وموجهة نحو اكتساب المعارف.

في القرن التاسع عشر كثرت التساؤلات عن وحدة الجنس البشري، عن طبيعة تنوعه، عن محرك الديناميكية التاريخية الذي يؤدي إلى التطور، وعن أسباب الاختلافات الثقافية. أنشنت جمعيات للإثنولوجيا في فرنسا (1838) وبريطانيا العظمي (1843) والولايات المستحدة (1842) والمانسيا (1851). وامتزجت المسائل العلمية المذكورة بانشـخالات مـن الـنوع الإنسـاني أو الأخلاقي: لقد أدرك بوضوح الرابط بين العقائد العنصرية ودوام العبودية، وتم تفنيد ذلك واستنكاره بشراسة، بالأخص في الإثنولوجيا الألمانسية (فايستز). لعبست تأملات العلماء الطبيعيين دورا كبيرا في نضوج الإثنولوجيا، وبالأخص بروز تاريخ للطبيعة يحدد تاريخًا طبيعيا للإنسان. وغالبًا ما تمت صياغة التخطيطات الفلسفية الكبرى لتاريخ الإنسان (أ.كونت،هـ.سبنسر) على مثال التحولات الطبيعية. مع هذا، إذا كانت النشوئية تفرض نفسها انطلاقا من أعمال هـ.ج.س. ماين (1861)، ج.ج.باشــوفن (1861) وخاصــة إ.ب.تايلور (1865) ول.هــ.مورغان (1871، 1877)، فإن ذلك ليس عبر تطبيق اكتشافات داروين الأساسية على المجتمعات البشرية: لم يــرُ المؤلفــون المذكورون أن التكيّف والاصطفاء هما أوليتا الارتقاء الاجتماعي. لقد قام مؤسسو الأنتروبولوجيا بتحديد مراحل متلاحقة في التاريخ البشري وحاولوا إقامة علاقات، لكل مرحلة، بين الوقائع المؤسساتية والممارسات الاجتماعية والمعتقدات، وذلك انطلاقاً من تاريخ القانون لماين وباشوفن، البحث الميداني الإثنوغرافي عن القرابة لمورغان (منذ السنوات 1850 لدى شعب ايروكوا، ثم في غرب الميسيسيبي) وتأمّل تعميمسي احتايلور. إنهم أقرب إلى نشوئيي القرن الثامن عشر (نظرية المراحل) من التحوَّلبيـن، وبعـيدون عـن الاتفاق فيما بينهم على أسباب النشوء. فرضت الاكتشافات الأساسمية فمي الجيولوجيا (لايال) وما قبل التاريخ (بوشيه دوبيرث) على زمان النشوء البشري وضعية متوسطة بين الزمان الطويل للطبيعة والتاريخ الوثائقي القصير. لقد استثار هذا التصور للنشوء البشري نقدا مضاعفا: بما أن النشوئيين لا يملكون الوسائل لإثـبات حقيقة التغيرات، فإنهم يتصورون حدوثها. هذا هو أحد البراهين التي يقابلهم بها الانتشاريون وف. بــواس- وهكــذا تتعارض الوحدة النفسية ووحدة الشكل البيولوجية للإنسان مع كون تراتبية طبيعية للأعراق هي العنصر المحرك للنشوء. إلا أن النشوئيين هــم الذيــن شكلوا المفاهيم الأساسية للإثنولوجيا: الثقافة، نظام القرابة، الوظيفة والعلاقة الوظيفية، وقد كان تلاميذهم الأوائل التنوغر افيين ميدانيين منذ 1880.

انطلقت الحركة المعادية للنشوئية التي يمثلها بواس بقوة، مع و لادة المدرسة الأميركية، مشددة على تعقيد و غنى الثقافات الإنسانية التي يجب معرفتها قبل ادعاء إثبات قوانين عامة: ابتداء من أول القرن العشرين، مارس بواس وتلاميذه إثنو غرافيا منهجية ويقظة لسكان أميركا الأصليين، جامعين الطرائق الألسنية والتتقيبية و الأنتروبولوجية (ستوكينغ، 1974).

لقد تأخر تشكيل الإنتولوجيا في فرنسا كثيرا جدا: مع أن هناك عددا كبيرا من المستاحف والجمعيات العلمية، ومن الرحّالة والمبشرين الذين حرروا تقارير عن الشعوب الأجنبية، فإن مأسسة هذا العلم لم تبدأ إلا في سنوات 1920. إنّ النظريات النشوئية التي ظهرت في فرنسا في حقبة الجيل الأول من الإنتولوجيين الأنكلوسكون والألمان هي مغرقة في الجفاف والتجريد لدرجة أنها لا تقيم أي رابط مع البحث الإنتوغرافي. لقد لعب إدوركهايم ومدرسته دورا أساسيا في إثارة الاهتمام بالإنتولوجيا: من جهة تعرف أعمال دوركهايم فسي أن معا بحقل علم، هو علم الاجتماع، وبمنهج خاص به، ومن جهة أخرى يعتمد تأمله على تحليل المعطيات الإنتوغرافية، كما تبين مجلة السفة السوسيولوجية.

تابع م.موس إصدار السنة السوسيولوجية، لكنه توجّه بشكل حصري أكثر نحو الإثنولوجيا، مسع استمراره بالعمل في المكتب. لقد تجنب أشراك النزعة الاجتماعوية وصاغ بوضوح كبير مبدأ الاعتماد المنهجي المتبادل والتصوري للعلوم الاجتماعية الدخل فكرة "الحدث الاجتماعي الكلي"، أو مجمل العناصر المنضوية في العلاقات المتبادلة التي يجب أن يثبتها البحث: "إن مبدأ علم الاجتماع وغايته هما رؤية الجماعة برمتها وسلوكها بالكامل". لدى قيام موس (مع دوركهايم) بتحليل التصنيفات البدائية، تم تكريسه كعراب للأبحاث الحديثة عن الأنظمة الرمزية. هكذا أكدت المدرسة الفرنسية، دون أن تملك الوسائل لمتابعة أبحاثها الميدائية، على الأقل قبل 1930–1935، على أسبقية الكل على الأجزاء، والترابط الوظيفي المتبادل للعناصر داخل نظام وأهمية تحديد العلاقات المتبادلة بين هذه العناصر.

بعد بضع سنوات، عرض أرررادكليف براون وب. مالينوفسكي مبادئ "الوظيفية"، مع إدراكهما التام لما يدينان به لدوركهايم. لقد استعاد مالينوفسكي التشابه العضوي لسبنسر، وانطلاقا من ذلك اعتبر الثقافة ككل تندمج فيه مختلف المؤسسات الاجتماعية بقصد إرضاء حاجات الأفراد. ثم انتقل من هناك إلى تعريف الحاجات البيولوجية وما فوق العضوية التي تستجيب لها مختلف المؤسسات. ولقد انتقد ك. ليفي سستروس هذا الموقف باعتباره اعتزالا حقيقيا للإنتولوجيا؛ إن تخصيص وظيفة "إرضاء الحاجات" للمؤسسات (هذه الحاجات المتصورة بطريقة اعتباطية أحيانا) هو في أفضل الأحوال بديهية لا تجدي دراستها،ويمكن أن تحول دون تحليل النظام الرمزي الذي تدرج فيه هذه المؤسسة أو تلك.

أما بخصوص رادكليف براون، فإن البنية الاجتماعية تمثل له مجمل علاقات اجتماعية، هي نفسها معرقة بأنها ثنائية؛ لكن، مجددا سيقف ليفي ستروس ضد هذا التصور، بما أنه من غير الممكن، في مجتمع ما، الحكم مسبقا على مبدأ التنظيم. هكذا شكلت الوظيفية موضوع انتقادات أساسية. غير أن ما أتى به رادكليف براون كان حاسما؛ فانطلاقا من الأبحاث التي قام بها في أفريقيا انتشرت نظرية حديثة للقرابة، وقد فتح تحليله للعلاقات الاجتماعية السبيل أمام بنيوية ليفي ستروس التي سوف تغير نتائجها مجرى الانتروبولوجيا المعاصرة.

## ب.مانجیه

ACOSTA J. d' (1590), 1959, Histoire naturelle et morale des Indes occidentales, Paris, Payot. -COPANS J. et JAMIN J., 1978, Aux origines de l'anthropologie française. Les Mémoires de la Société des observateurs de l'homme

en l'an VIII, Paris, Le Sycomore.- HARRIS M., 1968, The Rise of Anthropological Theory, New York, Crowell.- HARTOG F., 1980, Le miroir d'Hérodote, Paris, Gallimard.- KUHN T., 1962, The structure of scientific revolutions, Chicago, The University of Chicago Press (trad. fr. La structure des révolutions scientifiques, Paris, Flammarion, 1972). LOWIE R., 1937, The history of ethnological theory, New York, Holt, Rhinehard and Winston (trad. fr. Histoire de l'ethnologie classique, Paris, Payot, 1971). - MEEK R., 1976, Social Science and the Ignoble Savage, Cambridge, Cambridge University Press.- MOMIGLIANO A., 1976, Alien Wisdom, Cambridge, Cambridge University Press (trad. Fr. : Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation, Paris, La Découverte, 1979). - PAGDEN A., 1982, The Fall of Natural Man, Oxford, Oxford University Press.- RUPP- EISENREICH B. (éd.), 1984, Histoires de l'anthropologie: XVIe - XIXe siècles, Paris, Klincksieck. - SCHULTE- TENCKHOFF I., 1985, La vue portée au loin, Lausanne, Edition d'En Bas.- STOCKING G.W.Jr., 1968, Race, Culture and Evolution, New York, Basic Books; 1974, The Shaping of American Anthropology. 1883-1911: A Franz Boas Reader, New York, Basic Books; 1983 (ed.), Observers Observed, Madison, University of Wisconsin Press; 1987, Victorian Anthropology, New York, The Free Press.

## Histoire et anthropologie

تاريخ وأنتروبولوجيا

## 1- السجال النظري

لا يرتك الفصل بين الأنتروبولوجيا والتاريخ إلى معايير معرفية أكيدة. فهو ينتج عن الصدفة التاريخية التي تنطوي عليها النقاليد الأكاديمية، وكذلك عن الضرورة النظرية (فوريسه، 1982؛ غودلييه، 1977). في الواقع، ولدت الأنتروبولوجيا من اكتشاف أوروبا للبشر الغرباء، ومن المحاولات التي جرت في عصر الأنوار لتأسيس الانقطاعات الثقافية بطريقة عقلانية. مهما كانت الشروحات المقدمة متباعدة، فإن قاسمها المشترك هو ترتيب بطريقة عالمؤرخ والعالم الهمجي تتوع المجتمعات البشرية بالمقابلة بين العالم المتحضر المحفوظ للمؤرخ والعالم الهمجي المسلم للفضول الإثنولوجي (دوشير، 1971). إن الاختلاف بين الأنتروبولوجيا والتاريخ يجد أصله في فكرة وجود نمطين من البشر يجب أن يقابلهما نوعا معارف متمايزان. هذا الاختلاف كامن إذن، بالجوهر، في ميدان المعرفة.

زاد من حدة ذلك التناقض مجيء علم اجتماع وتاريخ مطبوعين بالنظرة المثالية الوضعية، كل على طريقته الخاصة. امتد السجال ليشمل الميدان المعرفي، مع الاحتفاظ بمبدأ التحديد الموروث من عصر الأنوار، بعد إضافة براهين جديدة عليه. بقي التاريخ، أي ذلك الذي يُكتب، مقتصرا على المجتمعات المتحضرة أو أوضاعها القديمة. إن التاريخ الوضعي الذي غلب بعد عام 1870 يقرّ بعدم التمكن من إقامة رابط سببي إلا بين إرادات الوضعي الذي غلب بعد عام 1870 يقرّض معرفة مبنية على عبارات التكوين والنسب، فسردية وأعمال متميزة. ولذلك فهو يفترض معرفة مبنية على عبارات التكوين والنسب، وسيولة إدراك عمليات التوارث، إن علم الاجتماع في فرنسا وبريطانيا العظمى (وقليلا فسي ألمانيا حيث يسود على علوم الثقافة تأثير فلسفة ما بعد كانط) يؤكد أن تقدّم المعرفة يمسر بإثبات علاقات مستقرة ومنتظمة أو "قوانين"، بين ظواهر من النوع ذاته يمكن أن

تكون دقيقة التزامن. هذا ما يبينه التمايز الذي يقيمه دوركهايم بين تعاقبية ظاهرة، أي أوضياعها السابقة، وتزامنيتها"، أي مجمل بينتها الاجتماعية (دوركهايم، 1895). وكل سيرورة اجتماعية منجزة تاريخيا يمكن أن تحتوي في ذاتها على العناصر الضرورية لتعليلها العلمي. وتكمن هذه الفرضية في قلب المبادئ المعرفية للأنتروبولوجيا الوظيفية الإنكليزية (مالينوفسكي، 1944؛ رادكليف - براون، 1952).

إن السنعارض المقبول عموما في فرنسا وبريطانيا بين السببية الوظيفية والسببية التاريخسية يشير اخستلافا في توجهات برامج المعرفة. يعكف التاريخ، إذ يعتبر الأفراد كالعوامل الحقيد بية الوحديدة للصيرورة الإنسانية، على إحصاء ما يرتبط باعتباطيتهم ويستحقق في وقائع فريدة. إذا تكفي وقائع وأيام الملوك والمعارك لوحدها كدليل على حياة الأمسم وتوضيح نموذجيا إمكانية الحدوث المزعومة للاختبارات التاريخية. ولكن الأنتروبولوجيا الناشئة تدأب على عرض الأشكال الواسعة والمكرهة للحياة الجماعية إذ تسلم بأن الشأن الاجتماعي لا يمكن أن يقتصر على الفردي. إن إمكانية استخراج قوانين للبنية والنشوء تستشف من دراسة العمل أو العائلة أو المعتقدات. تتخذ الأنتروبولوجيا إذن موقفا ضد التاريخ باعتبار نفسها علما مقارنا وتعميميا على مثال علوم الطبيعة. وزيادة على غلب نشوني الملامح: قد يسهل كشف على ذلك، فهي يُسند هذا الادعاء على اعتماد منهج نشوني الملامح: قد يسهل كشف القوانيين التي تحكم الحالة الاجتماعية عبر استكشاف الأشكال البدائية للرابط الاجتماعي (دوركهايم، 1912).

ابتداء من الثلاثينات، أولى تكاثر الأبحاث الإثنوغرافية المكانة الأولى لاختلاف الإجراءات التي من خلالها تصل الأنتروبولوجيا والتاريخ إلى الاختبارات الاجتماعية المعاشة. بالقياس إلى الستاريخ الذي قد يستعمل المصادر المكتوبة فقط، قد تختص الأنتروبولوجيا بالاستعانة الحصرية بالمراقبة المباشرة والبحث الميداني الشفهي.

إن الـــتطورات الحديثة للأنتروبولوجيا والتاريخ تظهر ما يدين به فصل مساريهما للسياق التاريخي الذي قد شهد و لادتهما وانتشارهما كعلمين متمايزين.

فبروز " تاريخ جديد"، بالأخص حول مدرسة مجلة الحوليات قد أسقط (كما كان ف. سيميان قد أمر به منذ عام 1903) الأنصاب الثلاثة للخطاب الوضعي: التاريخ الزمني، الفردية والشأن السياسي. لقد خلعت الأنتروبولوجيا، أقله على صعيد النظرية، تصوراتها القديمة عن "التمييز الحاسم" (ج. غودي) بين المجتمعات البدائية والمجتمعات المتحضرة، وتحوات، بدرجات متوالية، نحو دراسة مجتمعات كانت تعتبر قديما كانها مختصة بالمعرفة التاريخية. إنها تطورات أدت إلى ابطال أغلبية مبادئ التحديد المتوارثة من الماضي. أو لا، إذا لم تعد الدول - الأمم الأوروبية هي التاريخ كله، ولا البشر الأغراب الأنتروبولوجيا كلها، فذلك لأن كلا العلمين قد عدلا عن تأسيس كامل اهتماماتهما ووسائلهما على تصنيف وحيد الخط للمجتمعات. إن عمليات المقابلة بين مجتمعات بدولة وبدون دولة، بكتابة أو بتقليد شفهي، وتلك التي ترتكز على نظام تاريخاني (ك. ليفي وبدون دولة، بكتابة أو بتقليد شفهي، وتلك الاجتماعي (ل. دومون) تملك وظيفة وثائقية بالجوهر وليس نمطية بالمطلق بعد ذلك، وكما أن التاريخ اليوم لم يعد يكرس نفسه الرجالات العظام فقط وللأحداث الكبرى بل يفضل دراسة "الأشكال الواسعة للحياة المراعية (ف. برودال)، كذلك دخل الفرد والحدث في ورشة الأنتروبولوجيا التي، دون الجماعية (ف. برودال)، كذلك دخل الفرد والحدث في ورشة الأنتروبولوجيا التي، دون

أن تقلع عن دراسة البنى المحلية والمنطق الخاص، تهتم من الأن وصاعدا بالانتقال التاريخي من "الممكن إلى الواقع" (إ.تيراي)، لا سيما في ذلك المجال المتحفظ من التاريخ، الذي هو الشأن السياسي. أخيرا، وبينما مر تجديد التاريخ برفض تفكير سلالي دقيق، طورت الأنتروبولوجيا، من جهتها، تأملا كاملا بالتاريخ والتاريخية: ما يحل بالبنى تحت تأثير الزمن. بشكل عام أكثر، أصبح التعارض المكرس بين البنية والحدث، والحالة والفعل يعتبر فيما بعد منتميا للأعراف الثقافية أكثر مما هو إطار للفكر (ساهلنز، 1983).

هناك اعتبار أخر أيضا للتناقض بين الطابع الكتابي والشفهي لمصادر المعلومات. يبدو أن المظاهر المنهجية لم تعد تهم فيما بعد بقدر ما يهم توجيه المنظار، إذا فضل الستاريخ الوثائيق المكتوبة والأنتروبولوجيا المواد الشفهية والنظرية، فلأن الأول يستمر في توجيه أبحاثه نحو ظواهر الحياة الاجتماعية الصادرة عن وعي كامل، أو لينقل الأشد وضوحا، بينما توجه الثانية أبحاثها نحو أساساتها الملشعورية (ليفي - ستروس، 1958). في الوقت عينه الذي شكك فيه بالأخص الفيلسوف الفرنسي ج. ديريدا بوجود انقطاع جذري بين المجتمعات بكتابة والمجتمعات بدون كتابة، ومن هنا بالذات، بالقيمة المؤسسة معرفيا لاختلاف الوثائق والمستندات (غودي) بدأت الإنتروبولوجيا تتساعل، لا سيما في الولايات المتحدة، عن ظروف إنتاج النص الإثنو غرافي: أو لا تثقل ظروف وحالات الكتابة على البحث الإنتوغرافي، كما على الرواية التاريخية أيضا؟

لا شك أن الاختلاف بين الأنتروبولوجيا والتاريخ يستمر بوضوح أكبر في ميدان مشروع المعرفة، ولا شك أن الأنتروبولوجيا قد أعرضت بشكل عام عن لادعاء بأنها علم على مثال علوم الطبيعة. إن رفض المثال الوضعي كما عبر عنه في بريطانيا العظمى إ.إ.ايفانــز - بريتشارد (1962) قاد هذا الأخير إلى اعتبار الانتروبولوجيا "غير منفصلة" عسن الــتاريخ. هكذا التقت الانتروبولوجيا الاجتماعية الإنكليزية، المؤتمنة منذ زمن على الــتراث الطبيعي، بهذه النقطة مع الانتروبولوجيا الثقافية الأميركية المصانة، بفضل ف، بواس، من الأوهام العلموية.

مع ذلك، تستمر الأنتروبولوجيا والتاريخ بالتعارض من جهة طبيعة معرفتهما، إذا كان التاريخ - القضية، المسمى أيضا في فرنسا التاريخ المفهومي، قد أخذ مكان التاريخ السرد أو الوقائعي، فإنه لم يقطع مع أعراف النوع التي تمنعه من أن يكون مقارنا، وبالتالي تعميميا (فاين، 1971)، ولا مع تصور لمواضيعه يسمح له بإدراك الطبيعة الإشكالية للظواهر التي يدرسها (أوجيه، 1979)، هناك أنتروبولوجيا للديانة، ولكن تاريخ للديانات. لا شك أن المفاهيم التي يستعملها الإثنان تملك البنية المنطقية ذاتها (إ.جلنر) لكن ليس البعد المنهجي ذاته. في الواقع، لم تعدل الأنتروبولوجيا عن الطموح الذي كان دوركهايم يخص به علم الشأن الاجتماعي: أن تكون مقارنة وتعميمية. ومهما اختلفت النظريات الأنتروبولوجية في مضمونها وامتدادها، فهي تنتمي جميعا إلى تراث إشكالي يولي الاهتمام لتنوع المجتمعات والثقافات؛ وتعزى كلها إلى مشروع معرفة عتيدة بوحدة الجنس البشري.

ج. لنكلود

AUGE M., 1979, Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie, Paris, Hachette.- DUCHET M.,1971, Anthropologie et histoire au siècle des Lumières, Paris, Maspero.- DURKHEIM E., 1895, Les règles de la

méthode sociologique, Paris, Alcan; 1912, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Alcan.- EVANS- PRITCHARD E.E.,1962 (1961). Anthropology and History, Manchester, Manchester University Press.- FURET F.,1982, L'atelier de l'histoire, Paris, Flammarion.- GODELIER M., 1977 (1973), Horizon, trajets marxistes en anthropologie, Paris, Maspero.- LEVI-STRAUSS C.,1958, Anthropologie structurale, Paris, Plon. - MALINOWSKI B. 1944, A Scientific Theory of Culture and Other Essays, Chapel Hill, The University of North Carolina Press (trad.fr. Une théorie sicentifique de la culture, Paris, Maspero, 1968). - RADCLIFFE- BROWN A.R., 1952, Structure and Function in Primitive Society, Londres, Cohen et West (trad.fr. Structure et function dans la société primitive, Paris, Editions de Minuit, 1968). - SAHLINS M.,Other Times, Other Customs: The Anthropology of History", Distinguished Lecture (1982), American Anthropologist, LXXXV, 3: 517- 544.-VEYNE P.,1971, Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie, Paris, Editions du Seuil.

# 2- التاريخ الإثني

لقد أدخل عبارة "التاريخ الإثنى" أنتروبولوجيو ميدان شمال أميركا الهندي الذين كانوا يعملون على إعادة تشكيل ماضى المجتمعات التي يدرسونها. إن التاريخ الإثنى هو في الأصل تاريخ المجتمعات المدعوة "بلا تاريخ": ولقد أصبح أيضا تاريخ المجتمعات "بدون كتابة" التي لم يحفظ تاريخها إلا بتراث شفهي، أو ببساطة أكثر تاريخ المجتمعات التسى درسها الإثنولوجيون الذي قاموا بذلك انطلاقا من البحث الميداني. يتفق اليوم على اعتبار أن لا وجود لمجتمعات بدون تاريخ؛ أما بخصوص غياب الكتابة، فمن الواضح أنه لا يملك أيـة قـيمة مطلقة. يمكن اقتراح تعريف للتاريخ الإثنى أقل غموضا بكثير من الستعريفات السابقة: إنه تاريخ المجتمعات التي لا ترتبط بميدان بحث التاريخ الغربي، أو التسى لم تبدأ الارتباط به إلا آبتداء من اللحظة التي أخذ التوسع الأوروبي يعنيها اقتصاديا وسياسيا .غير أن هذا التعريف يبقى مبهما لسببين. من جهة، إذَّا كان التاريخ الإثنى يدرج في ميدانه المجتمعات الأميركية الوسطى التي تعتمد الكتابة التصويرية، فإنه لا يفعل الشيء ذاته بالنسبة إلى الحضارات الأسيوية الكبرى ذات الكتابة؛ بشكل أكثر تعميما: فيما تعتبر أوروبا وأسيا كمنتميتين إلى العالم "المتاريخي" الوحيد، تشكل أفريقيا وأميركما وأوقيانيا القارات التي يتعايش فيها التاريخ، ضمن ما يشكل المكون الثقافي "الغربي"، مع التاريخ الإثنى الذي يعالج مسائل المجتمعات الأصلية. ومن جهة أخرى، أيا كمان أمر التقسيم الجغرافي السابق، فليس هناك أي مجتمع مرتبط بالتاريخ في المعنى الكلاسيكي للعبارة لا يستطيع أن يكون مادة للبحث التاريخي الإثنى الذي يتعلق بشكل خاص بتاريخ مختلف أنواع الفنات والتجمعات المؤلفة للمجتمع: الأقليات، الكيانات الإقليمية، الجماعات المحلية، العائلات، الأفراد. منذ عهد قريب، حصلت عبارة "التاريخ الإثنى" على اصطلاح جديد دقسيق يمكن تعميمه على در اسة كل المجتمعات، مع بعض التحفظات المنهجية، ومع متغيرات ناتجة عن استعمال المسند "إثني" في مصطلحات مثل "العلم الإثني". يشمل الستاريخ الإثنى مجمل الإجراءات التي تربط الحاضر بالماضي داخل مجتمع أو جماعة، في منطقها وبالاستناد إلى قيمها ورهاناتها الخاصة؛ ويصبح التاريخ الاثنى تاريخا من نسوع خاص يشكله المجتمع أو الجماعة بهدف استخدامهم له، لكون التاريخية تظهر من خــــلال اهتمام، متقاسم عالمياً، لامتلاك تاريخ (روز الدو، 1980)، بمعزل عن كل انشغال بالموضوعية في إثبات الوقائع واصطفائها. لقد تمت دراسة "المخزون" الشفهي بصفته الوثيقة الأساسية للتاريخ الإثني بالمعنى الأول للعبارة، من وجهة نظر نقد النص. عام 1961، في الوقت الذي بدأ فيه عدد كبير من الأنتروبولوجييسن المستفرقين يتدربون على البحث التاريخي الميداني الذي تقوم مرحلته الأولسي على جمع التقاليد الشفهية، نشر المؤرّخ البلجيكي ج. فانسينا من التراث الشفهي، مبحث في المنهج التاريخي، الذي احتل على الفور وضعية المرجع الضروري في المادة، ان كسل تقليد شيفيي يشكل موضوع "إنتاج" و"إرسال" و"إعادة إنتاج" و" تتاقل"، وهي عمليات تخضع لظروف وسياقات التعبير الذي يسمح إيضاحه بإظهار خصائص، متغيرة، لمضمون "النص" الشفهي وشكله. فالتقليد الشفهي هو شهادة، مباشرة أو غير مباشرة، إنه يقيم دائما، من هذا المنطلق، العلاقات الأكثر تتوعا مع الحقيقة المزعومة للماضي الذي يستحضره، من حيث أنه "ذاكرة" بالتحديد.

لسيس هناك تاريخ بنون تاريخ زمني: إذا كانت مادة التاريخ الإثني قد انسكبت بصعوبة في مادة التاريخ العام، فلأنه قد أضيف إلى الوضع "اليامشي" للمجتمعات المعنية (بالنسبة إلى الغرب) موضوع أساسي يتمثل في عدم امتلاكه أطر تعاقب زمني تاريخية عنها محددة في منطق صورة تعاقبه الزمني الخاص. إن المشاكل التي يطرحها تشكيل التسلسل الزمني الذي لا يمكن فصله عن دراسة التصورات المختصة بالزمنية واحتساب المناسبات الدينسية، كانت في صلب انشغالات المؤرخين الإثنيين (هينيج، 1974)، الذين يبدون قليلي الخبرة بهذا الخصوص عندما يعملون على مجتمع "بدون دولة" أكثر مما يبدو لدي دراستهم تشكيلا من نموذج الدولة، إذ أن اعتماد مبدأ الانطلاق من سلالة حاكمة ينتج بالضرورة نسبا مرجعيا، وبالتاتي إمكانية رسم مسبق لتسلسل زمني معين.

لطالما عاش التاريخ الإثنى بشكل مضمر على فكرة أنه يعالج مسائل مجتمعات مُعْلَقَــة، سَــواء أكان في صَدَّد معالْجة وثائق شَفينِة أو إعداد جداول زَّمنية. لقد تبدد هذا الوهسم السيوم، لا سسيمًا وقد احشيت تأثيرات سيطرة الغرب على المجتمعات التي قام بالمستعمارها وتنصميرها. فنادرا ما يكون النقليد الشفهي المادة الوحيدة للتاريخ، وإن أحد أبسرز المشساكل التي يطرحها استخدامه هو ربط مضمونه بمحتوى المصادر التاريخية الأخسرى: في مناطق العالم حيث يعمل الأنتزوبولوجيون تقلينيا، تقوم الأن حركة وإسعة تعمسل علمي تحلسيل النقائيد الشفيية والوثائق المكتوبة (روايات رخالة، حكايات الأطباء والمعالجين، المبشرين، رجل الإدارة، ونصوص مطية) ووقائع النتقيبات الأثرية، ووقائع لغويسة وغيرها. في حالة التشكيلات النولية الكبرى البندية الأميركية( دول أزتيك وإلكا بسالأخص)، التي ضمت إلى الإمبراطورية الإسبانية منذ القرن السانس عشر، هناك اليوم الكشير من الوثائق المكتوبة عن حقبة أربعة عصور: 1) نصوص محلية لفترة ما قبل الاستعمار (مخطوطات هناية أميركية قديمة) أو للحقبة الاستعمارية؛ 2) تأريخات إسبانية؛ 3) المحفوظات الإدارية الاستعمارية وما بعد الاستعمارية. من الجدير بالذكر أن وثائق شَسَعَبُ نَسَاهُواللُّ فَسَى الْمُكْسَيْكُ الْبَالْغَةَ الْغَرَارَةَ قَدْ بَقَيْتُ مَجْهُولَةً لَفَتْرَةً طُولِلَّةً: لَقَدْ بُوشُل بدراستها بشكل جزئي جدا فقط منذ أواسط الثمانينات. إن دراسة المحفوظات (إحصاءات، دعاوى، أبدأت ميدانية، سجلات قيد، كتب رعوية، إلخ) التي ابتدأت في أواسط السبعينات فسي عالم الأنشيز، لم تجند فقط منهجية التاريخ، بل أيضًا مُوضوعاته، لا سيما نظرا إلى تَغَمَّرُ صَعِبْ التَحْلِلْ: إنّ المعلومات المعالجة تَرتبَط بسياقات اجتماعية - تاريخية إقليمية أو محلية، بحيث يمكن أن يرتبط التاريخ مباشرة بنتائج الأبحاث الميدانية الإثنوغرافية.

نصل أخيرا إلى توسيع مفارق بالظاهر للتعريف الأساسي بالتاريخ الإثني: فعوض أن يكون تاريخ الإثنولوجيين، يمكن أن يكون ذلك الذي يمزج على أفضل وجه نقنيات المؤرخين والإثنولوجيين. قد يختلط بذلك التاريخ الإثني مع التاريخ التراجعي بمعناه لدى مارك بلوش، وهو نوع من تاريخ معكوس، بحيث أن ما يبقى من الماضي خالدا في الحاضر يستخدم في إعادة بناء مسيرة لصيرورة، مع خللها، وفراغاتها، وحشوها، ومدى الإبداع فيها. إن تواجه الشفهي والكتابي وليس خاصا بالمجتمعات المستعمرة قديما: فكل طائفة، وكل فرد، يملكون ذاكرة تنقل خطيا وشفهيا، بنفاعل دائم بين هاتين الوسيلتين. إن أعمالا عديدة جدا عن المجتمعات الغربية (عن المحاربين الكالفينيين، جوتار، 1977؛ عن الذاكرة اليهودية مثلا: فالنسي وواشتيل، 1986؛ عن ذاكرة النساء، والعمال، البخر) قد أعطت أبعادا جديدة للمشافهة والوثائق المختصة بالسير الذاتية، وقد بينت أن التاريخ والتاريخ الإثني غير متعارضين في الواقع، لكون كل منهما يتكامل مع الأخر.

### م. ایزار ون. واشتیل

BOURGUET M.N., VALENSI L. et WACHTEL N. (éd.), 1986, History and Anthropology, 2 (2), numéro spécial: Between memory and history.- CURTIN P. (ed.), 1968, Africa remembered. Narratives by West Africans from the era of the slave trade, Madison, Milwaukee- Londres, Oxford University Press.- GRUZINSKI S.,1988, La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe- XVIIIe siècle, Paris, Gallimard.- HENIGE D.P., 1974, The chronology of oral tradition. Quest for a chimera, Oxford, Clarendon Press.- JOUTARD Ph., 1977, La légende des Camisards. Une sensibilité au passé, Paris, Gallimard. - MAUNY R., THOMAS L.-V. et VANSINA J. (éd.), 1964, L'historien en Afrique tropicale / The historian in Tropical Africa, Londres-Ibadan- Accra, Oxford University Press.- McCall D.F., 1964, Africa in time perspective. A discussion of the historical reconstruction from unwritten sources, Boston, Boston University Press et Legon, Ghana University Press.- ROSALDO R., 1980, llongot headhunting. A study in society and history, Stanford, Stanford, University Press.- VALENSI L. et WACHTEL N., 1986, Mémoires juives, Paris, Gallimard/ Julliard.- VANSINA J., 1961, De la tradition orale. Essai de méthode historique, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale / Koninklijl Museum voor Midden- Afrika.- WACHTEL N., 1971, La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête coloniale, 1530-1570, paris, Gallimard.

# 3- الأنتروبولوجيا التاريخية

رغم أن هذا العنوان- اليافطة يبدأ بلفظة "أنتروبولوجيا"، فهو يضم، بمفارقة (بعدد مستزايد منذ الستينات) المؤرخين أكثر من الإثنولوجيين. كان التاريخ يميل منذ زمن إلى اقتسباس المواضيع والمناهج عن سائر العلوم الأخرى، لا سيما عندما كانت هذه الأخيرة تظهر وكأنها تهدد إدّعاءه بإعطاء تعليل شامل للمجتمعات: هكذا ستعرف الأنتروبولوجيا، نظرا إلى نجاحاتها الحديثة العهد، المصير الذي قد حفظه قبلا المؤرخون للاقتصاد وعلم النفس وعلم الاجتماع. لكن "الأنتروبولوجيا التاريخية" هي أيضا حصيلة تقارب متبادل بين العلمين: لقد أدرك الأنتروبولوجيون بشكل أفضل تدريجيا البعد التاريخي للمجتمعات التي يدرسونها.

تحضر المؤرخون، لا سيما في فرنسا حول مجلة حوليات، لهذا التقارب عبر تاريخ "العقليات" وأهميته لبنى الحاضر اليومي والتطورات البطيئة " للفترة الطويلة". لكن الأنتروبولوجيا ليسبت فقط امتداد تاريخ "العقليات" تحت اسم آخر: إنها ترمي كذلك إلى تصبور أدق لمواضيعها تقدم عنه الأنتروبولوجيا الاجتماعية مثالا للمؤرخين. وكذلك تعلم المؤرخون من الأنتروبولوجيا التفكير بالتزامن، وتحليل البنى، دون العدول عن التساؤل حبول الستحولات التعاقبية وحول خصوصية المجتمعات المعقدة. لقد اكتشف المؤرخون أخير ا فضائل "الميدان": سمح لهم "التاريخ المصغر" بتجاوز حالة خاصة، مثلا مونتايو، قرية ذات لهجة جنوبية (فرنسا)، إلى تعميم قضية ما. هكذا غير المؤرخ طريقة بعض من مواضيعه التقليدية أو اتخذ لنفسه مواضيع الدراسة المألوفة أكثر لدى الإنتروبولوجي. إن ما قسد أتسى بسه التاريخ يظهر بشكل خاص في مجال تاريخ العائلة والقرابة، وتقنيات ورمزية الجسد، والميثولوجيا والبنية الفولكاورية، وتصورات السلطة.

### ج.ك.شميت

BLOCH M., (1939), 1968, La société féodale, Paris, Albin Michel, 2 vol. - BRAUDEL F., 1979, Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle, pparis, Armand Colin, 3 vol.- BURGUIERE A., 1978, "L'anthropologie historique", in J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel (eds.), La nouvelle histoire, Paris, Retz; 1986, "Anthropologie historique", in A. Burguière (ed.), Dictionnaire des sciences historiques. Paris, PUF.- Famille et parenté dans l'Occident médiéval, 1977, Actes du colloque de Paris (6 - 8 juin 1974), Rome, Ecole française de Rome. - GINZBURG C., 1966, I Benandanti, Turin, Einaudi (trad.fr. Les Batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul. XVI-XVIIe siècle, Lagrasse, Verdier, 1980). - LE GOFF J., 1981, La naissance du purgatoire, Paris, Gallimard. -LE ROY LADURIE E. ,1975, Montaillou, village occitan de 1294 à 1324, paris, Gallimard. - TOUBERT P., 1973, Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du le siècle à la fin du XIIe siècle, Rome, Ecole française de Rome, 2 vol. - VERNANT J. -P., 1974, Mythe et société en Grèce ancienne, Paris , Maspero . - VIDAL - NAQUET P., 1981, Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec, Paris, Maspero.

# Interprétative (anthropologie)

تاویلیة (انتروبولوجیا)

تشكل أعمال ماكس ويبر المصدر الفكري لمفهوم علم اجتماع تأويلي من المستحسن تسميته "التفهمي" بالاستناد إلى مفهوم "التفهم" الذي تصوره و ديلتي. لقد عمد ويبر في الواقع إلى إعادة نظر معرفية مهمة في التقليد الألماني الخاص بعلوم الفكر في القسرن التاسع عشر، وهي انطلقت، متأثرة بتفسير ديلتي للنصوص القديمة، من التمييز بيب "التعليل" الدي هو سائد في العلوم الطبيعية، والذي يعمل على تحديد الظروف بيب التعليل" الموضوعية لظاهرة ما عبر التفكيك والاستقراء، وبين "الفهم" الذي هو الأداة الأولى للبحث في العلوم الإنسانية التي ينجح من خلالها الفكر العارف في التماهي مع الدلالات القصدية، التي هي جوهرية في النشاط التاريخي والمادي لموضوع اجتماعي. يتفق ويبر

مع ه.....ريكرت على أن هذا التمييز الذي أقامه ك. جاسبرز منهجيا فيما بعد ليس أبدا وحدة غير قابلة للتجزيء: يجب فهم ما علينا تعليله بغية تعليله لاحقا. إذا أمكننا اعتبار ويبر كمنظر "الفهم" فمي العلوم الاجتماعية، فيجب اتخاذ كلمة الفهم هذه بمعنى "فهم تعليلي": معرفة عالم الاجتماع أو الأنتروبولوجيا بدوافع وأهداف عامل أو عمل اجتماعي.

لقد ترجم ت. بارسونز، الأستاذ في جامعة هارفارد، أعمال ويبر في الولايات المتحدة بالمعنى الحرفي والرمزي، محتفظا لنفسه بدراسة "المجتمع" وموكلا إلى فريق من تلاميذه، بالأخص ر. بيلاه وك. غيرتز، مهمة تحليل "الثقافة" حسب منظار ويبر، أي الاستعانة بالفهم من أجل إعادة تشكيل الخيارات الإنسانية التي يبنى من خلالها عالم من القيم، أعدت الأبحسات الأولى لبيلاه عن اليابان (1957) تحليل ويبر للأشكال الثقافية باعتبارها شروطا ضرورية لانتشار الرأسمالية. في الوقت نفسه، تمحورت أبحاث غيرتز على العلاقات بين الاقتصاد والمجتمع، فيما بعد، ضمن إطار جامعة شيكاغو حيث كان ينتشر حقل هام من الأبحاث والتأملات الانتروبولوجية حول المعنى والرمز، دأب غيرتز مؤلفون مثل ف. و.تورنر (1977)، م.سبيرو (1983) أو م.ساهلنز (1985) – بل بعبارات الأسلوبية" كعملية فعالة لبناء المعنى، مقللا مما قد أتى به ويبر ومجددا من منظار كانطي مجدد. تـ نطلق مهمـة الأنتروبولوجـي من فكرة أن السكان الأصليين ينتجون تأويلات التجربـتهم الخاصة، إلا أنها لا تكمن فقط في فهم الطريقة التي يشكلون بها حيواتهم (دائما بالجمع عند غيرتز) بل في الطريقة التي يطرحون بها إشكالية هذا التشكيل.

خــلال السـبعينات والثمانينات انتشرت في حقل الأنتروبولوجيا الأميركية سلسلة هامــة مــن الطرائق التي يمكن وصفها بالتأويلية والتي أعادت، مع بعض الحدة، مسألة وضعية موضوع المعرفة، وسهولة إدراكه الجوهرية وأشكال وأنماط فهمه. لقد أضافت مؤلفات مـن طلقة مـن العمل الميداني (رابينو، 1977)، والكتابة الإنتوغرافية، والسياسة والاختلاف الثقافي (كليفورد وماركوس، 1987) بعدا تأمليا إلى تعقيد الحقل وتنوعه. يمكن أن تســجل الأبحــاث التي قادها د. باركن في بريطانيا العظمى عن مسألة الشر والجنس والأخلاق، وكذلك الأبحاث التي أنجزها ج. فافريه - سادا في فرنسا عن الشعوذة (1977) أو حتى تلك التي قدمتها مجلة دراسات ريفية عن العنف أو النص الإنتوغرافــي والحداثة (1985، 1986)، في تيار الأنتروبولوجيا التأويلية، بالرغم من أن الصبغة والإشكالية تبقيان أميركيتين.

ب.ر ابينو

BELLAH R., 1957, Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan, Glencoe, the Free Press. – CLIFFORD J. et MARCUS G. (eds), 1987, Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, Berkeley, University of California Press.- Etudes rurales, 1984, La violence, 95-96; 1985, Le texte ethnographique, 97-98.- FAVRET-SAADA J.,1977, Les mots, la mort, les sorts, Paris, Gallimard.-GEERTZ C., 1961, The Religion of Java, New York, The Free Press; 1963, Agricultural Involution: The Process of Agricultural Change in Indonesia, Berkeley, University of California Press; 1965, The Social History of an Indonesian Town, Chicago, The University of Chicago Press; 1973, The

Interpretation of Culture, New York, Basic Books (partiellement trad. en français, Bali: Interprétation d'une culture, Paris, Gallimard, 1983).- RABINOW P., 1977, Reflections on Fieldwork in Morocco, Berkeley, University of California Press (trad.fr. Un ethnologue au Maroc, Paris, Hachette, 1988).- RABINOW P. et SULLIVAN W. (eds), 1988, Interpretive Social Science. A Second Look, Berkeley, University of California Press.- SAHLINS M., 1985, Islands of History, Chicago, The University of Chicago Press (trad.fr. Des iles dans l'histoire, Paris, Gallimard Le Seuil, 1989).- SPIRO M., 1983, Oedipus in the Trobriands, Chicago, The University of Chicago Press.- TURNER V.W., 1977, The Ritual Process: Structure and Anti-Structure, Ithaca, Cornell University Press.

#### **TYLOR Edward Burnett**

تايلور، إدوارد بورنت

أسس الإنكليزي إدوارد بورنت تايلور مع الأميركي ل.هـ. مورغان علم الأنتروبولوجييا التسي أخذت منه اسمها ("التايلورية") محافظة عليه في العالم الأنكلوسكسوني، فهو أول من تبوأ كرسي تدريس الأنتروبولوجيا في بريطانيا العظمى (1876) وأول من وضع مبحثا عن الأنتروبولوجيا العامة (1871).

ولد تايلور عام 1832 في عائلة ميسورة من طائفة الكويكرز في كامبرويل قرب لمندن حيث كان والده يدير مسبكة. كان صغير السن عندما عمل باكرا جدا في مصنع العائلة إذ كان دخول الجامعة محصورا في أعضاء كنيسة إنكلترا. في الثالثة والعشرين مسن عمره أمضى فترة نقاهة في منطقة الكاريبي حيث التقى، في كوبا، بهنري كريستين وهـو إثنوغرافـي هاو من نفس طائفته، فترافقا في رحلة إلى المكسيك دامت ستة أشهر جمع منها تايلور مادة رواية عن تلك الرحلة: أناهواك (1861). بعد عودته إلى إنكلترا عام 1856 تزوج من أنا فوكس التي كانت شديدة الإعجاب بمحاضراته الجامعية. احترف المهنة وباشر في تحصيل كلية المعرفة الإثنوغرافية في زمانه (استندت أبحاثه المقارنة عن الزواج على تحليل معلومات تخص 350 مجتمع).

عام 1865 نشر تايلور كتاب أبحاث في التاريخ القديم للجنس البشري الذي تضمن تحليلا للروابط بين الحركة والكلمة ارتكز على نتائج أبحاث ميدانية عن تحرك الصم، نشر عام 1881 الثقافة البدائية الذي أعطى الانتروبولوجيا مكانة علم مستقل (بعد سنة أعوام نشر مورغان المجتمع القديم). كذلك تضمنت أعماله أنتروبولوجيا (1881) ومقالات أشهر ها "في منهج البحث عن تطور المؤسسات، المطبق على قوانين الزواج والنسب" (1889). بعد أن عمل في متحف بيت ريفرز (لندن)، درس في أوكسفورد حيث أنشئ كرسبي تعليم لأجلمه لم يشغله غيره لفترة طويلة. عين رئيسا للجمعية الانتروبولوجية (الجمعية الانتروبولوجية الملكية لاحقا) عام 1891، ونال لقبا فخريا عام 1912. توفي في ويلينغتون، في سومرسيت عام 1917، وهو في قمة الشهرة والمجد.

اندرجت أعمال تايلور في تيار النشوئية الاجتماعية، فبينما اهتم هـ.سبنسر، مثل مورغان، بتطور أنماط التنظيم الاجتماعي مبيّنا أن هذا الأخير يتصف بتوالد أشكال اجتماعية متزايدة التعقيد، اعتمد تايلور موقفا أخر، فاهتم أولا باكتشاف ما هي الثقافة معدا

تخط يطا نشونيا يصور الجزء الأكبر من تطور الفكر البشري، ليس عبر بناء تراتبية الألية الانستاجاته، بل عسبر توضيح تعاقب للتشكيلات الإدراكية. وأمن تايلور بوحدانية الألية العقلية للإنسان، فميز وصئف أكثر مما رتب، وإن كانت إلياذته عن المعتقدات التي تجلت في الانتقال من الأرواحية إلى تعدد الأديان ومن تعدد الأديان إلى التوحيد، لا تخلو من نشوء منظم في ثلاث مراحل ولا من تأثير غربي مسيحي واضح.

اشتهر تايلور بتعريفه للثقافة كمجمل معقد يضم المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعادات وسائر الإنتاجات وطرائق العيش التي تنبثق من الإنسان الموجود في المجتمع" (1871). وقد "ابتدع" الأرواحية، وهي تصور ديني يعتبر أن الإنسان غارق في طبيعة "تحييها" قوى أو كائنات خارقة يجب أن يوفق بينها البشر عبر ممارسات خاصة. الهمتم تايلور، مسئل هسرج س ماين، بوقائع الزواج والنسب. ووضع مع مور غان أصل التحليل المقارن في الأنتروبولوجيا التي أراد أن ترتكز على معالجة إحصائية للمعطيات المطلوبة. لا يمكن أن تتم دراسة الثقافة دون المقارنة في ما بينها، لكنها تستلزم أيضا تجهيز منهج "لإعادة تشكيل" الهياكل الثقافية الغائبة، بناءً على قائمة "بقايا" قادرة على تمثيل شكلها الأساسي.

م. ایزار وج. جامین

1861, Anahuac or Mexico and the Mexicans, ancient and modern, Londres, Longmans. 1865, Researches into the early history of manking and the development of civilization, Londres, Murray. 1871, Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom, 2 vol., Londres, H. Murray (trad.fr. La civilisation primitive, Paris, Reinwald, 1876-1878, 2 vol.). 1881, Anthropology. An introduction to the study of Man and civilization, Londres, MacMillan.

MARETT R.R., 1936, Tylor, New York, Wiley.

تايوان Taiwan

تسرجع بدايسات البحث الإثنولوجي في تايوان إلى نهاية القرن التاسع عشر، عندما كانت الجزيرة خاضعة للإمبراطورية اليابانية (1895-1945). قدمت هيئة الأنتروبولوجيا في طوكيو، ولاحقا "الوكالة الخاصة للبحث الميداني عن العوائد القديمة"، التابعة لمكتب الحساكم العام، لسلطة الاستعمار المعطيات الضرورية لمعرفة رعاياها الجدد، الصينيين وسكان الجزر الأوسترالية الأصليين، لكنهما خلفتا للأجيال الأتية جملة معلومات جمعت بطسريقة منهجية وقادرة على أن تعطى عمقا تاريخيا للأبحاث الحالية. كان إنشاء "مركز البحث عن التقاليد والأعراق" عام 1928 في جامعة تايبيه الملكية بمثابة تشريع أكاديمي لهذا العلم.

مسع وصسول الثولوجيين قدموا من القارة عام 1949، تحول المركز إلى "قسم علم الأنسار والأنتروبولوجسيا" فسي جامعة تايوان الوطنية. ثم تأسس "معهد الإثنولوجيا" في الأكاديمية الصينية عام 1955 ليقدم وضوح الرؤية لميدان البحث الأنتروبولوجي.

كانت الأبحاث الصينية عن تايوان متأثرة بادئ الأمر بمنهج إثنوغرافي اللَّخر" الأصلى. شكل ذوو الأصول الأوسترالية عام 1997 حوالي 2% من عدد السكان الإجمالي (21 مليون) أي ما يقارب 400000 نسمة موز عين على اثنتي عشرة فئة لغوية - إثنية غير معروفة سابقاً. يؤلف شعب الهان من جهته 14% من "القاربين" الذين تبعوا تشان كاي تشك و 84% من "التابو انبين الأصلبين" (70% من الهوكلو و 14% من الهاكا) الذين يتحدرون من المستعمرين الأتين بكثافة منذ القرن السابع عشر. لم يتناول الإثنولوجيون الصينيون مجتمع ذويهم إلا في نهاية الستينات، متأثرين كثيرا بالإثنولوجيين الأميركيين الذين كانوا يعتبرون تايوان كميدان بديل للصين التي كان يحظر البحث الميداني فيها أنذاك. فرض هذا التوجه نفسه في 1972- 1973 طارحاً مشروعاً متعدد التوجهات يهدف إلى دراسة عدة طوائف ريفية وسط الجزيرة ووديان شوشوي وتاتو. ثم تزايدت مواضيع الأبحاث وتنوعت بالتالسي الطرائق المنهجية والمنظرية نتيجة التغيرات السياسية والاجتماعـية النامة التي طرأت بعد إبطال القانون الحربي عام 1987، فطرحت المسائل المستعلقة بالهويسات، وكذلك النمو الاقتصادى. وبعد أن كانت در اسة السكان الأصليين منصبة على إعادة تشكيل المجتمع التقليدي، أصبحت فيما بعد تأخذ بعين الاعتبار التغير الاجتماعي، موسعة مجالها إلى سكان السهول التي تم تصيينها تدريجيا. بشكل عام، انفتحت الأبحاث على المقارنة مع باقى منطقة الجزر الأقيانية ومع جنوب شرق الصين. ف.أليو

DIAMOND N., 1969, K'Uun Shen: a Taiwan village, New York, Holt, Rinehart and Winston.- GALLIN B., 1966, Hoing Hoing, Taiwan: a Chinese village in change, Berkeley, University of California Press.- HARDELL S., 1982, Ploughshare village: culture and context in Taiwan, Seattle, University of Washington press.

تبادل Echange

بدأت فكرة التبادل تأخذ أهمية كبيرة بدءا من اللحظة التي أكد فيها عدد كاف من الدراسات الإنتوغرافية المهتمة بالحياة الاقتصادية للمجتمعات غير الغربية أن هذه الأخيرة لا تقدّم المعنى ذاته ولا الوظيفة ذاتها اللذين تقدّمهما المجتمعات الغربية عن التبادل. شكل العمل الإنتوغرافي ل.ب. مالينوفسكي (1922) عن جزر التروبرياند منعطفا كشف عن تواطو دقيق جدا بين الحياة الاقتصادية والسحر والممارسات الطقسية. بعده بقليل، حاول م.موس تقديم خلاصة عن الظواهر، مستندا إلى حد كبير على أعمال ف. بواس (1897) ومالينوفسكي (1922).

هكذا درجت العادة، بعد المقالة في الأعطية على تسمية كل عطية بين مجموعات أو أشخاص محكومة بالنزامات العطاء والنلقي، والإعادة، أي الشروط الثلاثة لـــ "الهبة". أثبــت موس أنّ رواج البضائع والخدمات والرموز والأشخاص لا يجري، في عدد كبير

من المجتمعات، حسب شكليّات الشراء والبيع، بل حسب تلك التي تحددها الالتزامات السلائة السابقة. وهناك ما هو أكثر، إذ ثبت أنّ المنتجات المتداولة في المجتمعات لا تكاد تكون منفصلة بتاتا عمن كانت بحوزته في البداية، وعن نقطة انطلاقها التي نتجه إلى العودة إليها بشكل أو بأخر، بعد مهلة طويلة تقريبا. لقد دعا موس ظواهر التداول التي تديرها الالتزامات المثلاثة "أنظمة العطايا الكلية"، وثلك التي تستلزم فيها عودة العطية مزايدة "أو منافسة" أو صراع اعتبار أو تأثير، "أنظمة العطايا التنافسية".

في الأنظمة الأولسية للقرابة، بحث ك. ليفي - ستروس في تداول النساء بين العشائر، بسيره على النهج الذي اختطه موس. هكذا استطاع ليفي ستروس أن يبين بان تحداول النساء بين المجموعات يتصف، في المجتمعات التي تحدد فيها فئة الزوج الذي ستقترن بسه الذات، بواحدة من البينات التالية: في حالة التبادل المقيد، يتم الاقتران مع القريبة بالتقاطع الثنائي الأطراف، ويربط تبادل النساء العشائر بالأزواج (بين مجموعات أوب، جود، السخ...). في التبادل المطلق، تجوز حالتان: أ: إذا تم الاقتران مع القريبة بالسقاطع الأمومي القرابسة، تعطي المجموعة ألم عمورة الترتيب غير متغير من جيل إلى جيل؛ ب: إذا تم الاقتران مع القريبة بالتقاطع الأبوي القرابة، ينقلب الاتجاه الذي بحسبه أجريت الدورة السابقة في كل جيل.

شكل م. ساهلنز (1965) تصنيف الأنماط التبادل رابطا بين درجة المبادلة المطلوبة ونوعية الروابط الاجتماعية الموجودة بين الشركاء (مسافة اجتماعية). إنّ مبدأ هذا التصنيف هو أن تداول العطايا يتعلق بشكل دقيق بالعلامات الاجتماعية: روابط القرابة أو الجوار بين الشركاء، مع اعتبار وضعياتهم الخصوصية (ساهلنز، المصدر المذكور). هكذا، مع المبادلة المطلقة، يكون التعاضد الأشد بين المجموعات أو الأشخاص المشمولين بالتبادل: ثمن نح أهمية ضئيلة للقيمة الكمية للأشياء المعطاة أو المتلقاة، كما تضع المهلة لعسودة الأعطية في الحسبان إمكانيات المعطى له، الذي تؤخذ حاجاته بعين الاعتبار من قبل المعطى (ساهلنز، المصدر المذكور). أمّا بخصوص المبادلة المتعادلة، فهي تشكل نقطـة تعاضـد متوسـطة: توجدُ بين الشركاء مسافة اجتماعية أكثر مما هي في الحالة السابقة، إذ يجب أن تُعتبر قيمة المنتجاتِ المتبادَلةِ كمعادلةٍ، وقد تميل علاقة التبادل إلى الانحال إذا لم تحصل عودة الأعطية في مهلة قصيرة. (ساهلنز، المصدر المذكور). وأخيرًا، في المبادلة السلبية، يحاول كل شريك أن يحصلَ على شيء ما من آخر دون أن يعطي في المقابل، من هنا المساومة الدائمة والمعاملات المنفعية المحضة: هنا تكون المسافة الاجتماعية بين الشركاء المسافة الأكبر، والمصالحُ متعارضة، وفي النهاية يتحول التبادل إلى دفعة لدفعة (ساهلنز ،المصدر المذكور). إن تصنيفا كهذا، مصحوبا بعدد كبير من الأمثلة الاثنوغرافية، لديه حسنة الإشارة إلى أنّ طول المهلة المعطاة لإعادة الأعطية، وكذلك الأهمية الصغرى أو الكيرى المعطاة للمعادلة الكميّة بين المنتجات، هما مرتبطان بعلاقات القرابة والجوار.

أخربرا، بين ك.أ. غريغوري في عهد أقرب كيف يمكن مقارنة التكاثر والتداول والتبادل في المجتمعات المنظمة على أساس تجمعات اقتصادية (طبقات) وفي المجتمعات

المؤسسة على بنية القرابة. ولقد أثبتت هذه الخلاصة لأعمال ماركس وب. سرافا وموس وليفسي - ستروس الاختلافات الموجودة بين تبادل العطايا وتبادل السلع، وبين درجة أو قسيمة المنتجات، وبين عملية الدين المبنية على زيادة الربح وتلك المبنية على زيادة عدد المديونين.

إذا أمكن القول أن التبادل التجاري يقيم علاقة كمية بين أشياء مبيعة يتم تداولها بين أفرقاء مستقلين عن بعضهم البعض، فإن تبادل العطايا يتصف بإقامة علاقة نوعية بين أفرقاء متعلقين ببعضهم البعض يتداولون فيما بينهم أشياء غير مبيعة (غريغوري، المصدر المذكور). فإذا كانت السلعتان أوب متبادلتين بين "أو" ب"، فإن ذلك يثبت بينهما معادلة كمية؛ زيادة على ذلك، ولكون هذه السلع مبيعة، فحالما ينتهي التعامل يستطيع "أن يتصررة بداء على هواه، مثلما يستطيع "ب" أن يعمل ما يريد بدا. على العكس، إذا كانت أوب عطايا غير مبيعة، يجب أن يعيد "ب" لد" أ" عرضيا إما أ. ذاتها وإما غرضا من الدرجة نفسها، وإن الأمر نفسه يتوجب لد" أ" من جهة "ب" (غريغوري، المحدر المذكور).

إذا كسان لكل سلعة قيمتها وثمنها، فإن لكل غرض من الأعطية درجته، مع كون هذه الأخيرة محددة بجملة من عوامل ليس لها علاقة كبيرة مع المنفعة الهامشية أو القيمة العمل: القِدم، الحجم، الزخرفة، الخ. وعلى العموم، إذا أعطى "أ" لس" ب" ب" بغرضا من درجة الغرض الذي أعطاه "ب" لس" أ"، يُعتبر هذا الأخير أرفع رتبة من "ب" (غريغوري، المصدر المذكور).

يفترض تبادل العطايا دائماً وجود نقة، ومهلة قبل تسليم الأعطية المقابلة. بما أن الأعطية هي غير مخصصة للبيع وبما أنها تحفظ دائما شيئا من طبيعة المعطي، يتوجب أن تعود على الأرجح إلى مالكها (موس، 1923–1924). وهكذا، فمقابل أ الذي تلقاه "ب" مسن " أ "، يجب أن يعيد "ب" على الأرجح أ أو غرضا موازيا ومن الدرجة نفسها. وليس على " ب " أن يفعل أكثر لكي يوفي دينه، إذ أن فكرة التسليف بفائدة ليست مطبقة هنا، على عكس ما يحصل في تداول السلع. إلا أن أنظمة عديدة للقروض الكلية، المسماة اليوم النظمة التبادلات الاحتفالية، تفترض أن يعيد الشريك العطية المزدادة بصور متفاوتة، لكن دون أن تعلىق قسيمة الزيادة هذه بالمهلة المعطاة للرد. إن أنظمة مثل الكولا الميلانيزية (مالينوفسكي 1922؛ لستش ولتش 1983)، والموكا وتي في مرتفعات بابوازي – غينيا (مالينوفسكي 1972؛ ميجيت 1974) وبوتلاتش الكواكيونل في أميركا الشمالية (بواس الجديدة (ستراثرن 1971؛ ميجيت 1974) وبوتلاتش الكواكيونل في أميركا الشمالية (بواس 1897)، أو أيضا التاوسا القبائلية في أفريقيا الشمالية (مونييه 1927) تفترض كلها التزاما بالإعادة مع زيادة، تحت طائل التعرض لفقدان الموقع أو التأثير أو الاعتبار.

إذا وضعنا جانبا أعمال بواس (1897) عن الكواكيونل، ور. مونييه (1927) عن التاوسا القبائلية، وج. فالكنبرغ (1962) عن النادجي كولو في أوستر اليا، وجدنا أن الدراسات الانتوغرافية الأكثر غزارة والأكثر تفصيلا عن أنظمة التبادلات الطقوسية تكاد تأتي جميعها من ميلانيزيا: فإلى الأعمال المذكورة سابقا عن أنظمة مثل الكولا والتي تأتي جميعها من ميلانيزيا: فإلى الأعمال المذكورة سابقا عن أنظمة مثل الكولا والتي والموكا، يجب إضافة تلك التي تخص جزر التروبرياند (وينر 1976) وأرخبيل السلمون (هوغبين، 1932- 1933، دو كوبيت، 1970). وأفضل الفهارس العامة عن ذلك موجودة في أعمال ساهلنز (1965) وغريغوري (1982).

أما بخصوص توجه الدراسات نحو المبادلات الطقوسية منذ عدة سنين، فيجدر ذكر نقطتين نعرضهما كخاتمة. أولا إن المجتمعات التي يمكن أن نشاهد فيها أنظمة كهذه لا تعرف التمايز الوضعي الخاص بمجتمعاتنا بين ذات وموضوع، شيء وشخص، الخ...؛ فيجب علينا، خلال دراستنا لها، أن نعتني باستخراج تصوراتها عن التبادل باكبر أمانة ممكنة، وهذا ما تفعله أعمال كمؤلفات موس (المصدر المذكور) وك. بارو ود. دوكوبيت وأ. إيتيانو ور. جاموس (1984) وإ. شويمر (1973) على سبيل المثال. من جهة أخرى، وهذا أمسر أساسي، إن كل محاولة تقصر التبادل على نظام أخذ ورد ظاهر أو مضمر يجسب أن تستبعد كليا : في بعض المجتمعات، أو في بعض دوائر مجتمع ما، يمكن أن يديسر التبادل، نظام كهذا، لكن هذه ليست الحالة العامة على الإطلاق. يجب دائما مراقبة التصورات والممارسات التي تمثل أمام الاثنوغرافي، إذ لا يمكن استنتاج شيء في هذا المجال. ومهما بدا الالتزام بالإعادة مهما في نظر بعض المقاربات النظرية، فهو ليس حاضرا على الدوام؛ وإذا اتفق أن كان حاضرا، فهو لا يفترض مطلقا وجوب إعادة نتاج من القيمة ذاتها أو من درجة معادلة.

#### ل.راسين

BARRAUD.C., DE COPPET D., ITEANU A. et JAMOUS, 1984, "Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges", in J.-C. Galey (éd.), Différences. Valeurs. Hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont, Paris, Editions de l'EHESS.- BOAS F. (1897), 1966, Kwakiutl Ethnography, Chicago, The University of Chicago Press.-DE COPPET D., 1970, "Cycles de meurtres et cycles funéraires: esquisse de deux structures d'échange", in J. Pouillon et P. Maranda (sous la direction de), Echanges et communications, La Haye - Paris, 2 vol., t. II. FALKENBERG J., 1962, Kin and Totem, Oslo, Oslo University Press. - GREGORY C. A., 1982, Gifts and Commodities, Londres, Academic Press. - HOGBIN H. I., 1932- 1933, "Polynesian Ceremonial Gift Exchanges", Oceania, III: 13-39.- LEACH J.W. et LEACH E.R. (eds), 1983, Kula: New Perspectives on Massim Exchange, Cambridge, Cambridge University Press. - LEVI-STRAUSS C., 1949, Les structures élémentaires de la parenté, Paris, PUF.-MALINOWSKI B. (1922), 1961, Argonauts of the Western Pacific, New York, E.P. Dutton (trad.fr. Les argonautes du Pacifique occidental, Paris, Gallimard, 1963). – MAUNIER R., 1927, "Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord", L'Année Sociologique, II: 12-97.- MAUSS M. (1923-1924), 1950, "Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in Sociologie et anthropologie, Paris, PUF. - MEGGITT M., 1974, "Pigs are our Heauts!: The Tee Exchange Cycle among the Mae Enga of New Guinea", Oceania, XLIV: 165- 203.- SAHLINS M., 1965, "On the Sociology of Primitive Exchange", in M. Banton (ed.), The Relevance of Models for Social Anthropology, Londres, Tavistock (trad.fr. in M. Sahlins, Age de Pierre, âge d'abondance, Paris, Gallimard, 1976). -SCHWIMMER E., 1973, Exchange in the Social Structure of the Orokaiva, Londres, Hurst.- STRATHERN A., 1969, "Finance and Production: Two Strategies in New Guinea High-lands Exchange Systems", Oceania, XL (1): 42- 67; 1971, The Rope of Moka, Cambridge, Cambridge University Press.- WEINER A., 1976, Women of Value, Men of Renown, Austin, University of Texas Press (trad.fr. La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux Hommes, Paris, Le Seuil, 1983).

تبعية Clientélisme

أنظر: زباتنية.

## تثاقف Acculturation

تدل كلمة "تثاقف" على الأواليات المعقدة للاحتكاك الثقافي التي تتعرض نتيجة لها مجمعات أو مجموعات اجتماعية إلى أن تتمثل أو أن يفرض عليها تمثل بعض أو كمية من الملامع القادمة من مجتمعات أخرى. وينتمي هذا المصطلح إلى قاموس المدرسة المسماة "ثقافوية" (خاصة هر سكوفيتز، 1958، 1967)، وبشكل أشمل إلى الفكر الإثنولوجي لستينيات القرن العشرين. ولقد استثار التثاقف، بمعناه الوارد هنا،عددا كبيرا من الأعمال، خاصمة في الولايات المتحدة (ر.لينتون، ج.م.فوستر، أ.ر.بيلز، ر.ردفيلد، س، تاكس، الـخ.) حيث تركز القسم الأكبر منها على القارة الأميركية بالتحديد (هنود السهول، هنود كندا، هنود الهضاب العليا في أميركا اللاتينية، أميركا "المهجنة"، الخ.). وبالتركيز الكبير على هذا المفهوم بدت الاثنولوجيا وكأنها تبدى اهتماما خاصا بظواهر التبدل الثقافي في لحظة كان الغرب الخارج لتوه من العصر الاستعماري يلقى نظرة مراجعة على الثقافات التي كان قد أخضعها. ورغم ذلك فإن تكديس دراسات الحالات المتجمعة تحت هذه العبارة العامــة لم يتوصل إلى تطوير مقاربة كشفية عن أواليات التبدل التي كانت الانتروبولوجيا تتمــنى لفــت الأنظــار إليها. يعود ذلك إلى سمة المفهوم الشديد العمومية، وهذا ما بيّنه ن.واتشــل (1971، 1971). فالأوضــاع المسماة تثاقفية تنتمي إلى صيغ متنوعة: "الإدغام، والتمــتل، والتولــيف، والتفريق". ويركز واتشل، إضافة إلى ذلك، على أنه "ما من قانون عام مقسبول عالميا، إلا وهو يتيح الانتقال من موقف لأخر". والتصنيفات ذاتها تنم عن صعوبات. يشير المستشرق المهتم بالعالم الإسلامي هـ. كوربان، وهو يتحدث عن هذه القضية، إلى "كسل" مفهوم التوليف، لكون المعنيين يرون أن مختلف المراجع الثقافية، غريسبة كانت أم لا، هي كل لا يتجزأ. كما أن مفهوم التغريق أو الفصل الذي يركز على الصراع بين القيم الثقافية المتنازعة لا يأخذ في الحسبان بعض المواقف التي يكون فيها هذا النزاع ذاته مسببا لنشوء هويات جديدة (أبناء المهاجرين المغاربة في فرنسا، أو وضع القادمين من بورتوريكو في الولايات المتحدة، الخ.). ولقد وقعت الدر اسات المرتكزة إلى مفهوم التثاقف في التباس أحيانا عندما بينت ضمنيا أوضاع التبدل الثقافي الحاصلة بفعل تأثير خارجي حاسم، ثم قامت في نفس الوقت بالتقليل من أهمية تأثير وضع السيطرة على هذه الأوضاع. فالقول عن شخص بأنه متثاقف لمجرد أنه يقول بعض الكلمات بالفرنسية نتيجة لوضعه الاجتماعي الملزم، هو كلام سطحي دون شك.

وسـواء تعلق الأمر بالسيطرة أو بمجرد تأثير خارجي بسيط، فإن هذه الدراسات تغشل أيضاً في تبيان خصوصيات التحولات التي تصورها، كما اعترف بذلك هرسكوفيتز

نفسه (1967). فاذا كانت المجتمعات البولينيزية لجنوب المحيط الهادئ تعتمد الأدوات الحديدية منذ "الاكتشاف" الأوروبي لها في القرن الثامن عشر، فإن عددا من الثقافات الميلانيزية ستصر على رفض استخدامها زمنا طويلا (بون ميزون 1974، باري، 1974، وليفيديه، 1986). وبالصدورة ذاتها، فبينما اعتمد المجتمع البولينيزي بمجمل فئاته قيم وأنساط البروتستانتية وتوصل أحيانا إلى تحريفها، وذلك قبل الاستعمار بمعناه الحرفي بعقود عديدة، فإن نفس القيم ونفس الأنماط بقيت مرفوضة في الفترة ذاتها، وبعنف شديد، من سلالة لوزى الملكية في زامبيا الحالية (برينز، 1980).

إن صعوبات استخدام المفهوم تعود بجزء منها إلى دلالة العبارة ذاتها، وبجزء أخر إلى الفرضيات النظرية المرتبطة بهذه العبارة. فدراسات التثاقف تنحو ضمنيا إلى استقراء التبدل الثقافي من وجهة نظر واحد من الطرفين المتقابلين، الثقافة "المصدر" أو الثقافة "الهدف". يتم الاستنكاف حينها عن إيلاء الاهتمام للشيء الذي يدل عليه المفهوم بمنطق الأمور: انماط التواصل ذاتها بين ثقافتين أو أكثر. مع أن كل موقف تثاقف هو في الوقت ذاته موقف إسقاط متبادل. ويرتبط إدراك الاختلافات "الخارجية" في نفس الوقت بالفئات المفهومية، التي هي بالتعريف مختلفة وتقوم بتنظيم فنات كل من الجانبين، وباستخدام تلك الفنات من قبل مجموع الأطراف الاجتماعيين المعنيين. ينتج عن ذلك أنه ما من عنصر في النظام الثقافي "المصدر"- المستعار أو المفروض- يمكن أن يعاد إنتاجه بصورة مستطابقة عسندما ينستقل السبي ثقافة أخرى. وهذا ما حدا بهرسكوفيتز إلى البحث عن مصطلحات أكثر دقة وإلى استخدام عبارات مثل "تناقل الثقافة" أو "تجدد الثقافة" (1967). ويمكن لتبادل كهذا أن ينتج بدوره عددا كبيرًا من المواقف الخاصة التي تبين إطلاع و/أو تحول المقافة "المصدر" بفعمل الثقافة "الهدف": مزايدة في عالم المولدين في جزر الكار ايبي، ومسيمانية في طقوس الكارغو الميلادنيزية، الخ. وهنا تجدر الإشارة الى أهمسية مفهوم "التوليد" اللغوي السذي ينطبق على مع"جة الأشكّال اللغوية الخارجية بفعل لغة -مصدر تكون هي ذاتها قابلة للتطور (شودانسون، 1979).

وهسناك نقطة ضعف أخيرة تلازم تعريف النثاقف التقليدي، وهي تقترن بالعلاقات التسي تقسوم بينه وبين مفاهيم أخرى مرتبطة بالثقافة ومعروفة بعدم التلاؤم والكفاية، مثل مفهسوم "اللمحسة الثقافة" وما يتبعه من مفاهيم الاستعارة أو الانتشار، وكل مقاربة تحصر السنقافة بمجموعة من الملامح الثقافية المترابطة تعجز بالتالي عن فهم التدابير المنهجية التسي تربط ما بين تلك الملامح، كما تحجب عن نفسها فرصة تحديد ما إذا كانت طبيعة التغيرات الثقافية جزئية أو كلية، تابعة أم حاسمة. وفي النهاية، فبمقدار ما تشكل كل ثقافة نظاماً مستكاملا، تقوم كل أوالية تثاقف بوضع هذا النظام في علاقة مع التاريخ (أوجيه، 1975؛ ساهلنز، 1981؛ واتشل، 1971) و لا يدل التثاقف على ظاهرة محددة، بل يدل في الستخدامه العام على اتجاه عادي تقوم عليه كل المجتمعات: التغير الاجتماعي، إذا سلمنا بان ما من مجموعة ثقافية تتشكل بمعزل عن مؤثرات "خارجية". وإذا ما أخذ مفهوم التساقف بهذا المعنى، فإنه يشكل مظهرا هاما ولكن جزئيا للأحداث التي تقوم بدراستها الأنتروبولوجيا التاريخية.

ج.- ف. باري

AUGE M., 1975, Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Basse Côte d'Ivoire, Paris, Hermann. - BARE J.-F., 1985, Le malentendu pacifique. Des

premières rencontres entre polynésiens et anglais et de ce qui s'ensuivit avec les français jusqu'à nos jours, Paris, Hachette.- BONNEMAISON J., 1986, La dernière ile, Paris, Editions Arlea-ORSTOM.- CHAUDENSON R., 1979, Les créoles français, Paris, Fernand Nathan. -HERSKOVITS M.J., 1958, Acculturation. The study of culture contact, Gloucester, Peter Smith; 1948, Man and his Works, New York, Alfred Knopf (trad.fr. Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris, Payot, 1967).- OLIVER D., 1974, Ancient tahitian society, Honolulu, Hawaiï University Pres. - PRINS G., 1980, The hidden Hippopotamus. Reappraisal in African History: The Early Clonial Experience in Western Zambia, Cambridge, Cambridge University Press.- SAHLINS M., 1981. Historical Metaphors and Mythical Realties. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom, Ann Arbor, The University of Michigan Press.- WACHTEL N., 1971, La vision des viancus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, Paris, Gallimard; 1974, "L'acculturtion" in J. Le Goff et P. Nora (éd.), Faire de l'histoire, t.1. Nouveaux problèmes, Paris, Gallimard.

تجارة

الستجارة هي شكل تبادل تعتبر فيه السلع المتباذلة متساوية القيمة بحكم ضرورات الستعامل. قد تكون العملة إحدى هذه السلع. ويمكن، من منظار تاريخي، در اسة التجارة حسب أنماط التبادل التي تمارس أو حسب السلع التي تشترى وتباع، بحسب العلاقات الاجتماعية التي يرتكز عليها التبادل، أو باعتبار الظروف التقنية لانتشاره.

يسنطوي التبادل التجاري على التفاوض حول ثمن السلع المتبادلة: إن سلعا ذات قسمة استعمال تصبح بضائع ذات قيمة تبادل وعلى الشارين والبائعين أن يتصوروا قيمة البضائع، ولكسي يستطيعوا أن يتاجروا، يجب أن يستندوا إلى معيار عام. إذا كان من الممكن نظريا تعريف معيار كهذا لكل معاملة، فإن التجارة تقوم عندما يصبح هذا المعيار سساريا، أكان حقيقيا أو وهميا. إذا كان حقيقيا، يمكن استعماله في أن واحد كوسيلة تبادل ووسيلة لستكديس الثروات. والبضائع التي تقوم مقام معيار قياس، وتشكل وسيلة تبادل وتكديس تسمى "عملة". هناك نوعان من العملة، تبعا لما إذا كانت تملك أو لا تملك قيمة استعمال بـ "السلع الستعمال زيادة على قيمة تبادلها. وتسمى العملات التي تملك قيمة استعمال بـ "السلع النقدية"، سواء كانت قطع قماش أو معدن، أو حتى ماشية أو عبيدا.

يمكن للمفاوضات التي تحيط بالتبادل التجاري أن تتم في ظروف مختلفة. فيمكن أن تستند إلى ثمن اسمي مبني على معيار معروف، ولكن السعر لا يكون حقيقيا عندئذ، فسلا يمكن لهذا الأخير أن يُحسَّب إلا بالقياس إلى مجمل البضائع التي هي من نفس الطبيعة. تتم المساومة على مجمل كهذا بالأخص بين مناطق ذات عملات مختلفة عندما يحاول الشراة والباعة أن يتفقوا على مبدأ معادلة.

ويمكن للمساومة على الأثمان أن تستند أيضا إلى كمية السلع التي يعرفها معيار القياس. عندنذ يستطيع الشراة والباعة أن يتفقوا على "الثمن المناسب" لبضاعة، لكن السعر الحقيقي يمكن أن يتغير حسب القياس المعتمد.

كذلك يمكن أن يتغير الثمن حسبما تُشترى السلع بالدين أو نقدا. في المجتمعات الإسلامية كما في أوروبا القرون الوسطى، وفي حالات أخرى أيضا، تعتبر الفائدة ربوية وغير قانونية، لكنها تقبل بتقلبات الثمن حسب مهل الدفع وأنواعه.

كما يمكن تمييز عدة فنات من البضائع: منتجات الزخرفة، الأطعمة الضرورية، الدنتجات الحرفية أو منتجات مصنوعة أخرى، الأشخاص، الماشية، الملح، المعادن، الخ.

والمنستجات الفاخرة هي التي يتم تبادلها عموما بين المناطق المتباعدة. إن المسافة بين مكان الإنتاج ومكان الصفقة هي عنصر محدد للثمن، بسبب الصعوبات الملازمة لنقل السلع الخفيفة الوزن والتي هي هشة أو قابلة للتلف (مجوهرات، أقمشة، عطور، توابل، الخ.). بالمقابل، فإن المنتجات الغذائية الضرورية، الحبوب بشكل خاص، لا تزوج بسبب وزنها إلا داخل مساحات محدودة. يعمل التجار على الاستفادة من التقلبات الفصلية أو أوضاع الشح المحلية. في مجال المنتجات الحرفية، يجب التمييز بين تجارة المواد الأولية وتجارة المنتجات المشغولة. غالبا ما يحصل على الأولى محليا، بينما يمكن للثانية، على غسرار المنستجات الفاخرة، أن تدخل أحيانا في أطر تبادل بعيد. يمكن أن يكون أشخاص عسلع تداول كالعبيد، أي "بضاعة" تجعل منها سهولة تسليمها استثناء عن القاعدة التي تقضى بان يستم تبادل المنتجات الفاخرة فقط عبر المسافات. كذلك يمكن أن يتم رهن أشخاص، لكنهم، بشكل عام، لا يستطيعون أن يكونوا عرضة للبيع، إذ أنّ الرهن غالبا ما يكون عبارة عن قرض. ويمكن أيضا أن تكون الماشية بضاعة خاصة من حيث سهونة يقلها. أخيرا، يشغل الملح والمعدن مكانا منفردا بين البضائع، نظرا إلى ندرتهما وطبيعة نظها. الماسة التي يؤمنانها.

يخضع التبادل أحيانا لبعض الضغوطات التي تمنع اعتباره تحارة بالمعنى الدقيق للكلمة. يُحتمل أن يكون للنساء والماشية والأقمشة، من بين اشياء أخرى، ثمن محدد داخل دائرة تبادلها، دون أن يمكن بالمقابل بيعها أو شراؤها في السوق. على سبيل المثال، تخصص للنساء قيمة ("ثمن الخطيبة")، لكن هذه الأخيرة ليست قيمة تبادل إلا عندما نتكلم عسن العبيد أو الأشخاص المرهونين. كذلك يمكن أن تفتقر الماشية إلى قيمة تجارية وألا تسنزل إلى السوق إلا في ظروف استثنائية. وهناك ضغوطات مشابهة، خاصة باقتصاد سوق ضيق المجال، يمكن أن تطاول الأرض أو أية سلعة أخرى. إن شروط وجود سوق يمارس فيه التبادل المعمم للبضائع، مثل الذي عكف ك. بولانيي (1957) على إظهاره، لم يمارس فيه التبادل المعمم للبضائع، مثل الذي عكف ك. بولانيي (1957) على إظهاره، لم

يمكن أن يُجرى التبادل بين أشخاص من نفس القرية أو نفس الأسرة، على أساس التقسيم الجنسي للعمل: تضم التجارة عندئذ التبادل المتبادل والترويج التوزيعي المتكرر للبعض السلع. تعني المبادلة أن نعطي ونأخذ سلعا دون أن يتدخل الثمن، حتى وإن كانت تفسرض شكل محاسبة في أغلب الأحيان. وهناك إعادة توزيع عندما ينقل أفراد أو جماعات سلعا أو خدمات إلى سلطة عليا تقوم هي بتوزيعها بالتبادل. هنا أيضا تملك السلع قيمة لكن ليس ثمنا بالمعنى الكامل.

عندما تكون التجارة متطورة كفاية، غالبا ما تحيط بها مؤسسات تسهل العلاقات الستجارية والتخصص التجاري. يحدد الانتماء الإثني، والقرابة، والزواج، واللغة والديانة تعاضدا يناسب إقامة شبكات تبادل (مثل التجارة بين الشتات). يؤمّن وجود هذه الشبكات

حماية ضد ضغط السلطة السياسية أو السطو، ويساهم في إنشاء ثقافة تجارية تسهل التبادلات. يستخدم التجار هذه الشبكات لتطوير أعمالهم، وتنظيم بعثات تجارية، واعتماد سماسرة.

إن إطار النشاط المستجاري هو الأسواق، ساحات السمسرة ومؤسسات التجارة بحصر المعنى: المحلات، مكاتب الخدمات، الخانات، الخ. في المدن الكبرى فقط، تقوم الأسواق دوريا، حسب نسق تحدده مدة "الأسبوع" المتفاوتة حسب المجتمعات (بين أربعة وسبعة أيام). يرتبط تنظيم الأسواق الكبيرة وظواهر تجارية استثنائية أخرى بأنساق دوريسة، فصلية أو سنوية. في الاقتصادات التجارية المتطورة تراقب السلطات السياسية إدارة الأسواق وتجبي الضرائب على النشاطات التجارية.

هـناك عـاملان قد حددا بشكل جوهري تطور التجارة قبل القرن العشرين: عدم الاستقرار السياسي وضعف الوسائل التقنية للنقل والتواصل. وإذا كان عدم الاستقرار السياسي عرضيا، فإن الضغوطات التقنية كانت دائمة: حتى فترة قريبة، لم تكن البضائع الثقيلة والزهيدة القيمة تستطيع عبور المسافات الطويلة، ولا حتى الابتعاد عن الطرقات الكبرى للتواصل: النهرية أو البحرية أو البرية. لقد تسبب تطور وسائل النقل بنزع بعض العوائق الكبرى المعرقلة لتطور التجارة، كما أمنت الابتكارات التقنية الحديثة امتدادا هائلا لحجم التبادلات.

## ب.إ.لوفجوي

BOHANNAN P. et DALTON G. (eds), 1961, Market in Africa, Evanston, Northwestern University Press.- BRAUDEL F., 1979, Civilization matérielle, économie et capitalisme: XVe-XVIIIe siècle, vol. 2: Les jeux de l'échange, Paris, Armand Colin. — CHAUNHURI S., 1987, Trade and Civilization in the Indian Ocean, Cambridge, Cambridge University Press.- CURTIN P.D., 1984, Cross Cultural trade in World History, Cambridge, Cambridge University Press.- EARLE T.K. et ERICSSON J.E. (eds), 1977, Exchange Systems in Prehistory, New York.-GRAY R. et BIRMINGHAM D. (eds), 1970, Pre-Colonial African Trade, Londres, Oxford University Press.- MEILLASSOUX C. (éd.), 1971, The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa. L'évolution du commerce africain depuis le XIXe siècle, Londres, Oxford University Press.- POLANYI K., ARENSBERG C.M. et PEARSON H.W. (eds), 1957, Trade and Markets in Early Empires, Glencoe, The Free Press. — SABLOFF J.A. et LAMBERG-KARLOVSKY C.C. (eds), 1975, Ancient Civilization and Trade, Albuquerque, University of New Mexico Press.- SIMKIN C.G.F., 1968, The Traditional Trade of Asia, Londres.

Communauté

تتميز عبارة تجمع بتنوع استخداماتها (هيليري، 1968). إلا أن هذا النفرق الدلالي ينتظم حول قطبي تشكيل تصوري، حسبما تتبع التعريفات المقترحة طريقة تثاقفية لواقعة تجمع أو تعكس الاختيار المتخذ لدراستها بطريقة تاريخية. في الحالة الأولى، يُنوه بالظواهر السوسيولوجية النفسية للتجمع (طبيعة العلاقات بين اعضائها)، وفي الحالة

الثانية، ينوة بالأبعاد المؤسسية والاقتصادية (شيفا، 1958، ايزنر، في جو ليفيت، 1974). وعلى العموم، اعتمدت الانتروبولوجيا الأميركية التصور الأول، من خلال دراسة "التجمعات" المحلية، الريفية أو في الأحياء، المندرجة داخل مجتمعات من النوع الحديث. بالنسبة إلى ر. ردفيلد (1965)، يكمن جوهر التجمع تحديدا في طابعه الجماعي: إنه "كل إنساني"، يعيش أعضاؤه له ومنه.

كان هذا التركيز على طابع الكليّة، والذي يُعرّف واقعة التجمع، موجودا في التشكيلات التصورية للفكر السوسيولوجي في القرن التاسع عشر. إن التعارض بين جماعي وغير جماعي يتواجد عند ف. طونيز (تجمع / مجتمع) كما عند هرجس. ماين (وضعية / عقد) أو إدوركهايم (تعارض ميكانيكي / تعاضد عضوي). يفترض بمنطق الستعارض هذا، غير المنفصل عن التخطيط لنشوء المجتمعات البشرية، أن يبين الانتقال المحتوم والحاسم في أن من نمط مجتمع (أو من هيئة علاقات اجتماعية) إلى أخر. قد يسبب هذا الانتقال، في النهاية، زوال الروابط الجماعية، وهي فرضية يقابلها، عند طونيز خصوصا، تصور مشبع بالحنين لنشوء الرابط الاجتماعي عموما.

يعسود منشساً هده التحاليل، في جزء منه، إلى المسلمة التالية: الواقع التاريخي لأشكال اجتماعــية لا ينفي تنوعُها إمكانية جمعها تحت مفهوم وحيد. في إطار إثنولوجيا المجتمعات الفلاحية، عُرَف التجمع كوحدة اجتماعية محصورة، تعيش في اقتصاد مغلق جزئيا على أرض تستخرج منها ما هو ضروري لبقائها. قد تضم الطائفة، بنسبة متفاوتة، ملكية جماعية وملكية خاصة، وقد تُخضع أعضاءها لأنظمة جماعية في نوع من الجهد الدائم نحو الحفاظ على التحامها وتخليد وجودها (شيفا، المصدر المذكور؛ لوفيفر، 1963؛ باران، 1979). لقد ركز نقاش كلاسيكي على أصل الجماعات المتصورة إما كتجمعات "طبيعمية"، وأولى إذا، إما، على العكس، كنتيجة سيرورات تاريخية، مرتبطة بالتالي في هـذه الحالــة بانتشـــار الإقطاعية (لافلى، مورير، فوستيل دوكلانج)، بما أن الترابط بين التجمع والنظام الإقطاعي يمكن أن يُفهم على أنه ينتمي لمبدأ وحيد، إذ أن علاقة التجمعات فـي أوروبـا مع السلطة الملكية قد تفاوتت عبر الزمن بين الاستقلالية والاستعباد الكلى (شــتاهل، 1969). مع ذلك، يصعب علينا اعتبار أن التجمع تؤلف شكلا لتجمع اجتماعي مناسب لمنمط وإنستاج محدد. يجب تعديل الفرضية التي بحسبها قد يغلب، في البلدان الصناعية، مبل إلى تفسخ أساسات الحياة الجماعية التقليدية (رافيس- جيورداني، 1983): في الواقع، يمكننا أن نلاحظ أن بعض النشاطات الاقتصادية الحديثة، كما تلك المرتبطة بالسياحة، تعمل على الانتشار في إطارات من نوع جماعي توطد من هنا تحديدا دعائمها الجماعية (أسبير - أندبو، 1986).

في المجتمعات الغربية بشكل عام، يجد الانتماء إلى التجمع القروي شرعيته، مع الحقوق والواجبات التي ينطوي عليها، في علاقات القرابة التي توجد بين أعضائها؛ لكن واقعية التجمع تكمن، في الوقت نفسه، في تحويل روابط القرابة هذه إلى روابط اجتماعية ذات طبيعة عامة. إن هذا الاعتبار قابل لأن يمتد إلى أنماط أخرى لم تجمعات"، معروفة بارتكازها على القرابة: جماعات سلالية (جونكرز، 1993)، أو عائلية، "زادروغا" سلافية جنوبية، الجماعات السرية في فرنسا القرون الوسطى، بما أن إحدى الوظائف الممارسة بالامندادات التصنيفية أو النسبية للقرابة هي بالتحديد العمل على تخطيها، مع خطر الاستمرار باقتباس كلامها. يجد التجمع مبذأ وجودها في التاريخ، مهما تكن أهمية العلاقة

التي يقيمها مع الأرض. إن تقدم العلاقة مع الزمن يظهر من خلال تفوق قرابة الدم (تحدد الولادة الانتماء إلى الطائفة) وسيادة التقاليد، والمحافظة الجماعية على وهم استنساخ تماثل يعكس حلم الديمومة.

ج.ف،غوسيو

ASSIER-ANDRIEU L., 1986, "La communauté villageoise. Objet historique. Enjeu théorique", Ethnologie française, 16 (4): 351- 360. - CHIVA I., 1958, Les communautés rurales. Problèmes, méthodes et exemples de recherches, Paris, UNESCO.- Les communautés rurales 1: Sociétés sans écriture (Afrique- Amérique-Europe), 1983, Paris, Dessain et Tolra.- HILLERY A., 1968, Communal organizations. A study of local societies, Chicago, The University of Chicago Press.-JOLLIVET M. (éd.), 1974, Les collectivités rurales françaises II: Sociétés paysannes ou lutte de classes au village? Problèmes méthodologiques et théoriques de l'étude locale en sociologie rurale, Paris, Armand Colin.- JONCKERS D., 1983, "Les communautés rurales en pays minyanka", in Les communautés rurales (1), op.cit.: 139- 156,- LEFEBVRE H., 1963, La vallée de Campan. Etude de sociologie rurale, Paris, PUF. - PARAIN C., 1979, Outils, ethnies et développement historique, Paris, Editions sociales.- RAVIS- GIORDANI G., 1983, Bergers corses. Les communautés villageoises du Niolu, Aix- en - Provence, Edisud. - REDFIELD R., 1965, The little community, Chicago, The University of Chicago Press.- STAHL H.H., 1969, Les unciennes communautés villageoises roumaines. Asservissement et pénétration capitaliste, Bucarest, Paris, Editions de l'Académie socialiste de Roumanie, Editions du CNRS.

**Parentèles** 

تجمعات القرابة

أنظر : القرابة (1) : أنظمة وبنى القرابة.

Comparative (analyse)

تحليل مقارن

ثُعرَّف الأنتروبولوجيا، التي تشكل قابلية الثقافات الإنسانية للتغيير غرضها بالتحليل المقارن للمجتمعات الإنسانية، سواء تركز على وصف مجتمع معين وفهمه أو على كشف قوانيسن عامسة، وراء مسا هسو خاص، من خلال مقابلة ثقافات مختلفة أو مقابلة بعض عناصسرها. مسع ذلك، تستعمل عبارة "التحليل المقارن" أو مقارنة الثقافات بهذا المعنى الثانسي عمومسا. إنهسا تسدل في هذه الحالة على المناهج التي من خلالها يقارن الباحث بوضوح الظواهر الثقافية من أجل تعليلها أو تأويلها.

إذا كان الجميع يتفق على معنى عبارة "مقارنة" - تحليل أوجه الاختلاف وأوجه الشبه بين الوحدات المعطاة -، فإن التباعدات تظهر حالما تطرح مشكلة اختيار وحدات المقارنة (المجتمعات، الثقافات، أنظمة القرابة، الطقوس؟)، ومعايير قابلية المقارنة(هل أن الوحدات المقارنة هي من الفئة نفسها؟)، والمنهج المستعمل، وهدف المقارنة، وإن

الإجابات المختلفة على هذه الأسئلة وثيقة الارتباط بتاريخ النظرية الأنتروبولوجية كما بتصورات منهج المقارنة في علوم اجتماعية أخرى وفي العلوم الطبيعية.

### الأصبول

أولى أمثلة التحليل المقارن للأنظمة الاجتماعية – الثقافية تظهر في محاولات تقديم تاريخ جامع. لقد طرح المؤرخ والفيلسوف العربي ابن خلدون (1332 - 1406) في المقدمة المستهبة لتاريخه الشامل، مبادئ علم تاريخي يشمل علم الاجتماع العالمي. وما زال تحليله المقارن لنمطين عامين، البادية (النمط البدوي) والحضارة (النمط المدني) مثالا في هذا المسيدان. إن هذه النمطية المبنية على التحليل المقارن بسمات اجتماعية – ثقافية وسيكولوجية مدركة في ديناميكيتها، تؤدي إلى نظرية للمؤسسات وتكوينها.

في أوروبا، عرف التحليل المقارن ازدهاره في عصر النهضة، متخذا مظهرين: المقابلة المنهجية بين المجتمعات المعاصرة ومجتمعات العصور القديمة، تحت تأثير المنزعة الإنسانوية (رووي، 1965)؛ والتامل باكتشاف أميركا وأصل الهنود (هالويك، 1965). وإذا اقتصر جيزة كبير من الأعمال على "مجموعات" عادات أجنبية، مجمعة ومقارنة بدون منهج أو مستعملة لإثبات الرأي القائل بوحدة الأصل أو تعدده (هودجن، 1964)، فيجور ذكر خلاصتين هامتين: من جهة، المسلمة النسبية التي عرضت في "الدفاع عين ريمون سيبون" لمونتاني (بوشر، 1984) وكرر خطوطها العريضة فلاسفة القرن الثامن عشر (دولباش، هلفيتيوس، روسو)، ومن جهة أخرى، نمطية المجتمعات ونظرية النشوء الثقافي اللتين تم عرضهما في أعمال مدارس سالامانكا ودو لاس كاز اس وداكوستا (بادجن، 1982؛ بوشر، 1977). تقوم اختلافات وتشابهات بتحديد تصنيف للثقافات منظم بتراتبية تبعا للدرجات المختلفة لحالة البربرية أو الحضارة حسب مخطط تاريخي ثابت. ابن فكرة التقدم وتطور علم المطمورات وتصنيف الأجناس الطبيعية في القرن الثامن عشر ميعطيان دفعا جديدا لهذا المنهج الذي سيبلغ أوجة في نشوئية القرن التاسع عشر.

# المنهجية

كان ل.ه.... مورغان أول من طبق المنهج المقارن على المعطيات المجمعة ميدانيا. فبعد أن دون مصطلحات القرابة المستعملة لدى هنود أميركا الشمالية، ربطها بمؤسسات أخرى وصنفها في تتابع نشوئي. لقد افتتح عملية تهدف إلى تبيان العلاقة المتبادلة بين مختلف المؤسسات في العديد من المجتمعات، عبر إرسال استمارات عن أنظمة القرابة إلى مختلف أقطار العالم. توصلت هذه الخطوة إلى إصدار العرض العام اللقاء الثقافات (1937) الذي أسسه ج.ب. موردوك وأصبح فيما بعد ملغات مدى العلاقات الإنسانية (1949)، والذي هو مجموعة جداول الثوغرافية تعرض على صورة بيانات ذات شكل موحد. يسقى هذا الجدول، الذي يستعمل في العالم أجمع، أداة مرجعية للمنهج المقارن، إلى جانب نشرة العالم الإثنوغرافي والأطلس الإثنوغرافي.

يصب تطبيق الإحصاء في خانة محاولات حل مشكلة العلاقة بين المقارنة والتصنيف. فلمقارنة غرضين، يجب أولا إثبات انتمائهما إلى الطبقة عينها (سمسلر، 1976). من هنا كان بذل الجهود لتكوين أنماط منعزلة عن افتراضات المراقب، عبر اعتماد مناهج موضوعية، على عكس "الأنماط المثالية" التي قال بها م.ويبر. وهناك مشكلة شائكة أخرى تتمثل في ما سمى " نظرية غالتون". فمنذ إ.ب. تايلور (1889)، تم الاتفاق

على أنّ معايير اصطفاء الوحدات التي ستقارن يجب أن تكون مطروحة بوضوح لكن ما هي الضمانة بأن الملامح المشتركة المستخدمة من أجل تبرير هذا الاختيار تطبّق بالفعل على مجتمعات مختلفة ولا تغطي ظاهرة انتشار سمات ثقافية انطلاقا من مصدر مشترك(نارول، 1966)؟

أدى الجدل حول الطوطمية والتصنيفات البدائية (دوركهايم وموس، 1903) إلى ظهرور نماذج نظرية جديدة. هكذا برز لدى أ.ر رادكليف- براون (1958) تقدم التحليل المقارن على التعليل التاريخي من أجل فهم التقسيم المجتمعي في أوستراليا إلى نصفي زواج خارجي: "إيغلل هاوك" و "كراو". وهو يقرب هذا التقسيم من تقسيم فئات نقيضة تضم أسماء حيوانات، مستخدما بذلك متغيرات مجردة لتفسير حالة خاصة. بلغ هذا الأسلوب في البحث، بعد أن اغتنى بالمنهج المقارن المعتمد في الالسنية البنيوية، غايته في المستهج المقارن لـ ك. ليفي - ستروس، المطبق على أنظمة القرابة أو لا، ثم على الميتولوجيا (1964- 1974). وتتحول فيه جذريا معايير قابلية المقارنة والعلاقات بين المتغيرات والثوابت. إن اختيار الأساطير التي ستقارن لا يحدد بناء على مبدأ معين، بل في نهاية الاختبار. وإن مواضيع مثل النيء والمطبوخ وأصول الطبخ، التي تربط بشكل في نهاية الاختبار. وإن مواضيع مثل النيء والمطبوخ وأصول الطبخ، التي تربط بشكل خاص منات أساطير أميركا الجنوبية فيما بينها، هي حصيلة المقارنة وليس نقطة خلال عملية تحليل أسطورة المرجع المختارة اعتباطيا، حسب منهج تجرية يعتمد مقارنات أفقية وعمودية تربط الأساطير فيما بينها عبر منظومات للتحولات، هي المدخل الفعلى إلى التحليل المقارن البنيوي.

### ب.بوشيه

ARMER M. et GRIMSHAW A.D. (eds), 1973, Comparative Social Research: Methodological Problems and Strategies, New York, Wiley.- BLALOCK H. et BLALOCK A.B. (eds), 1968, Methodology in Social Research, New York, McGraw- Hill.- BUCHER B., 1977, La sauvage aux seins pendants, Paris, Hermann: 1984, "Discours anthropologique et discours théologique au XVIe siècle", in B. Rupp- Eisenbach (éd.), Histoires de l'Anthropologie: XVIe- XIXe siècles, Paris, Klincksieck: 43-54. - DURKEHEIM E. et MAUSS M., 1903, "De quelques formes primitives de classification : contribution à l'étude des représentations collectives", Année sociologique, 6 (1901-1902): 1-72. - HALLOWELL I., 1965, "the History of Anthropology as an Anthropological Problem", in Darnell R. (ed.), Readings in the History of Anthropology, New York, Harper et Row: 304-321.- HODGEN M., 1964, Early Anthropology in the XVIth and the XVIIth Centuries, Philadelphie, University of Pennsylvania Press. - LEVI-STRAUSS C., 1949, Les structures élémentaires de la parenté, Paris, PUF; 1964-1971, Mythologiques, Paris, Plon, 4 vol. - MORGAN L.H., 1870, Systems of Cansanguinity and Affinity of the Human Family, Washington, DC. Smithsonian Institution.- MURDOCK G.P., 1949, Social Structure, New York, Macmillan (trad.fr. De la structure sociale, Paris, Payot, 1972); 1967, "Ethnographic Atlas: A Summary", Ethnography 6:110-111. - NAROLL R., 1966, "Galton's Problem: The Logic of Cross - Cultural Analysis". Social Research, 32: 50-55. - PADGEN A., 1982, The Fall of Natural Man. Cambridge, Cambridge University Press.- RADCLIFFE- BROWN A., 1958, Method in Social Anthropology, Chicago, The University of Chicago Press.- ROWE J.R., 1965, " The Renaissance Foundations of Anthropology ", American Anthropologist, 61 (1): 1-20.- SMELSER N.J., 1976, Comparative Methods in the Social Sciences, Englewood Cliffs, Prentice Hall.- SPENCER H., 1859, "What Knowledge is of most Worth?".

## Psychanalyse et antrhropologie

# التحليل النفسى والأنتروبولوجيا

## 1- نظرة تاريخية

التحليل النفسي هو منهج بحث ونظرية عن اللاوعي. واللاوعي يتذخل في الهيكلية والديناميكية الاجتماعية كما يتذخل في عمل الحياة النفسية للفرد. وهكذا لم يكن للمسائل المطروحة في أعمال فرويد أن تبقى خارج دائرة اهتمام الباحثين في العلوم الاجتماعية. وهذا ما يصح بصورة خاصة عن الأنتروبولوجيين، لكون فرويد نفسه قد استند إلى وثائق ابتوغرافية لحيداول وضمع نظرية عن النرابط بين اللاوعي وأنماط تنظيم الحقل الاجتماعي.

لقد انطلق السجال من بريطانيا، منذ بداية العشرينيات، بمبادرة من ريفرز وسيليغمان، اللذين كانا في الأصل طبيبين اكتشفا التحليل النفسي من خلال علاج الحالات العصابية الناتجة عن الحرب، وذلك أثناء الحرب العالمية الأولى. وبالاستناد إلى قراءة نقديــة لكــتاب "تفسير الأحلام" (1900)، أصبحا أول من تساعل عن التطبيقات المحتملة للتحليل النفسي في الأنتروبولوجيا .وقد سعى ريفرز (1918) إلى إقامة تماثل بين أثر الصدمة على نفسية الفرد وأثر موجة هجرة على شعب محلى. كما استخدم سيليغمان (1924) مفاهيم خاصمة بالتحليل النفسي لدراسة سلوك البدائيين وحالاتهم النفسية- المرضية ورمــزية الأحـــلام لديهم. ويرفض كُل من ريفرز وسيليغمان الأهمية التي أعطاها فرويد للجنس. ثم احتدم السجال فعليا عندما أكد مالينوفسكي (1927)، بناءً على خبرته الميدانية في جزر تروبرياند، بأن المجتمعات ذات النسب الأمومي قد عرفت عقدة ذرية مختلفة عن عقدة أوديب، بحيث أن الاندفاع العدائي يتجه نحو الخال والرغبات المحرمة نحو الأخت. وبشكل عـــام، اعتبر مالينوفسكي أن مراحـــل النمو الطفولي التي وصفها فرويد في كتابه " ثلاث مقالات في النظرية الجنسية" (1905)، لا تنطبق على كل المجتمعات. لقد كان هذا السنقد جذريسا لكونسه يعتبر أن فرويد قد أهمل المتغيرات الاجتماعية. واتفق على وجهة السنظر هذه أشهر اخصائبي الأنتروبولوجيا الاجتماعية البريطانيين (رادكليف- براون، ايفانز - بريتشارد، نادال، إلخ ..). إذ اتخذوا موقفا متحفظا تجاه التحليل النفسي.

في الولايات المتحدة، أحدث كتاب "الطوطم والحرام" (1912-1913) الذي ترجم السي الإنكليزية عام 1918، على الفور انتقادات حادة من قبل الأنتروبولوجيين الذين كان كرويير (1920) الناطق باسمهم: لقد اعثير الكتاب إحدى مخلفات النشوئية الوحيدة الاتجاه التسي كانت الأنتروبولوجيا الأميركية تحديدا تسعى للتخلص منها؛ كما أن فرضية فرويد عسن الجماعة البدائية المتنقلة والتي استند فيها إلى وثائق إثنوغرافية تجاوزها الزمن قد بحدت ضعيفة جدا. يضاف إلى ذلك أن أعمال ف، بواس قد أشارت إلى ضرورة إجراء دراسة تدقيقية حول ما يميز كل ثقافة. وفي هذا الإطار التقت م. ميد (1928) مع خلاصات مالينوفسكي من خلال تأكيدها بأنه لا وجود لعقدة أوديب في جزر الساموا.

إن المدرسة المعروفة باسم " نقافة وشخصية"، والتي التزمت التأمل في عملية اكتساب الفرد للثقافة خلال فترة الطفولة، قد دخلت، تحت تأثير تعاليم سابير في حوار خلافي مسع التحليل النفسي. ولقد برهن الثقافويون بأن التغييرات اللاحقة بالمسارات الاجتماعية للأطفال تعيد طرح عمومية المفاهيم الفرويدية. ولكنهم في الوقت نفسه، استخدموا بطريقة غامضة مفاهيم مستمدة من التحليل النفسي لوصف التفاعل بين الطفل والوسط العائلي والثقافة. ولقد بلغت هذه العلاقة الملتبسة مع التحليل النفسي أوجها في أعمال ميد وباتيسون (1942) وخاصة في أعمال لينتون وكاردينر (1939، 1945).

لم يعتبر فرويد يوما أنه من المفيد الإجابة مباشرة على انتقادات الأنتروبولوجيين وهـو موقف يمكن فهمه بسهولة. فالواقع أن أعمال الانتروبولوجيين المذكورين آنفا تقوم فقط على مراقبة التصرفات الظاهرية. ولم يحصل في أية فترة من الفترات تطبيق تقنيات بحث تسمح بتوضيح المعاني الكامنة والمسببات اللاواعية لهذه التصرفات. إضافة إلى أن تحليلات أنتروبولوجيين كمالينوفسكي أو ميد ترتكز، كما أوضح كل منهما،على المعرفة النقريبية على الأقل للتحليل النفسي. ولكن تبقى جوانب كاملة من نظرية فرويد وخاصة كل ما يتعلق بالحياة الاستيهامية مجهولة أو غير مفهومة منهم (لابار، 1958؛ لوفور، كل من روهايم (1950) وديفرو (1951) لكي نرى أنتروبولوجيا تحليلنفسية حقيقية تبصر النور وخاصة محاولاتها للتأمل في الوضع الإثنوغرافي بأبعاده التحويلية (ديفرو، 1967).

تجدر الإشارة إلى أن الجدل قد بدأ في فترة قريبة جدا في فرنسا. ويعود ذلك بالتأكيد إلى تأثير مؤسسي المدرسة الاجتماعية: كان دوركهايم ينظر بريبة إلى كل التقسيرات النفسية للوقائع الاجتماعية. أما موس، فقد استند بشكل أساسي إلى علم النفس التجريبي (ريبو، جانبيه، إلخ،). ابتداء من الخمسينيات، بدت أعمال ليفي – ستروس، بسبب المسائل التي كانت قد تناولتها (البنى اللاواعية للفكر البشري، تحريم سفاح القربى، الرمزية)، وكانها تشكل الدعم الحقيقي لحوار منتج للغاية مع التحليل النفسي. إلا أن ليفي سستروس نفسه قد أبدى تحفظه المعلن أكثر فأكثر حول التحليل النفسي. لذا وجب انتظار جيل جديد من الباحثين، المتأثرين بشكل عام بتعاليم كل من ليفي –ستروس وديفرو وجاك لاكان لكي يتم وضع اسس حقيقية لهذا الحوار.

ب.بولمان

# 2- الموضوعات

يبحث الأنتروبولوجي في المجتمع الذي يدرسه عن معرفة يستخرج منها حقيقة ملموسة: أما المحلل النفسي فيستقبل مرضى يرغبون بمعرفة أسباب المهم، إلا أنه لا يستجيب لذلك حتى يتمكن المرضى بانفسهم، من خلال الكلام ولعبة التماهي، من اكتشاف الحقيقة الجزئية والكامنة خلف مرضهم. يفضل الأنتروبولوجي الوقائع وتصوراتها، أما المحلل النفسي فيفضل مظاهر اللاوعي، كالهفوات والأفعال العفوية والدلالات الرمزية المستمدة من الأحلام. إذا لا يوجد بين الانتروبولوجيا والتحليل النفسي أي شيء مشترك، ما عدا المقاربات الاجتماعية والنفسية التي يقومان بها والتي دفعت فرويد في وقت مبكر جدا إلى مقارنة مكتسباتها للتأكد مما إذا كان علم الاجتماع والتحليل النفسي يقومان على نفس الأسس.

سابقاً، كان فرويد قد لاحظ في كتابه "تفسير الأحلام" بأن الأحلام التي يرى فيها موت أحد الوالدين، والتي يرافقها عامة رغبة محرَّمة تجاه الوالد من الجنُّس الآخر، تحاكي عقدة أوديب التي تعزى عالميتها إلى وجود رغبة مبهمة داخل كل منا تجاه أهله. ثم أضاف أبراهام بعده: "إن الأساطير تشبه الأحلام، لأنها جزء من ماضى الحياة النفسية الطفولية للجماعة" (1965). وهذا ما يعنى أن تكون الحياة النفسية يصبح متماهيا مع تكون الإنسَان نفسه. وُلدعم هذه النظرية وضع فرويد في كتاب "الطوطم والحرام" (1912-1913)، معتمدا على أعمال فرايزر عن الزواج الخارجي وأعمال روبرتسون سميث عن القرابين، رواية تحكى تشكل التاريخ العائلي للبشرية: لقد كان أب جماعة بدائية يستأثر استبداديا بكل النساء ويطرد أبناءه، فقام هؤلاء بقتله والتهامه. بعد ذلك استبد بهم الندم فسأخذوا يتجمعون ضمن عشيرة من إخوة مجبرين على الزواج من نساء غربيات وعلى إعادة إحداء ذكرى العمل الإجرامي (رفض الأب) خلال وليمة طوطمية، وتقمصهم المشترك في مثال أبوي (الاستحواذ على الجسد). لا يتخذ تحريم سفاح القربي أي معنى. إذا لـم يكـن دوره قائما على نبذ رغبة الكره أو الحب. إذا فإن الحرّام مرتبط بتضارب المشاعر الذي هو أساس الضمير الأخلاقي والديني. لقد اهتم كاردينر الذي أعجبته كثيرا هذه الفرضيات الجديدة، بتشكيل الفرد في مختلف المجتمعات ولكنه عندما عربف لكل من هذه الفرضيات "شخصية أساسية" (1939)، تخلى عن إشكالية أوديب.

أما مالينوفسكي الذي أعجب في البداية بالمضمون الجنسي، فإنه انتقد فيما بعد شمولية عقدة أوديب (1927) عندما جاهر بأنه في مجتمع أمومي النسب، التروبريانديون (سكان جزر ميلانيزيا)، لا يتنافس الابن مع أبيه وإنما مع خاله، ممثل القانون، ويشتهي لاشموريا أخته. إلا أن سبيرو (1982) قد أكد، مقدّما إثباتات، بأن شعب التروبرياند هم كسائر البشر، يرتبطون بالأم فيغارون من الأب. فمن هو المحق ؟ إن نظرية تناقض المشاعر التي تربط في حلقة مفرغة رغبة الحرام وضرورة قتل الأب الممثل للقانون. لا تسمح بتقديم إجابة واضحة السؤال. إلا أن هذه النظرية، وإن كانت غير كاملة، قد طبقت وحققت بعض المنجاحات، من قبل محللين نفسيين، على معطيات التوغرافية كطقوس المسارة (ريك، 1928)، والتصروبية (بتلهايم، 1976).

لقد قدام لاكان، الذي اقتبس أغلب عناصر تعريفه للرمزية من ليفي - ستروس، بتغيير وجهة الإشكالية الفرويدية بجمعه المتعة مع البحث المستحيل عن هدف الرغبة في الأم، وجمع حظر ارتكاب المحرم مع الموت الرمزي للأب الذي يريد، من بين أخرين، أن يكون اسمه أوما يمثله منقطعا عن أب مرجع. إن المتعة والحظر، والواقع والرمز، لا تتمسي إلى نفس الميدان. لقد جدد كل من مس. وأ.أورتيغز (1966)، باستنادهما إلى تلك المكتسبات تفسير المراقبة العيادية، واقترحا حلا للمشكلة التي طرحها مالينوفسكي، فليس الأزواج مسن يلقحون النسساء في التروبرياند وإنما روح يرسلها أجدادهم من النسب الأمومي، وبالتالي فإن الأب لا يفقد عضوه التناسلي بل بعده الرمزي، وينجم عن هذا الانقطاع بيسن الشيء والرمز أن الأب يكف عن كونه أبا بيولوجيا وأبا اجتماعيا، وأن التناسل يصبح مقسوما إلى وظيفتين: الجنس، الذي يجمع الزوج والنساء في مكان الإقامة، والخصوبة التي هي امتياز النسب الأمومي والمتمثلة بشقيق الزوجة. تصبح العلاقة بين الأم والطفل قائمة إذا على أبوين: الزوج من ناحية، وهو "الأب" الوهمي المرتبط بأبانائه

بالكرم والتشابه الجسدي، ومن ناحية أخرى، شقيق الأم، الأب الاجتماعي والحصري والمتسلط الذي يربط أبناء أخته بأجداده. بالخلاصة، من جهة، إن استيهام موت الأب لا يجد حلا له لأنه يبقى خاضعا، كما في نظرية فرويد، لتناقض المشاعر (الولد يحب أباه ولكن في حال الموت الحقيقي فهو أول مشتبه بقتله بفعل الشعوذة)، ومن جهة أخرى، "يتصاعد هذا الاستيهام وصولا إلى الأجداد" (أورتيغز، 1966)، أي الأباء الأموات الذين تحولوا إلى مجرد رموز، إن استبدال العضو التناسلي برمز قد مهد لاحقا لاستبدالات اجتماعية أخرى أساسية تدير العلاقات ذات النسب الأمومي (كهبات الإنيام، رمز الخصوبة، مقابل هبات الأصداف، رمز الجنس) وتؤسس للعبة تباينات (أرض - بحر) والأسلطير (براديل دولاتور، 1986). ورغم كون التحليل النفسي والانتروبولوجيا منفصلين عن بعضهما جذريا في ميدان الممارسة، فإنهما ليسا غريبين عن بعضهما بالكامل، ولقد نشأت بينهما مساءلة كانت لهما منها فائدة كبرى.

### برادیل دو لاتور

ABRAHAM K., 1907, Reves et mythes. Œuvres complètes, 1, Paris, Payot, 1965. – Bastide R., 1950, Sociologie et psychanalyse, Paris, PUF.- BETTELHEIM B., 1976, The Uses of enchantment, New York, Alfred A. Knopf (trad.fr. Psychanalyse des contes de fées, Paris, Robert Laffont, 1976). - DEVEREUX G., 1951, Reality and dream: the psychotherapy of a plains Indian, New York, International University Press (trad.fr. Psychothérapie d'un Indien des plaines: réalité et rêve, Paris, J.C. Godefroy, 1982); 1967, From anxiety to method in the behavioral sciences, Paris- La Haye, Mouton (trad.fr. De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement, Paris, Flammarion, 1980). - FOUCAULT M., 1966, Les mots et les choses, Paris , Gallimard.- FREUD S., 1900. Die traumdeutung, Gesammelte werke II- III (trad.angl. The interpretation of dreams, Standard edition IV- V; trad.fr. L'interprétation des rèves, Paris, PUF, 1967); 1912-1913, Totem und tabu, Gesammelte werke 1X (trad.angl. Totem and Taboo, Standard edition XIII; trad.fr. Totem et tabou, Paris, Payot, 1973). - JUILLERAT B., 1991, Œdipe chasseur. Une mythologie du sujet en Nouvelle - Guinée, Paris, PUF. - KARDINER A., 1939, The individual and his society, New York, Columbia University Press (trad.fr. L'individu dans sa société, Paris, Gallimard, 1969); 1945, The psychological frontiers of society, New York, Columbia University Press. - KROEBER A.L., 1920, "Totem and taboo: an ethnologic psychoanalysis", American Anthropologist, XXII (1): 48-55.- LA BARRE W., 1958, "The influence of Freud on anthropology", The American Imago, XV (3): 275- 328. - LACAN J., 1966, Ecrits, Paris, Le Scuil.- LEFORT C., 1969, "Introduction à l'oeuvre de Kardiner", in A. Kardiner (sous la direction de ), L'individu dans sa société, paris, Gallimard.- MALINOWSKI B., 1927, Sex and repression in savage society, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad.fr. La sexualité et sa repression dans la société primitive, Paris, Payot, 1932). - MEAD M., 1928, Coming of age in Samoa, New York, Morrow (trad.fr. partielle Mœurs et sexualité en Océanie, Paris, Plon, 1963). - MEAD M. et BATESON G., 1942, Balinese character, New York, The New York Academy of Sciences. - NACHT S., 1968, "Psychanalyse et ethnologie", in J. Poirier (sous la direction de), Ethnologie générale, Paris, Gallimard. - ORTIGUES M.-C. et E., 1966, Œdipe africain, Paris, Plon.- PRADELLES DE LATOUR C.-H., 1986, "Le discours de la psychanalyse et la parenté", L'Homme, XXVI (1-2): 93- 106. – PULMAN B., 1986, "Aux origines du débat ethnologie/psychanalyse: W.H.R. Rivers", L'Homme, 100: 119-141. – REIK T., 1928, Das ritual: psychoanalytique studien, Leipzig, Vienne, Zurieh, Internationaler Psychoanalytischer verlag (trad.fr. Le rituel: psychanlyse des rites religieux, Paris, Denoël, 1974). – RIVERS W.H.R., 1918, Dreams and primitive culture, Manchester University Press.- ROHEIM G., 1950, Psychoanalysis and anthropology, New York, International University Press (trad.fr. Psychanalyse et anthropologie, Paris, Gallimard, 1967). – SELIGMAN C.G., 1924, "Anthropology and psychology: a study of some points of contact", Journal of the Royal anthropological institute, LIV: 13- 46. – SPIRO M.E., 1982, Oedipus in trobriand, Chicago, the University of Chicago Press.

Domestication ندجين

أنظر : تربية المواشى، حيوانات داجنة، نباتات زراعية، هودريكور.

Interventions de l'anthropologie

تدخلات الأنتروبولوجيا (1)

يمكننا التحدث عن تدخل في الأنتروبولوجيا عندما تستخدم معارف هذا العلم "لحل مشكلة" أو تلبية الحاجات التي قد تشعر بها طائفة (التجديد). لهذه الغاية، يعد عامل التغيير المسنظم خطة تدخل مستوحاة من نمط تصوري أنتروبولوجي (ف.ه..غودنو، 1963)، معرفة النوغرافية للطائفة، وتحديد للأهداف وتعريف لمسيرة التدخل (إ.ه..سبايسر، 1977). وسواء كنا في صدد تحول ظروف المعيشة (م.ميد، 1977)، أو نشر الأبجدية، أو حتى تحسين الأوضاع الاجتماعية الصحية، يبنى التذخل ايديولوجيا على التصورات التي يكونها عن الأحداث والتطور المتدخلون والمؤسسات المشرفة عليهم (غولا شميدت، 1979).

عام 1941، أسس بضعة أنتروبولوجيين من أميركا الشمالية، من بينهم ميد وج. باتيسون، جمعية التطبيقات الأنتروبولوجية، وأنشأوا مجلة ( التنظيم البشري)، وأقاموا ندوات سنوية حللوا فيها ديناميكية التدخل وقدموا نتائج تجاربهم الاجتماعية. هناك تجارب عديدة، مسن بينها تلك التي أجريت على شركة "وسترن الكتريك" (ف.ج.روثليسبرغر ووج.ديكسون) وتجارب إعادة إسكان أميركييسن يابانيين في بوسطن في أريزونا (أرهس لايتون) أو حتى البرامج الأميركية للمساعدة النقنية في البلاد النامية (إيراموس، في ج.أ.كليفتون، 1970: 166- 183) قد ساهمت في تعريف التوجهات الرئيسية للتدخل في الأنتروبولوجيا، وتقنياته، وأدبياته والإعداد الذي يستلزمه (ويفر، 1985).

يتزامسن تدخسل أنتروبولوجيين تلقوا إعدادا جامعيا في المحميات الهندية مع تبوء جسون كولييه عام 1932 إدارة وكالة الشؤون الهندية في الولايات المتحدة، حيث عمل منذ 1934 علسى تبنسى مشروع إعادة التنظيم الهندي الذي تشكك توجهاته بالسياسة الرسمية

للاندماج. ولقد بقي حتى اعتزائه عام 1945 المشرف الرئيسي على تفعيل السياسة المسماة الخطسة الهيندية الجديدة. شكل الانتروبولوجيون الذين وظفهم كولييه في مكتب الشؤون الميندية من 1935 إلى 1938 وحدة لنتروبولوجيا تطبيقية: نقد أشاروا على السلطة المحلية بساعداد تتسريعات قبلية وخطط عمل الإنشاء حكومات قبلية مستقلة. عام 1938، الغي الكونغسرس هذه الوحدة بسبب معارضته لسياسة كولييه، وتابع الأنتروبولوجيون عملهم بعسفتهم أخصسائيين في التربية حستى عام 1945، وبشكل رئيسي لدى شعب نافاهو (كلوكهوهسن وليغتون، 1946). لم تعط هذه العبادرات الأولى التي كان إطارها المحميات الهيندية النستانج المسرجوة، لكنها ألهمت تجارب أنتروبولوجية عديدة التخط، من بينها تجارب فريق طومسون عن الشخصية الهندية وتجارب س. تاكس عند هنود فوكس في الأيوا (كليفتون، 1970).

هسناك تجربتان قد طبعتا نشوء التنخل الأنتروبولوجي في كندا. ونعني بيما وكالة هاوئسرن- ترامبلاي البحث الميداني (هاوثرن، 1966- 1968) التي أعنت على الصعيد الكندي سياسسات اقتصسائية واجتماعسية وتربوية بقصد تحسين نوحية معيشة السكان الأصسابين، وأعمسال فريق رف. ساليسبوري لدى شعب كري في سياق بناء مد خليج جيمس الكيرماني (كيبك).

م.أ.نز امبلاي

BASTIDE R., 1971. Anthropologie appliquée, Paris, Payot. - CLIFTON J.A. (ed.), 1970, Applied Anthropology: Readings in the Uses of the Science of Man, Boston, Houghton Mifflin Company.- EDDY E.M. and PARTRIDGE W.L.(eds). 1978, Applied Anthropology in America, New York, Columbia University Press. - GOLDSCHMIDT W. (ed.). 1979, The Uses of Anthropology, A Special publication of the American Anthropological Association , n. 11, Washington , DC. - GOODENOUGH V.H., 1963, Cooperation in Change, An Anthropological Approach in Community Development. New York, Russel Sage Foundation. - HAWTHORN H.B. (ed.), 1966- 1967, A Study of the Contemporary Indians of Canada, Economic, Political, Educational Needs and Policies, Ottawa, Indian Affairs Branch (trad.fr. Etude sur les Indiens contemporains du Canada, besoins et mesures d'ordre économique, politique et éducatif, 1968, Ottawa, Imprimeur de la Reine).- KLUCKHOHN C. et LEIGHTON D.C., 1946, The Navaho, Cambridge, Harvard University Press.- MEAD M., 1977, "Applied Anthropology: the State of The Art" in: A.F.C. Wallace et al. (eds). Perspectives on Anthropology 1976, Publications of the American Anthropological Association, Washington, DC, n.10. - SALISBURY R.F., 1986. A Homeland for the Cree: Regional Development in James Bay, 1971 - 1981, Montréal - Kingston, McGill - Queen's University Press. - SPICER E.H., 1977, "Early Applications of Anthropology in North America' in: A.F.C. Wallace et al. (eds), Perspectives on Anthropology 1976, Washington, DC, American Anthropological Association. - WEAVER T., 1985, "Anthropology as a Policy Science: Part I, A Critique", Human Organization, 44 (2): 97- 105 et "Anthropology as a Policy Science: Part II, Development and Training", 44 (3): 197-205.

إن الأنتروبولوجيا، كأي مجال للمعرفة، هي غير منفصلة عن مشاريع تدخل في العالم قد اتخذت أشكالا مختلفة في تاريخ العلم. في فرنسا، كان إ.دوركهايم وم. هالبواك ور.هـيرتز يعتبرون بأن عملهم هُو "في خدمة الجماعة" (لنكلود، في باري، 1995)؛ في الولايات المتحدة، كرّس ل.هـ.مورغان، المؤسس الفعلى للأنتروبولوجيا الأمبركية، نفسه لمساعدة إدارة الشؤون الهندية، وكذلك لإنشاء علم جديد للإنسان. سادت فيما بعد وضعية "النسبية الثقافية"؛ فهي تنطوي على خيارات للتدخل (حماية تعدد الثقافات) متناقضة في العسبارات: فالأنتروبولوجيون أنفسهم يأتون من ثقافات خاصة (غساردنر ولويس، 1996: 28؛ ألسبرت فسى باري، 1995 بالنسبة إلى فكرة الدفاع عن الأنتروبولوجيا). مذ ذاك بدا تطبيق المعرفة الأنتروبولوجية متعلقا بتفكير خاص مرتبط بتاريخانية الأنتروبولوجيا، وبالوضعية المعرفية للعلوم الاجتماعية (ليفي- ستروس، 1958، 1973)، و"التقاليد" المؤسسية والمهنية، وأخيرا بالاختيارات الأخلاقية والسياسية (سالومون، 1970). لطالما فرقست مسألة التطبيق فرنسا عن العالم الأنكلوسكسوني (باري، 1995؛ ادي وبارتريدج، 1978، غرسيللو وراو، 1984). ومع ذلك، تقابلت في ألولايات المتحدة، وبدرجة أدنى في بريطانسيا العظمسي، أنتروبولوجسيًّا "البرج العاجيُّ" مع أنتروبولوجيا "تطبيقية". منذَّ ذلكُ الحين، انتشرت مناهج التطبيق هذه على شبه كامل الكَّرة الأرضية (بابا وهيل، 1997). ولقد تماهت المسائل المتناولة في نهاية المطاف مع مسائل الأنتروبولوجيا المسماة أساسية، إلى أن جوبهت جميعا، في سياق خاص، بالمسألة الخطيرة لمتابعة المعرفة الأنتروبولوجية في عدالم القرار؛ وهذا ما عالجه، بطريقة مثالية، م.سيرنيا (1991) في مجال "النمو الريفسي". فسي فرنسسا، طالب ج.ب. أوليفييه دو ساردان بوسائل "متواضعة وصغيرة" للإحاطة بقضايا من الميدان ذاته (1995). تتسائل حقول التطبيق لتصب في عدد محدود من المحاور: فيزيادة على مُسألة " لنمو" و "الأقليات"، تمثل الصحة العامة والبحث البيولوجي الطبي وعالم المشاريع الكبرى ميادين امتيازية (باري، 1995). يتضح من ذلك أنسه سيكون من المفارقة بمكان أن تمثل الأنتروبولوجيا نمط معرفة دون أن يستفيد منها احد بشيء.

# ج.ف.باري

BABA M.L. et HILL C. (ed.), 1997, The Global Practice of Anthropology, Williamsburgh, College of William and Mary Press.- BARE J.-F. (éd.), 1995, Les applications de l'anthropologie, Un essai de réflexion collective depuis la France, Paris, Karthala.- CERNEA M. (ed.), 1991, Putting People First. Sociological Variables in Rural Development, New York, The World Bank- Oxford University Press. -EDDY E.M. et PARTRIDGE W.L. (ed.), 1978, Applied Anthropology in America, New York, Columbia University Press.- GARDNER K. et LEWIS D., 1996, Anthropology, Development and the Post- Modern Challenge, London, Pluto Press.- GRILLO R.D. et REW (ed.), 1984, Social Anthropology and Development Policy. London, Tavistoek Publications.- LEVI-STRAUSS C., 1958, Anthrapologie structurale, Paris, Plon; 1973, Anthropologie structurale deux, Paris Plon.- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1995, Anthropologie et développement. Essai en

socio-anthropologie du changement social, Paris, Karthala.- SALOMON J.-J., 1970, Science et politique, Paris, Editions du Seuil.

اللاثب Hiérarchie

أنظر : دومون، طائفة، قيمة.

تراث Tradition

يُعرِّف التراث تقليديا على انه ما يبقى من الماضي ماثلا في الحاضر الذي انتقل السيه ويستمر مقبولا ممن آل اليهم وفاعلا فيهم لدرجة تجعلهم يتناقلونه بدورهم على مر الأجسيال. كيف يتم التناقل ؟ شفهيا بالتأكيد لكون البشر قد كرروا رواية ماضيهم قبل أن يبتدعوا الكتابة؛ ثم بالمثال أيضا حين يتعلق الأمر بالممارسات الواجب استمرارها؛ وبعدها بالكستابة لكونها تتسيح جمع ما يفترض بأنه جدير بالحفظ والتوارث، ولكن ما الذي يتم تناقله؟ ما يجب معرفته وفعله ضمن جماعة تتعرف إلى ذاتها بذلك أو تتخيل عبره هوية جماعية دائمة؛ ولا يهم هنا التبرير العقلاني للالتزام بقدر (الاعتقاد بــ) السير القويم على نهجمه : رواية الأساطير مثلما سمعت، عرض التاريخ كما تم تعلمه، تبني أفكار متنوعة والالستزام بها مسع العلم بأنها أفكار متوارثة. كيف السبيل إلى فعل غير ذلك؟ إن هذا المُجمل الذي قد يكون شديد الانسجام أو متهافتا، هو ما يدعى الثقافة. وإن كل ثقافة هي تراشية، وحستى وإن اعتبرت نفسها جديدة، ورأت أنها مقطوعة عن ماض كان لا يزال راسخا حتى تلك اللحظة، أو إن أرادت أو استطاعت أن تكون نتاج حاضرها فقط، فإنها تحلم في الوقت ذاته بأن تستمر، أن تصبح تراثا لا يتناقض بالتالي مع التعريف السابق.

ما الذي يمكن أن يعنيه بالتالي التمييز بين المجتمعات المدعوة تقليدية وتلك التي يدعي بانها ليسبت كذلك لكونها قد تكون تاريخية أو متغيرة وعرضة بذلك لأن توسم بحداثاتها المتوالية ؟ هي في الواقع ليست أقل تقليدية من الأخرى، بل أكثر من ذلك، إذ يسرى أ. م. هوكارت (1927) أن المسيز أن لا يميل هنا لمصلحة الأولى: إن أطفال المجتمعات الغربية يتعلمون اليوم عادات تملى عليهم منذ نعومة أظافر هم، منذ وقت مبكر لدرجة تجعلهم ينسون أنهم تعلموا ذلك، ويكونون اقتناعا بأن سببية الأشياء أو واقعها الراهن هو ما يملى عليهم تصرفاتهم. أما الميلانيزيون الذين يتحدث عنهم هوكارت، فإنهم يستعلمون أعرافهم التراثية في سن متأخرة أكثر، ولذلك نجدهم يتصرفون حيالها بحرية تفوق ما يمارسه الغربي مع تراثه، وهذا ما يضع المراقب في حالة دهشة أمام كثرة مظاهر السلوك التي كان يفترض بأنها ستكون متماثلة. ورغم ذلك، فقد يكون من غير الجدي قياس وزن التقاليد في كل مجتمع. فنحن عادة لا نرى لدينا ما لا يمكن ألا نراه عند المخذي قيان درخط نقاليد الأخرين بتقاليدهم التي نتعرف اليهم من خلالها.

ولكن ذلك لا يعني عدم وجود أساس منطقي للتمييز بين فئتين من المجتمعات انطلاقًا من طريقة تعاطي كل منها مع الماضي. ولا يقوم هذا التمييز على درجة استمرارية التراث والتمسك به، بل على نمط تناقله: شفاهة أو كتابة.

تناقل الأسطورة مشافهة، ولا يبغي ناقلها شيئا غير ذلك. والأمر ذاته يحصل عند الحديث عن سلالات انقرضت بالكامل. ومع ذلك فإن كل عالم اساطير يعرف أن الأسطورة لا تحكى بصيغة واحدة، بل لها روايات مختلفة وشديدة التنوع؛ وقد يحدث أن يجدد كل اثنولوجي نفسه أمام روايات متباعدة أو أن يشهد طقوسا يؤكد بانها تتكرر كل مسرة بالطريقة نفسها، بينما هي لا تستعاد أبدا بالصورة ذاتها. والملفت هو أن المستمعين والمشاهدين ينتبهون جيدا إلى تلك التغيرات، ولكن المهم لديهم هو استعادة نفس الأسطورة أو نفس الاحتفال. يبقى أنه ليس من الضروري إجراء تكرار حرفي بالكامل؛ وليس هناك من "نمط" يجدر تكراره دون أي تغيير، فما يتذكره المنشد أو الكاهن ليس النص كلمة بكلمة أو سلسلة الأحداث المفروضة بكل تفاصيلها، بل هو بنية إجمالية تتيح أو حتى تهيء نوعا من الابتكار، وكما قال ج. غودي (1977) "قد يكون نتاج حفظ مغيب عن ظهر قلب أقل فائدة وقيمة من نتاج عرض فيه شيء من التعديل". نضيف أنه أقل معنى أيضا، لكون المعنى يظهر بالسعد في طبعها التبديل الأساطير هو منبع البنيوية وتجسيدها ؟

ما أن نحصل على نص أصلي حتى يتغير كل شيء: نبدأ بالمقارنة معه وعندها يستجلى أمامنا مفهوم "التصحيحات". والكتابة وحدها هي التي توصل إلى ذلك. لذلك كانت ضرورة العرودة السهلة إليها؛ ولذلك كان أول اختبار كتابي يتمثل بالنسخ. ومجتمعات الكتابة تميل إلى الحفظ الغيبي، وإلى إعادة الإنتاج المستندة إلى إعادة التركيب التي تصبح مصدر تجديد لا إرادى؛ هكذا تبدو مجتمعات اللا كتابة أكثر ميلا إلى التشكيل. ولكن الكتابة، من جهة أخرى، تتبح إمكانية تحقيق وسيلة إبداع أخرى متمثلة في تنويعات التناقل الشفهي. وإذا كمان هذا الأخير يحمل وجود روايات متفاوتة التباعد عن الأصل، فذلك لكونهــا تشكل منظومة ولكون تلك المنظومة تعيد إنتاج ذاتها من خلال الروايات الفردية المتغيرة. هو بالتالي إبداع يستعاد دوريا. وعلى عكس ذلك، فإن الكتابة التي هي عامل تدويس لا تسمح بالنسمج علمى منوال موضوعة معينة، بل تتسبب في تكديس الأوجه المختلفة للتراث أو لما تجبرنا على اعتباره تراثا. ولكن ذلك يستدعى على وجه السرعة النسيان والاختيار وإعادة التنظيم، أي نوعا أخر من الإبداع. ونحن نعلم بأنه لا يمكن الاحسنفاظ بكل شيء: فإذا كان من الممكن نظريا تخزين كل شيء في الأرشيف، تبقى الأرشفة في الوقت ذاته وسيلة للنسيان، فنحن نوثق ونحفظ كي لا نضطر إلى التذكر. عدا عـن ذلك، تمثل عملية التخلى عن جزء من التراث رغبة واعية أو لا في الاحتفاظ بجزء أخسر، فالمجتمعات التي تصفّ نفسها بالحداثة لا تتخلص من ماضيها بشكل تام، بل تعمل علسى ترميمه. وبما أن نماذج الترميم بالغة التعقيد والتصارع، فإننا قد نشهد تنافساً بين العديد منها: فالنماذج المعاصرة تتجابه عبر الاستنجاد بماضيها واختيار أسلافها. عندها يضحي الستراث استذكار ا مقنعا. وتصبح مفارقة الكتابة متمثلة بالتالي في قدرتها على التعب بر فـــى وقت واحد عن صلابة التراث وإمكانية التغبير الأشد وضوحاً : فسواء في الرغــبة بالتغيــير أو في رفضها، يتمثل الحفاظ على الماضي، والكتابة هي أفضل وسيلة

تعيدنا هذا المفارقة إلى التراث ذاته : فهو لا يستمر إلا بجهل من يطبقه بأنه يفعل ذلك: وهذا بالتحديد ما توصل إليه هوكارت. فمتى إذن يمكن الحديث عن التراث؟ في أغلب الأحيان عند الحديث عما يبدو غير مفهوم واعتباطيا عندما يتساءل الإنسان لماذا يتصرف هكذا فياتيه الجواب بأن السابقين كانوا يفعلون ذلك. ولكن هذا التساؤل لا يُطرح إلا لحظة اكتشاف خلل ما أي لدى ملاحظة أننا لم نعد نقوم اليوم بما كان يقوم به الأسلاف سابقا، مثل الانتباه فجأة إلى أن أبناءنا لم يعودوا ينشأون على ما نشأنا عليه م أن هذا قد لا يبدو لنا واضحا بالضرورة. فما دامت التقاليد سارية ما من أحد يتحدث عنها. ولكونها لا واعية ولكن فاعلة، فهي لا تظهر إلا للغريب وبعد ذلك فقط للذات، ويتم ذلك الظهور بفضل الغريب عندما يفاجئك بسؤاله عن أسباب قيامك بأمور لم تفكر بها من قبل. أما النراث الذي ندركه، فهو ما لم نعد نشعر باحترامنا له، أو على الأقل ما نحن على وشك الابتعاد عنه .

ج. بويّون

BOYER P., 1988, Barricades mystérieuses et pièges à pensée, Paris, Société d'ethnologie; 1990, Tradition as Truth and Communication, Cambridge, Cambridge University Press.- GOODY J., 1977, "Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec ou sans écriture: la transmission du Bagre" L'Homme, XVII (1): 29-52.-HOCART A.M.,1927, "Are Savages Custom-bound?" Man, XXVII: 220- 221. – HOBSBAWM E. et TANGER T., 1983, The Invention of Tradition, Cambridge, Cambridge University Press.- POUILLON J., 1977, "Plus c'est la même chose, plus ça change", Nouvelle Revue de Psychanalyse, XV: 203- 211; 1980, "Anthropological Traditions: Their uses and misuse" in S. Diamond (ed.), Anthropology: Ancestors and Heirs (repris sous le titre: "Tradition:transmission ou reconstruction", in J. Pouillon, Fétiches sans fétichisme, Paris, Maspero, 1975).

تربيــة Education

مسنذ الثلاثيسنات، شكلت التربية ميدانا مهما من البحث الأنتروبولوجي، وبشكل خاص في الولايات المتحدة حيث كانت قد عرقتها وقامت باستكشافها المدرسة المسماة "ثقافة وشخصية" ولا هذا التيار إثر نشر كتاب م.ميد، النمو في عينيا الجديدة، عام 1930، ويقوم المسنهج بشكل رئيسي على التساؤل عن الطريقة التي تلقن فيها مجموعة بشرية الطفالا لم تتكون شخصيتهم بعد القيم والمعتقدات والحركات والأوضاع الضرورية لهم لكي يعيشوا عيشة راشدين داخل مجتمعهم. تتطلب الإجابة عن هذا التساؤل أن تدرس ليس فقط السثقافة التسي نحن في صددها ونمط الانتقال إلى أجيال جديدة – أي إطار الثقافة – بل أيضا سيكولوجيا الطفل، ونمط نمو شخصيته والأشكال المبكرة للتعليم. يقر المدافعون عن أيضا سيكولوجيا الطفل، ونمط نمو شخصيته والأشكال المبكرة للتعليم. يقر المدافعون عن مدرسة " ثقافة وشخصية" بأن لكل مجموعة بشرية ثقافة خاصة بها يجب أن تتناقلها وتسمعملها في موضوع المسناهج الخاصة بها، منطلقين من المبدأ القائل بأن النظرة الفسرويدية يمكن أن تطبق على كل الشعوب. لطالما سادت هذه النظرة المسماة "انتقال الميتمع ما المدويدية ومنحت إمكانيات واسعة لتفسير ما يسمى "بنية الشخصية" الراشدة في مجتمع ما والتوجهات الأساسية للثقافة التي يعيشها هذا المجتمع (وايتنغ 1941)، شبندل 1963، سبيرو والتوجهات الأساسية للثقافة التي يعيشها هذا المجتمع (وايتنغ 1941)، شبندل 1963، سبيرو

1958). إلا أن ميد وخلفاءها لم يعرفوا كيف يتجنبوا فخ نمط تفكير من نوع دائري يجمع الوقـــانـع والـــتاويلات مـــن خلفية مسلمة تجانس ثقافي استندوا إليها وحملتهم على تصور الـــثقافة والفرد كمتعلقين بنفس الكيان النفساني. للخروج من هذه الورطة، عمل منظرون مــثل أ.كارديــنر (1939) علمي تحضير نموذج عام لنمو الشخصية يتصل داخله النظام التربوي و "المُخصية الأساسية" والإنتاجات الإيديولوجية (الدين، المعتقدات) فيما بينها. إن هــذا الــنموذج الــذي يقيم روابط وثيقة بين أواليات الحماية والتطبيقات التربوية والبني الاجتماعية الافتصادية قد انتقد في فرنسا، بشكل خاص، من قبل ك. لوفور (1969) وأ.زمبلينكي (1672) بسبب حتميته ونظرته الانتقاصية. كان على المدرسة السوسيولوجية الفرنسية النبي أدخلت فكرة منظومة الخصال المقتبسة من م.موس (1950) والتي أعيد استعمالها وحددت من قبل ب. بورديو (1972)، أن تقترح تصورا أكثر فعالية للنظام الستربوي، مركزة على الإجراءات الظاهرة المضمرة لتلقين الاعتباطية الثقافية، ومظهرة سيرورات متميزة (تربية شكلية / تربية غير شكلية) ومتفارقة (عدم التثقيف / إعادة التتقيف) فسى الأنظمة التربوية. إن فكرة منظومة الخصال المعرفة كمجموعة ترتيبات متواصلة تدمج فيها التجارب الماضية القابلة للتصحيح، أو كمصدر مفاهيم وأفكار وأفعال، تسمح بالوصول إلى "العقل التربوي" لثقافة ما، أي مجموعة المنطق والاستراتيجيات التي تنميها الثقافة لكي تضمن تناقلها واستمرارها. إنّ أبحاث بورديو في بلاد القبائل (1972) وج. رابان فسى السنغال (1979) قد استخرجت هذا النمط التشغيلي ذا التوجه العام من العقبلُ المتربوي المذي يقروم تحديدا على "استخراج الجوهري وراء مظهر المطالبة بالسطحي". (بورديو 1972).

ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية في الولايات المتحدة إشكالية ثانية ركزت على المؤسسات التربوية الحديثة المعتبرة كظواهر ثقافية كاملة، وبالتالي قابلة لأن يُتطرق لها عبر مناهج كلاسيكية للإثنولوجيات. ولقد بين الأنتروبولوجيون أن أبحاثا كهذه يمكن أن تقسدم سبيلا مفضئلا للوصول إلى معرفة القيم المركزية للمجتمع، مقتبسين عن م.ميد فكرة أن هدف التربية هو تناقل الثقافة، ولم يتردد العديد منهم في الاستفادة من نمط الأبحاث هذا لانتقاد المادية والتبعية التي بنظر هم تروجها أميركا ما بعد الحرب وترسخها من خلال نظامها التربوي. اهتم انتروبولوجيون أخرون بمؤسسات التعليم التي تعطي دراستها مادة غنية عن القيم الثقافية السائدة (هردت 1982، روهان 1983، فارين 1983). في فترة قريبة أكبر، بينما فقدت أسطورة البوتقة قوتها ورفض ادعاء ثقافة الواسب (WASP) (الأنكلوسكسونيون البروتستانتيون البيض) بأنها تمثل الثقافة الأميركية الشمالية الأصيلة، رأى انتروبولوجيون أن المدرسة هي مسرح صراعات وخلافات ثقافية.

منذ عهد قريب، أخذت إشكالية ثالثة أهمية رئيسية، هي در اسة أو اليات التعليم، رغم أنها كانت حاضرة دائما بدرجات مختلفة في أنتروبولوجيا التربية. فعلى عكس ما كان سائدا، انتبه أنتروبولوجيون إلى أن تناقل النقافة هو غالبا، إن لم يكن دائما، غير كامل، وأن تعدد الانتماءات النقافية للمعلمين و التلاميذ يمكن أن يؤثر بعمق على النتائج المرتقبة من التعليم، في حالات تعدد الثقافات (روزنفيلد 1983). لقد استخدمت أبحاث من هدذا النوع من قبل الأنتروبولوجيا المعرفية التي عملت، في المقابل، على انتشارها. إن در است ج.غاي وم، كول (1967) عن تعليم الرياضيات الغربية في الوسط الليبيري النقافة وأشكال الفكر، وسمحت التقليدي قد خلصت إلى تأمل عام يلامس العلاقات بين الثقافة وأشكال الفكر، وسمحت

بافت تاح حقول أبحاث جديدة: عن المعرفات غير الشكلية والعلوم اليومية ودرجة التعميم القوي لهذه العلوم (روغوف و لاف 1984). وكثيرا ما تحدد الدراسات عن أواليات التعليم هدفا تطبيقيا: فهي تفترض أنها تساهم في حل مشاكل من النوع الثقافي (هيث 1983)؛ كما أن بعضا منها (غريفاد و لاف 1979) يعكف على تمييز أنماط التعليم المختلفة داخل الثقافة الواحدة.

#### ب.ريسمان

BOURDIEU P., 1972, Esquisse d'une théorie de la pratique, Genève, Droz.-GAY J. et COLE M., 19767, The New Mathematics and an Old Culture, New York, Holt, Rinchart et Winston. - GREENFIELD P.M. et LAVE J., 1979, "Aspects cognitifs de l'éducation non scolaire", Recherche, pédagogie et culture, 44: 16-35.-HEATH S.P., 1983, Ways with Words: Language, Life and Work in Communities and Classrooms, Cambridge, Cambridge University Press.- HERDT G. (ed.), 1982, Rituals of Manhood. Male Initiation in Papua New Guinea, Berkeley, University of California Press.- KARDINER A., 1939, The Individual and his Society, New York, University Press (trad.fr. L'Individu dans sa société. Columbia d'anthropologie psychanalytique, Paris, Gallimard, 1969). – MAUSS M., 1950, Sociologie et anthropologie, Paris, PUF.- MEAD M., 1930, Growing up in New Guinea, New York, W. Morrow (trad.fr. Une éducation en Nouvelle- Guinée, Paris, Payot, 1973). - RABAIN J., 1979, L'Enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal, Paris, Payot. - ROGOFF B. et LAVE J. (eds), 1984, Everyday Cognition, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.-ROHLEN T.B., 1984, Japan's High School, Berkeley, California University Press. ROSENFELD G., 1983, "Shut Those Thick Lips!" A Study of Shun School Failure, Heights, Waveland Press. - SPINDLER G. (ed), 1963, Education and Culture. Anthropological Approaches, New York, Holt, Rinehart et Winston. - SPIRO M.E., 1958, Children of the Kibbutz, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. - VARENNE H., 1983, American School Language: Culturally Patterned Conflicts in a Suburban High School, New York, Irvington .- WHITTING J. W.M., 1941, Becoming a Kwona: Teaching and Learning in a New Guinea Tribe, New Haven, New Jersey, Yale University Press.- ZEMPLENI A., 1972, "Milieu africain et développement", in F. Duyckaerts, C.B. Hindley et al. (sous la direction de ), Milieu et développement, Paris, PUF: 151-213.

تربية المواشي

إذا كانت عبارة " تربية المواشي" قد ظهرت في وقت متأخر (1836)، فإن النشاط المناسب الدي عرفه ب. فيريه (1951) كد "مجمل العمليات التي تؤمن إنتاج وصيانة واستخدام الحيوانات الداجنة" هو واحد من أقدم النشاطات البشرية، إذ نتطابق بداياته مع بدايات التدجين الحيواني.

إن تعدّد الأنواع الحيوانية المدجّنة (من الفيل إلى النحلة مرورا بالكلب والدجاجة) وتــنوع أنظمة تربيتها تُجبر على تحديد القصد من تربية الحيوانات اللبونة النباتية الغذاء التي تعيش في قطيع، أي وحدة إنتاج وتوالد. وإن النظم الرعوية المعتمدة بالاستجابة إلى الظروف البيئية والبشرية الخاصة تنتقل من الرعوية المحضة التي تجعل من تربية الحيوانات الداجنة النشاط الوحيد لمجموعة بشرية، إلى الرعوية الزراعية. تقوم الأولى على الانتقال السنوي (البداوة) أو الموسمي (رعي القطيع في الجبال صيفا ورعيه في الوديان شتاء) للقطعان التي تقودها الجماعة بكاملها أو رعيان يبحثون عن علف ماخوذ من النبات الدي لم يزرعه الإنسان أو الذي يتدخل فيه قليلا (توندرا، تايغا، سهوب، سياسب)؛ وتتصف بالاندراج المتحضرن في مكان يكون فيه الإنسان مزارعا أيضا، مع تقل الحيوانات داخل الأرض المحروثة بحسب الروزنامة الزراعية. إن العلاقة بالموارد النباتية تسمح بتمييز : 1 - التربية المرحلية الواسعة، تربية الماشية في المزرعة، رعي الفطيع في أنظمة الزراعة القطيع في أنظمة الزراعة العسبية والعلقية التي يحفظ شكلها الأكثر حداثة، "خارج الأرض"، الحيوانات في الزريبة العشبية والعلقية التي يحفظ شكلها الأكثر حداثة، "خارج الأرض"، الحيوانات في الزريبة مع تأمين كامل للعلف.

تكثر الملكسية الجماعية للمرعى والتملك الفردي أو العائلي للقطعان في الأنظمة المسماة تقليدية. لقد أدى النمو الحديث لإنتاج تجاري إلى زيادة مفرطة في المراعي (ساندفورد 1980). لكن في هذه الأنظمة التقليدية نفسها، يسمح تشكيل الأنعام غير المستجانس، أي دمج الماشية الكبيرة والصغيرة في قطعان متمايزة، بتنوع المنتجات، كما يسمح خاصة بالوقاية من الكوارث، كالجفاف والأوبئة ، ويشكل تداول الماشية بالإعارة أو بالهسبة ضمن القرابة أو بين الجيران، أي ضمن الشبكات الاجتماعية، "تأمينا" أخر ضد الأوبئة أو السرقة، وتوثيقا لروابط التعاضد.

حتى وإن نوم الأنتروبولوجيون بالوظائف الاجتماعية والرمزية للماشية في أفريقيا الشرقية (نوير، ماساي)، فإن تربية الحيوانات الداجنة هي أيضا وظيفية في كل الحالات: الحصول على منتجات غذائية أو لا. بعض المنتجات تؤخذ من الحيوان الحي، يوميا أو موسميا (الحليب، الدم، الصوف، الوبر) بينما يتطلب بعضها الأخر القنل (اللحم، الجلد، القرن، العظم).

الحليب هـو أساس غذاء مجتمعات رعوية عديدة، لكن لا يمكن أن يكون الغذاء المحسي. يستعيض الماساي عن ندرة الحليب باستهلاك طقوسي لدم أبقار هم. ويحصل معظهم مربي الحيوانات الداجنة الرحل على المنتجات الزراعية من خلال تبادل السلع أو الخدمات (نثر السماد) مع المزارعين المتحضرنين، في الأنديز، يسمح استخدام الطبقات البيئية العديدة ("العمودية")، بالحصول على المنتجات الضرورية لمعيشة المجموعة بفضل تخصص المهمات الزراعية والرعوية.

ان تربية الماشية في المزرعة، وهو نظام واسع مطبق في المساحات الشاسعة من المسناطق المعسندلة للنصدف الجنوبي (أميركا، أوستراليا، نيوزيلاندا)، وأيضا في أفريقيا المدارية مؤخرا، هي متوجهة نحو إنتاج اللحم مثل بعض الأنظمة "القديمة" (الأيائل). في أوروبا، انتشرت تربية الحيوانات الداجنة الصناعية ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر السستجابة للطلب المتزايد على الحم. ولقد أنتج ذلك تغيرات تقنية (أجناس اللحوم، تسمين الماشية).

تقدتم الماشية الخدمات أيضا: يمكن أن تستخدم للقطر أو النقل أو الامتطاء. وهي تستدخل في الإنتاج الزراعي في المجتمعات الرعوية الزراعية، مقدّمة القوة في العمل والسماد لتخصيب الحقول.

إن ضعف الركيزة المادية للتقنيات الرعوية لا يعني قدمها، على عكس ما كان مثبتا أحيانا. فهي تستند إلى معارف معينة، متناقلة أو مكتسبة بالمراقبة، متعلقة بسلوك الحيوانات ووظائفها العضوية، ولكن أيضا بطوبوغرافيا المراعي، وعلم النبات، والمناخ، الخ. إن طبيعة العمل الرعوي تجعل من مربّي الحيوانات الداجنة أخصائيا يمارس وظيفة حصرية، لكنه أخصائي متعدد المواهب على الصعيد التقني.

تهدف تقنيات إنتاج الحيوان إلى تأمين الغذاء للقطعان (حق الرعي، العلف، سقاء المواشي، الملح) وحمايتها من المباغتات المناخية (البرد، الحر، الريح، المطر، الجفاف) ومن الجوارح الحيوانية أو البشرية، وإيقائها في صحة جيدة أو مداواتها في حالة حادث أو مرض، وأخيرا اصطفائها (اختيار الفحول، الاخصاء) وجعلها تتوالد.

يشعل مربو الحيوانات الداجنة النار ويزيلون المياه من المناطق الرطبة بغية تسهيل نمو النبات المغذي والقضاء على النباتات الكريهة أو الضارة. كذلك يؤثر الرعي الاختياري وسير القطعان على تركيبة المراعى.

تقوم قيادة القطعان وحراستها على الغريزة الجماعية لأكلة النبات وتتطلب غالبا الاستعانة بمعاونين (حيوانات سواقة، كلاب، أطفال). في الأنظمة الرعوية الزراعية التي تقتضي حمايسة السزراعات، هناك ثلاث خيارات ممكنة: ابعاد الماشية عن القرية، أو احتجازها داخل حقول مغلقة، أو إحاطة الحقول والحدائق بحواجز.

لقث أنستج اختسيار المولديسن الذكور والإناث أجناسا متكيفة مع الظروف البيئية والاقتصدادية المحلية. وهناك معايير جمالية (اللون، نمو القرون) أو جاذبية (السرعة) قد تدخل أحيانا في اللعبة، كعلامات الوظائف الاجتماعية والثقافية للماشية (المهر، الإرث). في المجسمعات الصناعية حيث تتجه معايير الاختيار نحو الإنتاجية، تكاد تكون وظيفة تربية الحيوانات الداجنة اليوم اقتصادية وتجارية بصورة حصرية.

ا.- م. بريزبار

BRISEBARRE A- M., 1978, Bergers des Cévennes. Histoire et ethnographie du monde pastoral et de la transhumance en Cévennes, Paris , Berger-Levrault. - BRUHNES DELAMARRE M.J., 1970, Le berger dans la France des villages. Bergers communs à Saint-Véran en Queyras et à Normée en Champagne, Paris, Editions du CNRS.-Cahiers du CERM: "Etudes sur les sociétés de pasteurs nomades" 1973 (109), 1974 (110), 1975 (111), 1977 (113). - DAHL G. et HJORT A., 1976, Having herds. Pastoral herd grouth and house-hold economy. Stockholm, University of Stockholm. - DIGARD J.-P., 1981, Techniques des nomades baxtyari d'Iran, Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- METAILLIE J.-P., 1981, Le feu pastoral dans les Pyrénées centrales (Barousse, Oueil, Larboust), Paris, Editions du CNRS.- PLANHOL X. de, "Nomades et pasteurs", Revue géographique de l'Est, 1961- 1979. - Production pastorale et société, Paris, MSH/CNRS, 1977- 1987, 1-20.- RIVIERE P., 1972, The forgotten frontier. Ranchers of North Brazil, New York, Holt, Rinehart et Winston.

- SANDFORD S., 1980, Review of World Bank livestock activities in dry tropical Africa, Washington, DC, BIRD.- VEYRET P., 1951, Géographie de l'élevage, Paris, Gallimard.

#### Marquage corporel

ترسيع الجسد

ينطوي ترسيم الجسد على عدد كبير من الممارسات التي تغيّر الحالة الطبيعية للجسد حسب قواعد خاصة بكل مجتمع: تشويه (تمديد الجمجمة أو الرقبة، ضغط القدمين)، ثقب شحمة الأذن، الشفتين، المنخرين أو الحاجز الأنفي لإدخال أدوات الزينة فيها، اقتلاع أو بسري الأسنان، استنصال (الأصابع، السلامي، البظر، الغرلة)، خدش (التشطيب السطحي للبشرة الذي يترك ندبة)، وشم، الخ. إن زينة الشعر والرسوم على الجسد يجب أن تعتبر كواشمات للجسد رغم طابعها المؤقت.

تـتم هـذه العمليات المختلفة المعددة أعلاه في سياق احتفالي، بشكل عام خلال الطقبوس الانتقالية التي تدل على تغيير حالة فرد ما أو وضعيته: ولادة، بلوغ، مسارة، زواج، وفساة، الخ. إن وشم الجسد يسمح لمجمل جماعة كما لكل من أفرادها بالتعبير عن خصوصية هوية "جماعية" أو فردية: يظهر الشخص بواسطتها انتماءه إلى إثنية، قرية، عشيرة، عائلة، طائفة، الخ.. والمكانة التي تعود إليه في الحياة الطقسية (درجة أو نمط المسارة المتبعة، الالتحاق بعبادة، الخ.). إذا استطعنا تخصيص كافة أنماط الوشم بنفس قيمة التماهي، فإن بعضا منها، كالخدوش أو الوشم أوالرسم على الجسد، ترتبط عموما بشيف بنشين معين. إن الرسوم المخطوطة على الجلا غالبا ما تكون قابلة للتفكك إلى علامات ذات طسابع رميزي، مستعلقة بنمطي تأويل متكاملين (هذه هي الحالة أحيانا بالنسبة إلى السندخلات الأخرى على الجسد): من جهة، هي تنقل بعض المعطيات للتنظيم الاجتماعي والديني، وتصور من جهة أخرى كائنات أو أشياء أو أماكن أو أحداثا ذات معنى للمجتمع المعنى.

إنّ وشم الجسد يملك وظيفة جمالية: هكذا يمكننا التحدث عن صناعة الجسد، على منوال صناعة الخشب، المعدن، النحاس، الخ. تستطيع جماعات التصميم تحديد "المنتجات" المناسبة رغم تنوّع التقنيات والركائز: تستخدم عربسات الوشم ونقوشها في زخرفة الأغراض لدى شعب ماوري (نيوزيلاندا) أو لدى سكان جزر المركيز. عند شعوب أخرى، حيث تكون صناعة الأغراض المادية أقل غزارة، يمكن أن يتبوأ وشم الجسد مكانمة متميزة في العمل الفني: خدوش شعوب بوابا (بوركينا فاسو) أو النوبة (السودان) وسكان أوستراليا الأصليين، المشهورين كذلك برسومهم البالغة الدقة على الجسد.

م.كوكيت

BOHANNAN P., 1956, "Beauty and scarification amongst the Tiv", Man, 56: 117 - 121. - PARIS J.C., 1972, Nuba personal art, Londres, Gerald Duckworth. - FIELD H., 1958, Body-marking in Southwestern Asia, Cambridge, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. XLV.1.- HANDY W.C., 1922, "Tattooing in the Marquesas", Bulletin of the Bernice P. Bishop Museum, Krauss reprint, 1971.- LEVI-STRAUSS C., 1958, "Le dédoublement de la

representation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique", Anthropologie structurale, Paris, Plon. – MARCY G., 1930, "Origine et signification des tatouages des tribus berbères", Revue de l'histoire des religions, 102: 13-65.- STRATHERN A. et M., 1971, Self- decoration in Mount Hagen, Londres, Gerald Duckworth. – TEIT J.A., 1927-1928, "Tattooing and face and body painting of the Thompson Indians of British Columbia", in F. Boas (ed.), 45th Annual report of the Bureau of American Ethnology, Washington, DC, Smithsonian Institution.

# Constitution de l'anthropologie moderne

تشكيل الانتروبولوجيا الحديثة

كانت الفترة الممتدة منذ سنوات 1880 حتى نهاية الحرب العالمية الأولى مهمة في تطور الأنتروبولوجيا بما أنها تشكل حقبة مقصلية بين اللحظة التي نشأ فيها العلم تحت رايسة النشسوئية وبداية الفترة "الكلاسيكية" التي بدأ جميع أبائها المؤسسين (فرانز بواس، برونيسلاف مالينوفسكي، مارسيل موس، ألفريد ربّ، رادكليف، براون، ألفريد ل. كرويــبر) عملهــم الـــدؤوب فــى السنوات الأولى للقرن العشرين ثم برزت الاستقلالية المتناسبة للأنتروبولجيا بظهور برامج نظرية حقيقية نمت في أطر وطنية : إنها الحقبة التـــى تأسّســـت فيها حول إميل دوركهآيم مدرسة علم الاجتماع الفرنسية التي سيؤمّن لها موس ذرية اثنولوجية، والتي وضع بواس فيها أسس المدرسة الثقافوية الأميركية، والتي رسم فيها مالينوفسكي ورادكليف - براون الخطوط العريضة للوظيفية البريطانية. في الوقت عينه، تمّ تعريف الأنتروبولوجيا بالنسبة لعلوم أخرى : فقد استقلت عن التاريخ في فرنسا المملكة المتحدة بينما تقربت من الألسنية في الولايات المتحدة تحت تأثير بواس وإدوارد ســابير الذي كان لغويا وعالم أنتروبولوجياً في أن معا، كما تقرّبت في أوروبا ولكن بدرجة أقبل من علم النفس، إما الكلاسيكي مع ويليامز هـ. ر. ريفرز، وإما التحليلي مع تشارلز ج. سيلغمان أو جيزا روهايم. إنها أيضا الحقبة التي تأكدت فيها خاصية المنهج الانتروبولوجي الذي تحول من العلم النظري إلى جمع المعطيات الميدانية: في البداية كان ذلك يجري في إطار البعثات الكبرى مثل تلك التي نظمتها جامعة كامبريدج في مضيق توريس (بين أوستراليا وغينيا الجديدة) بمشاركة أ. ك. هادون وريفرز وسيليغمان، ثمَّ ما لبث أن توجّه نحو إقامة فردية ذات مدّة أطول، مثل تلك التي قام بها ريفرز عند شعب توداس في جنوب الهند (1901-1902) أو رادكليف- براون في حرر أندامان في خليج الننغال (1906 - 1908)، أو كل من بواس وكرويبر ولووي عند هنود أميركا الشمالية، وخصوصا مالينوفسكي في جزر تروبرياند. وذلك ما سيعطى التحقيق الميداني المكثف قيمة كبيرة. وهي أخيرا الحقبة التي تماسس العلم فيها مع إنشاء منابر وأقسام الأنتربولوجيا المنفصلة عن متاحف الأنتوغرافيا (عام 1898 في جامعة كولومبيا في نبويورك، وعام 1896 في أوكسفورد، وعام 1904 في مدرسة لندن للعلوم الاقتصادية) .

إلا أنَّ يسبقى من الصعب وضع خلاصة عامة عن تلك الحقبة بما أنّ التوجّهات السنظرية ووجهات النظر المنهجية لا تتبع توزيعا ثابتا في المكان والزمان. ومن الوهم

إذعساء وضع خارطة للنظريات الأنتروبولوجية. في الواقع، كان تنقل البشر داخل البلاد الأوروبية وبين أوروبا والولايات المتحدة كثيفا ويشجّع التبادلات وانصهار الأفكار. ولم يكن هناك بالضرورة اجماع داخل مدرسة وطنية واحدة. هذا التباين في المواقف النظرية لحدى علماء الأنتروبولوجيا كان دون شك على علاقة مع الإطار السياسي والفكري الذي يميّز نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ولم يكن في وسع العلم الجديد البقاء بعيدا عن المواجهات السياسية والإيديولوجية مثل المواجهة بين موالي المؤسسة الاستعمارية ومعارضيها. بالطريقة نفسها تحتل الأنتروبولوجيا حيزا أساسيا من السجالات التي تتناول وظيفة ومكانة العلم في المجتمع .

هـل يجب أن تكون دراسة الإنسان في المجتمع فرعا من علوم الطبيعة؟ هذا هو موقف النشوئيين؟ إذ تحتفظ الأنتروبولوجيا الطبيعية بمكانة مهمة في أبحاث تلك الحقبة. وفي المقابل، يدافع من استقلالية علم الاجتماع الأنتروبولوجيون الذين يجدون فكرة الثقافة المستعارة من تقليد "علوم الشعب" الألماني، أو أولئك الذين يصرون مثل دوركهايم على عدم البخس من قيمة الواقع الاجتماعي. إن الفشل الذي تعرض له الانتشاريون الذين حاولوا المجيء بتأويل جديد لتعدد الثقافات من أجل بناء النشوئية الثقافية على معطيات تاريخية، سوف يودي إلى المساهمة بقطيعة بين الأنتروبولوجيا والتاريخ (بواس، مالينوفسكي، رادكليف – براون)، وذلك ما أثبتته جزئيا المدرسة الاجتماعية الدوركهايمية على صعيد المبادئ.

ماذا يجب أن يكون هذف الأنتروبولوجيا الناشئة: الفرد أم المجتمع! يعتمد المذهب النشوئي على نموذجين يربطهما معا : نموذج نفسي مستعار بشكل واسع من النظرية النفعية ونموذج عضوي مقتبس من علم الأحياء، مستندا خصوصا على استعارة قانون بيوجيني ينعكس وفقة تاريخ الجماعة (النسالة) على تاريخ الفرد. يذكرنا كتاب هربرت سبنسر، الذي يلعب دورا هاما في بداية الحقبة المذكورة، أنّ "مبادئ علم الأحياء" تسبق "مبادئ على الاجتماع" . تتشأ المواجهة بين مفهومي الكلية والفردية في علم الاجتماع - نعتمد هنا مصطلحات ظهرت في وقت متأخر - من التطورات التي حققها علم الأحياء وعلى النفس والألسنية. فلقد أعادت النظريات الجينية الحديثة التي ترفض وراثة الطبائع المكتسبة، اطلاق التأملات حول مفهوم العرق، الذي يبقى مع ذلك مرتبطا بمفهوم الثقافة من منظور آخر ذي توجه نبو - لاماركي أشد تأثيرا في ألمانيا (رودولف فيرتشو) منه في فرنسا أو في البلدان الأنغلوسكونية.

يسؤدي استخدام فكرة الثقافة من قبل علماء الأنتروبولوجيا الذين نشأوا على التقليد الألمانسي إلى إتجاهين مختلفين. في ألمانيا نفسها، يعطي بعض منظري "الأمداء الثقافية" (مسن أدولف باستيان إلى ليو فروبينيوس، مرورا بفريدريك راتزل) حقيقة مادية للثقافة عبر تشييء متزايد للوقائع الثقافية. ويهتم بواس وممثلو مدرسة "ثقافة وشخصية" بأخذ السبعد الفسردي للانتماء إلى ثقافة ما ولطرق انتقالها بعين الاعتبار. وفي فرنسا، يقترح دوركهايم مفهوما جماعيا بالكامل لدراسة الوقائع الاجتماعية، وخاصة من خلال اللجوء إلى فكرة "الوعي الجماعي". تتواجد هذه المواجهة بشكل متفاوت الوضوح في الولايات المستحدة مسن خلال اختلاف المنهج بين أنتروبولوجيا لووي (الأكثر "اجتماعية") وانتروبولوجيا كرويبر (الأكثر "ثقافية")، كما في بريطانيا العظمي مع كل ما يفصل بين وجهتي نظر راد كليف – براون – ومالينوفسكي .

تشكل مسألة العلاقات بين العلم والدين، ولو أنها نادرا ما تطرح بهذه العبارات على السرغم مسن استمرار تأثير مذهب أوغست كونت الوضعي في فرنسا، أساس الشكاليات هذه الحقبة. في بريطانيا العظمى الفيكتورية المطبوعة بالنقاشات حول "الدين الطبيعي" والنزاعات داخل الأوساط البروتستانتية، تم بوضوح تناول مشكلة طبيعة الواقع الدينسي فسي بعض مؤلفات الأنتروبولوجيا لتلك الحقبة. فمن ورثة تايلور إلى جايمس جلا فرايسزر، مسرورا باندرو لانغ وويليام روبرتسون سميث وربر، ماريت، ووصولا إلى النشوئي بممارسة تأثيره في هذا الميدان: كثرت التساؤلات لمعرفة ما إذا كان المذهب ما النشوئي بممارسة تأثيره في هذا الميدان: كثرت التساؤلات لمعرفة ما إذا كان المذهب ما العلمانية والمزعيز عالمسلة المبيعة والدولة، أعطى دوركهايم لمسألة طبيعة العلمانية والمزعزعة بالصسراع بين الكنيسة والدولة، أعطى دوركهايم لمسألة طبيعة الدينسي إجابة تجذر البعد الديني في الاجتماعي وفي التصورات الجماعية : في الذين، يقوم المجتمع بعبادة نفسه. بعد ذلك ستجدد الأنتروبولوجيا الدينية اقتباسها من التقليد الألماني الذي يعتبر ماكس ويبر ممثله الأساسي .

عرفت هذه الحقبة بعض علماء الأنتروبولوجيا الذين كان لهم تأثير ملحوظ دون أن نستطيع تصنيفهم ضمن فئة محددة لوسيان ليفي – بروهل في فرنسا، إدوارد وسترمارك في فنلندا وبريطانيا العظمى، على سبيل الذكر لا الحصر. يظهر هذا التأثير دور أوروبا الفكسري الكبير في تشكيل علم الأنتروبولوجيا. ويشغل التقليد الفكري الألماني، الأتي من الرومنطيقية، مكانسة أساسية في تطور الأنتروبولوجيا (ستوكينغ، 1996)، وإن كانت المؤسسة الانتشارية تعبر في ألمانيا عن نوع من محدودية بعض ورثتها قبل أن يغوص أخسرون في هذيان القومية الاشتراكية. في الامتداد المباشر لهذا التقليد، نشأت المقاربات الأنتروبولوجيا الأنتروبولوجيا كأسس للانتروبولوجيا الأنتروبولوجيا .

ويمثل بواس أولا، بالإضافة إلى كرويبر ولووي وسابير، هيمنة التأثير الجرماني فيها. ستشكل السنظريات الانتروبولوجية عن النقافة، الآتية من هذا التيار الفكري، موضوع إعادة تفيير من قبل مدرسة علم الاجتماع الفرنسية وستمارس تأثيرا على بعض الأبحسات البريطانية: هكذا سينضم ريفرز إلى المذهب الانتشاري الذي سيرجع إليه مالينوفسكي في كتبه، علما بأنه أقام فترة طويلة في فيينا قبل أن يستوطن في بريطانيا. سموف تلعب المدرسة الدوركهايمية دررا هاما خلال هذه الحقبة. ولكن تأثيرها سيكون ضعيفا في فرنسا لكونه سيأتي متأخرا، على الانتروبولوجيا البريطانية. فلقد بقيت هذه الدوركهايميين، بينما سيكون حاسما على الأنتروبولوجيا البريطانية، في خط الفكر الأخيرة، النسي توصلت إلى تنظيم نفسها قبل الأنتروبولوجيا الفرنسية، في خط الفكر النسوئي الذي جذه جزئيا فر ايزر وماريت وريفرز. كما استفادت من الأبحاث الميدانية الجارية في إطار استعماري والتي ليس لها مواز في فرنسا والممكنة المقارنة بالتحقيقات الجارية في الميار من المعطيات المستقاة عن المجتمعات المهندية في أميركا الشمالية منذ بداية مجموع هائل من المعطيات المستقاة عن المجتمعات الهندية في أميركا الشمالية منذ بداية القسرن التاسع عشر، تفسر المكانة التي تحتلها الأنتروبولوجيا الإنكليزية اللغة في الحقبة التالية.

شكات نهاية الحرب العالمية الأولى منعطفا في الفكر الانتروبولوجي. كان عدد من القسيم المنتقلة عبر مؤلفات المرحلة السابقة على طريق الزوال، كما تسببت المأساة التي عسرتها السدول المتحاربة بالقضاء على الكثير من الثوابت. واستطاعت الانتروبولوجيا، التي زودت اعتبارا من ذلك الحين بمؤسسات جامعية وأصبحت علما قائما بذاته، أن تبدأ بستأملات عمن القسيم التي كانت تدخل سابقا في مجالات متعددة من الحياة الاجتماعية والثقافية، وعن تحولاتها، ولكن دون أن تستطيع الحفاظ على القدرة النقدية التي مارستها في حقبة بداياتها، وستصبح الانتروبولوجيا لاحقا قوة اعتراض، مثلما كانت سابقاً.

د. بیکمون وب. بونت

BECQUEMONT D. et MUCCHIELLI L., 1998, Le cas Spencer. Religion, science et politique, Paris, PUF. -LOWIE R., 1937, The History of Ethnological Theory, New York, Holt, Rhinehart and Winston (trad.fr. Histoire de l'ethnologie classique, Paris, Payot, 1971). - STOCKING W.G.Jr (ed.), 1974, The Shaping of American Anthropology (1883-1911): A Franz Boas Reader, New York, Basic Books; 1984, Functionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology, Madison, The University of Wisconsin Press (History of Anthropology, II); 1986, Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality, Madison, The University of Wisconsin Press (History of Anthropology, IV); 1987, Victorian Anthropology, New York, The Free Press; 1996, Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropology, VI).

Mutilations sexuelles

تشويه الأعضاء الجنسية

أنظر ترسيم الجسد، تمايز الجنسين، مسارة.

Classification نصنيـــف

إن الدراسات عن سلوك الكائنات الحية تميل إلى اعتبار القدرة على تصنيف عناصر البيئة مظهرا أساسيا لقدراتها التكبيفية. يصنف الإنسان بطريقة خاصة في إطار العمليات التقنية والرمزية، من جهة بترتيب مجمل الأشياء المحيطة وتخصيص عبارات تسمية، ومن جهة أخرى بوضع عناصر منتمية إلى ميادين مختلفة ضمن فئات تقوم بينها . تقاطعات تماثلية ورمزية ومجازية.

لقد اهتم الإثنولوجيون بادئ الأمر بهذا النوع الأخير من التصنيف، بحيث أنه يضم أحسيانا تصنيفا للناس أيضا، بعلاقتهم مع ظواهر الطوطمية وتقسيم المجموعة الاجتماعية السبى أجزاء أو فروع. لقد لاحظ إ.دوركهايم وم. موس (1901- 1902) لدى هنود أميركا الشسمالية ولسدى الأستر اليين تقسيما للعالم إلى فئات كبيرة وضعت فيها عشوائيا عشائر وحسيوانات ونباتات وظواهر طبيعية وأشياء مصنوعة بيد الإنسان. بعد سبعين سنة، قدّم ك. ليفي – ستروس (1962) بيانا بالمعطيات المجمّعة في هذا المجال ،ولكنه قوض أسس

الروابط المتبادلة وأثبت أن هذه الأخيرة قائمة على معرفة معمقة بالخصائص البيولوجية والسلوكية للنبات والحيوان.

منذ ذلك الحين، استمر جمع التصنيفات المتعلقة بعمليات الترميز. إلا أن هناك تقسيما صنغيرا جدا أحيانا للأشياء الطبيعية يتدخل فقط في هذا النوع من التصنيف. مع در اسات العلم الإثنوي بدأ الاهتمام "بالتصنيفات" أو "علم التصنيفات الشعبية" أي الترتيب المنهجي لمجمع هذه الأشياء وبالأخص النباتات والحيوانات.

كان هم الباحثين بادئ الأمر تجنب الذاتية الخاصة بثقافتهم، نظرا لاقتناعهم الشديد أنذاك بأن كل مجتمع يشرع بتقسيمه الخاص للواقع وأن هذا التقسيم منوط باللغة المتداولة. إن ايجاد نظام مرجعية كان إذا جوهريا: لقد استُعملت اصطلاحات علمية ألفها الطبيعيون ونشرت بشكل دوري.

إلا أنه يجب ألا نخلط بين التعداد والتصنيف. إذا كان نظام الاصطلاح المبني على ثنائية نوع/ جنس هو دائما نفسه منذ ليني (Linné) فإن أنظمة تصنيف النباتات والحميوانات قمد تطورت جدا منذ القرن الثامن عشر. إن المدافعين عن "الأنظمة" الاصطناعية، إذ يعتبرون أن الأساس هو وضع النظام، يتعارضون مع المتحزبين "لمنهج" يظهر فعلا نظام الطبيعة. وبما أن هذا التعارض أصبح مبيما، استحدث أب. دو كاندول عام 1813 عبارة "علم التصنيف" بمعنى " نظرية التصنيفات". عام 1948، بمناسبة مؤتمر علم النبات، اعتمدت عبارة "صنف" للإشارة إلى مجموعة تصنيفية من أي فئة كانت.

بعد داروين، أصبح نظام الطبيعة نظام القرابة العرقية. والتحليل "الطبائعي" يعتبر نفسه الأداة الأكثر "حداثة" لتبيانها؛ فهو يميز، في الطبائع المشتركة بين جنسين، تلك المسماة "بدائية"، المتوارثة عن أسلاف بعيدين جدا، وتلك المسماة "مثنقة" والتي تدل على سلف مشترك أقرب.

الفرق الأساسي بين التصنيفات الشعبية والتصنيف العلمي هو أن هذا الأخير يوافق ارادة واعمية لإنشاء نظام، في حين أن التصنيفات الشعبية هي انعكاس عمليات نادرا ما توضئح وهي تنفذ بحسب الحاجات. والظاهرة التصنيفية معقدة؛ فهي تضم التحديد والتسمية والإدراج ضمن نظام مرجعية. ولكن الإثنولوجي لا يملك أحيانا للإحاطة بها سوى نظام التسمية الوحيد.

في الستينات، بدأ العلم الإثنوي، الذي تأثر بخطوة الألسنيين، البحث عن الكليات، جاء كتاب ب. برلين وب. كاي (1969) عن أسماء الألوان ليشكل نموذجا لهذا البحث عن الثوابت في إدراك النبات والحيوان، ومثلما ظهرت، في ميدان إدراك الألوان، عبارات على علاقة مع نقاط مركزية يمكن تعريفها بمعايير طبيعية ومعايير نفسية فيزيولوجية في أن، كذلك ظهر الأمل بإيجاد عبارات في تصنيف النبات والحيوان تدل على مستويات تصديفية تعكس إدراكا عاما لتقطع وجود الكائن الحي. كان ذلك يعني نسيان أن المظهر الخساص الإدراك الألوان هو ظاهرة شاملة يمكن تحليلها فيزياتيا، وأن الإنسان يمتلك من أجل تحليلها جهازا فيزيولوجيا نفسيا خاصا. بالمقابل، تخضع عبارات تسمية النباتات أجلد تحليلها جهازا فيزيولوجيا نفسيا خاصا. بالمقابل، تخضع عبارات تسمية النباتات والحديوانات لمنفس قوانين نشوء بقية الاصطلاحات (تجدد داخلي للكلمات الأكثر تداوالا، وتجدد خارجي لأقلها استخداما) وذلك بصورة مستقلة عن ظواهر الإدراك (هودريكور وهايدن، 1987).

تسبع تصنيفات الأشياء الطبيعية نفس إجراءات الأشياء الأخرى: إما بالاستناد إلى نموذج، وإما بتحليل من نوع تقطيعي- تصوري لخصائص النبات أو الحيوان، كما أنه يمكن للإجرائين أن يتحدا (بريسون، 1986).

إن إظهرار مستوى أساسي مشار إليه بعبارة أساسية هو صالح عموما للأشياء الطبيعية، وكذلك لمنتك المصدوعة بيد الإنسان؛ وقد أثبتت ذلك تجارب علماء النفس (إدروش، 1976). في حالة النبات والحيوان، يستحيل تخصيص وضعية تصنيفية مطلقة للمستوى الأساسي تستند إلى التصنيف العلمي؛ مثلا، تحدد الجزرة على مستوى الجنس، والسنديان على مستوى النوع والمنشار على مستوى الصنف. وتندرج المستويات التي هي ما دون هذا المستوى الأساسي ضمن علاقات انتماء متراتبة، يشار إليها على الأغلب بصدفات مضافة إلى العبارة الأساسية: سنديان أخضر، جزرة حمراء طويلة من منطقة كذا. إن "المواصفات" هي في علاقات إلغاء متبادل فيما بينها.

في المستويات العليا التي هي عادة فليلة العدد (اثنين أو ثلاثة، ضمنها الفنات الكامنة غير المسماة) غالبا ما يكون في غاية الصعوبة إيجاد أوالية تصنيفية. إذ أنه لا توجد دائما علاقة تداخل بين مستويين تراتبين؛ مثلا، إن كل النباتات التي تحمل العبارة الأساسية نفسها لا تنتمي بالضرورة إلى نفس الفئة الشاملة؛ فالسنديانة مثلا تنتمي إلى فئة أجمة.

من بين هذه الفئات الشاملة، لا يذكر الباحثون الجامعيون إلا "أشكال الحي"، لأنها الوحيدة المستقلة عن السياق. على هذا المستوى، تكون الفنات في الغالب معقدة، أي أنها تعسرتُف بخصائص مقتبسة من مجالات عديدة: المورفولوجيا بالطبع، ولكن علم الأزهار، وعلم البيئة، والاستعمالات أيضاً هكذا نجد منها فئات معرقة بعبارات تعني "النباتات الطسرية في الغابات" أو "شجرة صلبة تصلح في البناء"، أو فئات مثل "الأرض البور" أو "الأجمة" وكمل الأماكن الشعبية التي تبدو، في فرنسا مثلا، الغنات الوحيدة المنتمية إلى مرتبة أعلى من المستوى الأساسي (ميور، 1984).

لقد كان عالم الأنتروبولوجيا مصنفا كبيرا أيضا، وذلك لاهتمامه بالطريقة التي يصنف بها الأخرون. إن تاريخ هذا العلم غني جدا بالتجارب التي قام بها لتصنيف المجتمعات البشرية بطريقة أو بأخرى.

#### ك.فريدبرغ

ATRAN S., 1987, "The Essence of Folkbiology: A Reply to Randall and Hunn", American Anthropologist, 89 (1): 149- 151. – BERLIN B. et KAY P., 1969, Basic color termes, their universality and evolution, Berkeley, Los Angeles, University of California Press. – BRESSON F., 1986, Les fonctions de représentation et de communication, in J. Piaget, J.P. Broncart et P. Mounou (éd.), Psychologie, Paris, Gallimard.- DOUGLAS M., 1967, Purity and danger, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad. fr. De la souillure, Paris, Maspero, 1971). – DURKHEIM E. et MAUSS M., 1901- 1902, "Essai sur quelques formes primitives de classification", L'Année sociologique, 6: 1-72. – FRIEDBERG C., 1986, "Classifications populaires des plantes et modes de connaissance", in P. Tassy (éd.), L'ordre et la diversité du vivant. Quel statut scientifique pour les classifications biologiques, Paris, Fayard.- HAUDRICOURT A.G. et HEDIN L.,

1987 (1943), L'homme et les plantes cultivées, Paris, A.M. Métailié.- LEVI - STRAUSS C., 1962, La pensée sauvage, Paris, Plon. - MEILLEUR B., 1984, "Une recherche ethno-écologique en Vanoise", Travaux scientifiques du Parc National de la Vanoise, XIV: 123- 133. - ROSCH E., 1976, "Classification d'objets du monde réel: origines et représentations dans la cognition", Bulletin de Psychologie: La mémoire sémantique: 243- 249. - SPERBER D., 1975, "Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?", L'Homme, XV (2): 5-34.

#### Représentation (système de)

تصور (نظام الـ)

تشير عبارة "نظام التصور" بشكل عام إلى جملة الأفكار والقيم الخاصة بمجتمع ما. لقد عالج علم الاجتماع هذه المعطيات كحقائق مستقلة يقوم تواجدها بمعزل عن ما يسميه علماء النفس "التصورات" أو "الصور" الذهنية. فكل مجتمع قد يقيم إذن منظومات تصورية متخصصة عديدة: من نظام الكون، وكليّة المجتمع، والسحر، والشعوذة، إلخ. ولا تستواجد تصورات كهذه في أذهان الأفراد سوى بشكل ناقص عموما، وبشكل واع جزئيا. ويتناول الحديث "التصورات الجماعية" التي تنم عن مواقف الجماعة الفكرية وليس عن حالات فكرية فردية. لقد دافع دوركهايم ومتابعو منهجه عن هذا المفهوم المناهض لعلم النفس.

إن هذه الوقائع الثقافية ليست مقترنة ببساطة، بل هي تشكل أنظمة. وبالتالي فإن تصديف الفضائل الطبيعية والجماعات الاجتماعية والتنظيم الرمزي للمكان وتصورات الجسد، يظهرها كعناصر متداخلة تعتمد على تصور ثقافي للعالم. إن الأنتروبولوجيا البنديوية، والحاحسا منها على هذا الطابع المنهجي، قد حاولت تحديد المبادئ العامة لهذا التصور الدني تسريطه بحالات فطرية للذهن البشري. ونتيجة لذلك، تمت إعادة إدراج الناحسية النسي الداد علماء الاجتماع المتأثرين بدروكهايم الغاءها. وهذا ما يبقى الإبهام محيطا بعبارة "نظام التصور" حتى اليوم.

تقوم مسيرة التوصيف الاثنوغرافية بالإشارة الضمنية إلى وجود تصورات جماعية. لقد تم الإقرار بأن وجود وتنظيم هذه التصورات يعتمد على إجراءات نفسية لم تخضيع لدراسة خاصة بها، وهذا هو ما تقول الأنتروبولوجيا المعرفية بضرورة إجرائه، فسي مقابل ذلك، تأتي الأنتروبولوجيا المسماة "رمزية" والتي طورها كل من غرينز وشنايدر لتعتبر أن الأنظمة التصورية هي بمثابة "واقع" مستقل لا يعتمد على الأذهان التي تحركه، مما يجعله معرضا لأن يُنظر إلى فئاته التحايلية الخاصة وكأنها معطيات تجريبية،

ب.براييه

DURKHEIM E., 1895, Les règles de la méthode sociologique, Paris, Alcan. - GEERTZ C., 1983, Local Knowledge. Further essays in interpretative anthropology, New York, Basic Books (trad.fr. Savoir local, savoir global: les lieux du savoir, Paris, PUF, 1986).-LEVI-STRAUSS C., 1962, La pensée sauvage, Paris, Plon.

Réciprocité تعاکس

أنظر : بو لانيي، تبادل، ساهلنز، كولا، مصاهرة، موس، نقد.

Métallurgie تعدیــن

إذا كان تطور التعدين لا يزال يساعد في تمييز إحدى الحقبات الكبرى من تاريخ البشرية التي أعقبت ثورة العصر الحجري الحديث فإننا نجهل السيرورات التي أدت السي اكتشافه. بشكل عام، يعتبر استعمال المعادن الطبيعية (الذهب، الفضة، النحاس والحديد النيزكي) المثبت بطريقة متقطعة بالنسبة إلى النحاس منذ الألفيتين التاسعة والسابعة قبل الميلاد (في ايران والأناضول) ثم بالنسبة إلى الحديد بين الألفيتين السادسة والثالثة (في مصر وبلاد ما بين النهرين والسند) مستقلا عن تشغيل عمليات معالجة مختلف المعادن الخام، بشكل تقنى وحسب التسلسل الزمني.

لا شك في أن النحاس الخام، السهل المعالجة، هو الذي استُعمل أولا (بداية الألف السرابع في الشرق الأوسط). على الأرجح كانت صناعة الحديد متأخرة عن ذلك بسبب تعقيداتها (1700- 1500 قبل الميلاد في القوقاز). أما بخصوص عمليات السبك الذي يحسن نوعية المعادن والذي تقل درجة ذوبانه عن درجة ذوبان المعادن النقية، فقد نتساعل عما إذا كان اكتشافه عرضيا (عدم النقاء) أو اراديا، من المستحيل تحديد تواريخ مصدر الصيناعات المعدنية بتدقيق، إذ أن اكتشافات علم الأثار تعيد النظر دوريا في الإثباتات السابقة، وفي الوقت نفسه، في الفرضيات الانتشارية التي غالبا ما تسب إليها.

إن استثمار المعدد الطبيعية، المطروحة أولا على البارد فقط، ثم المسخنة، فالمذوّبة والمشكلة حسب تقنيات مختلفة (تصفيح، تمديد، حدادة، صعبة) قد أعقبته عمليات التعدين الفعلية النبي تسمح باستخراج المعادن من المادة الخام: مركبات الأوكسيد أو الكبريت أو الفحم، هذه الأشكال التي تتواجد فيها المعادن بوفرة في الطبيعة. إن تحويل مورد طبيعي بمعالجة كيميائية (التنقية بالأكسدة) يسجل مرحلة حاسمة في التطور التقني.

لقد كان الذهب والفضة والنحاس، التي يسهل تحديدها والعمل عليها، المعادن الأولى المستثمرة، غالبا بعد مزجها بالقصدير أو الرصاص. لكن الحديد قد اتخذ مكانة متميزة نظرا السي خصائصه (لا سيما الصلابة) وغزارته (5% من وزن القشرة الأرضية).

إن تقنيات الإستخراج والتحضير والتنقية هي متشابهة بالمبدأ في كل المعادن الخام، مع بعض الفروقات. تستخرج المعادن الخام أو لا من مواقع سطحية - الأغنى لكن الأسرع استنفادا - ويتوجب للوصول اليها استخدام أبار أو دهاليز. يتم انتقاء الكتل ونقلها السي أماكن العمل، ثم تحديد معيارها وفرزها، ودقها وتقتيتها، وأحيانا شواؤها أو حرقها (في حالة مركب الكبريت أو الفحم)، قبل الدخالها إلى الأفران. إن الأفران الخفيضة، من البدائية (المؤلفة من مجرد تجويف متفاوت العمق في الأرض يوضع في قعره المعدن الخام المغطى بالوقود) إلى الأكثر اتقانا (التي تتضمن عدة أنواع من المداخن وأساليب

التهوئة ومنافذ الإفراغ)، تخلف، حسب درجة الحرارة، كتلة موحلة مثقلة بعناصر غريبة، السبلور، الدني يستم فصله عن القشرة المتحوّلة إلى خَبَث المعدن أو رمل زجاج. يعطي البلور، إن يُصفى بواسطة الحدادة، الحديد الناعم. هذه هي الطريقة المباشرة.

عـندما تتجاوز حرارة القرن درجة ذوبان المعدن، نحصل على المعدن المصبوب بشـكل سـانل سـيعطى الفولاذ بعد أن يُنقى بالخبط و/أو السوط: تلك هي الطريقة غير المباشـرة التي تتم في الأفران العالية، والتي لا يتعدى ابتكارها في أوروبا القرن الخامس عشـر لعصـرنا. بالمقـابل، غرف الفولاذ في الصين قبل الحديد الناعم، نظرا إلى نسبة الفوسـفات الكبيرة التي تحتوي عليها بعض المعادن الخام والتي تسمح بانخفاض ملحوظ لدرجة التتقية.

في أفريقيا، بقي الفرن المنخفض والطريقة المباشرة يستعملان حتى الحقبة المعاصرة، لكن تم استخدام معادن أوروبية ملتقطة، في بعض المناطق، منذ عدة قرون خلت. في أميركا ما قبل كولومبوس، كان الحديد النيزكي معروفا فقط، وقل ما كان يُستعمل، في حين عرف العمل على النحاس والذهب والفضة، سواء كمعادن نقية أو ممزوجة، تطورا كبيرا نتجت عنه خرافة الإلدورادو.

إن تصفية المعدن وتشكيله يرتبطان بعمل الحدادة الذي يضم عمليات ميكانيكية وحرارية، وأحيانا كيميائية. تمارس هذه العمليات المتعددة في معامل تحتوي على ترتيبات وأدوات خاصة (موقد، منافخ، سندان، مطرقة، كماشات، قوالب، الخ،) يستعملها الحدادون أو الصائغون لصناعة أو صب (تذويب الشمع التالف مثلا) ألات أو أسلحة أو أغراض طقوسية أو حلى.

هـناك تميـيز يخص صانعي المعادن، أي منتجيها و الحدادين الذين يحولونها. لا يظهـر أثر هذا التمييز إلا خلال الأوقات التي تنجز فيها بعض العمليات. هكذا هو الأمر لحدى شعب غبايا في جمهورية أفريقيا الوسطى خلال عمل تنقية الحديد الخام. لكن هذا الأثر الاجتماعي هوعادة دائم ويعرف مجموعة تملك تنظيما خاصا بها، مختلفا عن تنظيم المجتمع العام. تتلاقى مجموعات كهذه في مجتمعات عديدة، لا سيما الأفريقية؛ ولا يصح اصـطلاح عـبارة "طائفة" للدلالة عليها، بما أن الطائفة (بالمعنى الهندي) لا توجد أبدا معـزولة بل في إطار نظام تراتبي. يبقى مصدر هذا التخصيص غير معروف، إذ تنسب مكانته إلى بدايات صناعة معدن الحديد وترتبط بدون شك بعمليات معقدة لتحضير علاقات اجتماعية بين منتجي المعدن والأغراض المعدنية وبقية أعضاء المجتمع.

إن العلاقة القائمة بين المجتمع الكلي وصانعي المعادن تتجلى في تنظيم عمل إنتاج المعدن. بشكل عام، يجري هذا العمل، الذي يتم دائما بالتعاون، في معامل ثابتة ثقام قرب مقر قامة الحدادين، أو مؤقتة توزع بعيدا عن السكن في المناطق المتكيفة مع ضرورات التقنية والتي يمنع على غير صانعي المعادن ارتيادها. يمكن أن تكون مجموعات التعاون سلالية، أو أن تنتج عن تجمع مناطقي أو ما بين مناطقي، كما هي الحالة عند شعب هاوسا في النيجر.

إن هذا التخصيص التقني والاجتماعي، والضغوطات المرتبطة بتحديد مواقع المناجم، وبالتالي بالظروف الجغرافية لإنتاج المعدن، قد أدّت الى نشوء تيارات تبادل بين

المجتمعات المنتجة وغير المنتجة. غالباً ما يكون المعدن عملة للتبادل، ويعود ذلك بشكل رئيسي إلى القيمة الرمزية المخصصة له.

كان موضوع التحكم بالنار مصدرا لتصورات أسطورية عديدة. يُنسب هذا التحكم أينما كان إلى عمل المعدن وفرادة صانعي المعادن، الذين غالباً ما يعتبرون "كالمشعوذين" بصدورة مجازية. إلا أن السمة الأبرز للعمل الرمزي الذي يُنجز بمناسبة صناعة المعدن هدي تشبيه تنقية الحديد الخام بالتناسب البيولوجي. غالباً ما تنسب هذه الميزة الواسعة الانتشار، كما بين إلياد، إلى معرفة صانعي المعادن بالأمور الجنسية والتوليد؛ وتطبق هذه المعرفة بالممارسة أحيانا، كما هي الحال لدى شعب مافا في الكاميرون. هكذا يحدد التحكم بالحديد ومعرفة الإنجاب الوظائف الرئيسية غير التكنولوجية التي يتولاها الحدادون في العديد من المجتمعات.

غالبا ما احتفظ امتلاك المعدن بالإيحاء الرمزي للإمساك بسلطة سحرية - دينية بقدر ما هي سياسية أو اقتصادية. وفي الواقع، إنّ دلانل السلطة، والأغراض الطقسية لعبادات عديدة، والركائز المادية للمعتقدات السحرية، وعلامات التباهي بالثراء (الجواهر) غالبا ما تكون أشياء معدنية. يلعب الحديد أحيانا دورا رمزيا (خنجر وأجراس الإله أو غلون فيي بنين مثلا) رغم وفرته وابتذاله، لكن يفضل عليه عموما معادن يُظن أنها "أنبل"، من حيث مظهرها البراق، وطابعها الذي لا يقبل الفساد، أو ندرتها (نحاس، ذهب، فضة).

#### س.برنوس ون.ایشار

ECHARD N. (éd.), 1983, Métallurgies africaines, nouvelles, contributions, Paris, Société des Africanistes.- ELIADE M. (1956) 1977, Forgerons et alchimistes, Paris, Flammarion.- FORBES R. ., 1950, Metallurgy in Antiquity. A notehook for archaeologists and technologists, Leyde, E.J. Brill.- GILLE B., 1966, Histoire de la Métallurgie, Paris, PUF.- HERBERT E. W., 1984, Red Gold in Africa, copper in precolonial History and Culture, Madison, Wisconsin, The University of Wisconsin Press.- LEROI – GOURHAN A., 1943, L'Homme et la matière, Paris, Albin Michel.- NEEDHAM J., 1954, Science and civilisation in China, Cambridge, Cambridge University Press.- RIVET P. et ARSANDAUX H., 1946, La métallurgie en Amérique précolombienne, Paris, Institut d'Ethnologie.- SPANDE D., 1977, Historical Perspectives on Metallurgy in Africa: a bibliography, Waltham, Massachusetts, Cross Road Press.- TYLECOTE R., 1976, A History of Metallurgy, Londres, The Metals Society.

Apprentissage

تطـورت النظرية التي تعتبر أن اكتساب علم يحدث اعتمادا على أوالية تعلم عبر أعمـال عـالم نفـس التنمـية الكبير ليف فيغوتسكي،وخاصة مفهومه عن "منطقة النمو التقريبية" التي يراها كنقطة في منتصف الطريق بين ما يمكن أن يفعله المتعلمون بانفهسم

وما لا يمكنهم القيام به إلا تحت إشراف مختصين أكثر تجربة منهم. ويشكل هؤلاء الإطار الدذي يتيح للمتعلمين تحقيق مهمات لا قدرة لهم على القيام بها لوحدهم، وبصورة جيدة، دون مساعدة. فمن خلل جهودهم المشتركة في هذه "البقعة التقريبية للنمو"، يستطيع المستعلمون اكتساب المعارف والتقنيات من المحيطين بهم، بدل أن يكون عليهم اكتسابها بانفسهم، عبر الابتكار والاكتشاف، كما صور ذلك نمط النمو المشخصن الذي رسمه جان بياجيه. تحت تأثير نظرية فيغوتسكي، قام أنتروبولوجيون مثل جان لاف وبربارة روغوف وإتسيان ويسنغر بدراسة اكتساب المعرفة كمسيرة يتقدم فيها المتعلمون في فهمهم للطرائق عسبر مشاركة في العمل "بإشراف" متعلمين أكثر خبرة، مما يسمح بحل مشترك للمسائل. فالتعلم، حسب مصطلحات لاف،هو مسالة "فهم بالتطبيق" في مقابل فكرة "اكتساب الثقافة" التسي هي محورية في دراسات أنتروبولوجية أشد تزمتاً تعتبر أن انتقال المعارف يتم في عملية دمج اجتماعي وثقافي.

يعمل نمط النعلم على تظهير أربع نقاط أساسية. في الدرجة الأولى، لا يُنظر إلى المتعلمين كمنلقين سلبيين لمعرفة ثقافية تملى عليهم من قبل مصدر للسلطة؛ فهم يشاركون بإيجابية وبصورة خلاقة في عملية التعلم ويؤثرون على الإطار الذي تدور فيه والذي تستولد منه المعرفة. نخلص من ذلك إلى أن أطر التعلم هي أمكنة لا "تتنقل" فيها المعرفة، بل تتشكل وتتجدد. ثانيا، تقدم البيئة - البشرية وغير البشرية - للمتعلم دعامة أساسية لاكتساب المعارف. لذلك يستطيع المتعلمون، كما أظهر العديد من التجارب، أن يحلوا في ظروف عائلية مسائل لم يكن بوسعهم حلها لو طرحت عليهم خارج ذلك الإطار، مع أن بنيستها المنطقية تكون هي ذاتها في الحالتين. ثالثاً، يتساند المتعلمون حسب مستويات خبرتهم النسبية؛ يضاف إلى ذلك أنهم ليسوا الوحيدين الذين يتعلمون، لكون المعلم يكتسب خبرتهم النسبية؛ ومعرفة عندما يشرف على أداء المتعلمين للمهمة المطلوبة.

أخيرا، وبما أن عملية التعلم لا يمكنها أن تنفصل، في نمط التعلم، عن الفعل أو اكتساب معرفة تطبيقه، فإن أطر التعلم لا تختلف عن أطر الحياة العادية. ويجب أن تؤخذ هذه السنقاط بالاعتبار بغض النظر عن الطريقة التي يتماسس بها التعليم والتأهيل في مجتمع معين. فالطفل هو دائما متعلم حتى وإن وضع خلف مقعد صف في مدرسة غربية حيث ينتظم العمل المدرسي بناء لنظرية اكتساب معارف مختلفة عن السابقة يفترض بالمعلم أن يلعب فيها دور وسيط في انتقال المعارف المقررة. وفي مطلق الأحوال فإن الصف وشاغليه ومحتوياته هم جزء لا يتجزأ من عالم الطفل الاجتماعي، وما يتعلمه فيه خارج الشكليات وبجرعة معقولة من المبادرة الخلاقة، هي قدراته على التكيف مع هذا العالم الخاص، ومع أن الكبار المكلفين بتعليم الصغار يمكن أن يفترضوا بأن التعلم يعني نقل المعرفة والقيم من قبل من يعلمون أكثر باتجاه من يعلمون أقل،فإن ذلك لا يمنع كون أساس المعرفة في ثقافة ما يتعرض لتجدد متواصل ضمن أطر التعلم.

ت.إنغوك

CHAIKLIN S. et LAVE J. (ed.), 1993. Understanding in practice: perspectives on activity and context, Cambridge, Cambridge University Press. - COOPER E.N., 1989, The wood carvers of Hong Kong, Cambridge, Cambridge University Press. - COY M.W., 1989. Apprenticeship: from theory to method and back again, Albany, State University of New York Press. - GATEWOD J.B., 1985.

"Actions speak louder than words", in J.W.D. Dougherty (ed.), Directions in cognitive anthropology, Urbana, University of Illinois Press, p. 199-219.- KELLER C.M. et KELLER J., 1986, Cognition and tool use: the blacksmith at work, Cambridge, Cambridge University Press.- LAVE J., 1990, "The culture of acquisition and the practice of understanding", in J.W.Stigler, R.A. Shweder et g. Herdt (ed.), Cultural psychology: essays on compartie human development, Cambridge, Cambridge University Press: 309-327. - LAVE J. et WENGER E., 1991. Situated learning: legitimate peripheral participation, Cambridge, Cambridge University Press. - PALSSON G, 1994. "Enskilment at sea", Man (NS), 29: 901-927.- ROGOFF B., 1990, Apprenticeship in thinking: cognitive development in social context, New York, Oxford University Press.- SIGAUT F, 1993, "Learning, teaching and apprenticeship", New Literary History, 24: 105-114.

Takimentation تغذيسة

ظهرت الدراسات الأنتروبولوجية عن التغذية- أنماط الغذاء، الأنظمة والممارسات الغذائسية، الأطعمة - في وقت متأخر. ويمكن الاعتبار أنها افتتحت بالأبحاث التي جرت تحت إشراف أودري ريتشاردز عند شعب بمبا في روديسيا الشمالية (زامبيا الحالية) بين 1930 و1934 (ريتشاردز، 1932)، والتي شكلت نموذجا للأبحاث الميدانية عن المتغيرات على صمعيد الممارسة الغذائية في الولايات المتحدة، والتي اشرفت عليها مارغريت ميد خــ لال الحرب العالمية الثانية وسنوات ما بعد الحرب مباشرة، بوصفها المديرة التنفيذية لـــ " لجنة الغذاء والملابس " في " المجلس الوطني للبحوث " في واشنطن ( ميد ، 1943 و 1945). وفيما وراء بداهة كون الغذاء ضرورة حياتية للإنسان، فإن الأنتروبولوجيا ترى في التغذية حدثا اجتماعيا وثقافيا كاملا تجتمع فيه وسائل اختيار واكتساب وحفظ وتحضير الأطعمة، إضافة إلى معارف - بما فيها الغذاء الصحى- وسلوك وتصورات وأساطير، إلخ. والطريقة التغذية وضع عالمي ينظر إليه كملمح حضاري يشكل بصورة ما نظاما مع أمثولات الأساطير، فتستخلص مثلا دراسة عن هنود أميركا الجنوبية أن الانتقال من النيء إلى المطبوخ بستدخل النار هو واحد من المظاهر الدالة على الانتقال من الطبيعة إلى السثقافة، وأن وسائل تحضير الطعام والروائح المنبعثة منه ضمن دائرة الطبخ يمكن أن تشكل هي الأخرى مادة لتحليل ذي نمط بنيوي (ليفي - ستروس 1964 و 1965). ويندرج تصنيف الأطعمة إلى قابلة للأكل ضمن تصنيف للطبيعة ينتج عنه تقسيم إلى فئات اجتماعية ورمزية يتميز فيها ما هو مسموح (الكاشر عند اليهود والحلال عند المسلمين) أو ما هو ممنوع، وما هو طاهر أو مدنس (دوغلاس، 1971) إلخ.

للمقاربة الغذائسية - الثقافية أصل أنغلوسكسوني (جيروم، كاندال، بيلتو، 1980؛ دوغاريسن، 1990). وهي تسرى، كما يتبين من اسمها، أن النظام الغذائي حامل لمعنى مزدوج ينكشف بين أشياء أخرى عند التمييز بين الطعام والغذاء، وبين الثقافي والعضوي. وتهدف تلك المسيرة إلى تطبيق مناهج تقييم وتحسين المواقف الغذائية التي تحفظ دائما مكانة مميزة لدراسة البيئة الغذائية: تتم الإضاءة على وسائل تأمين الحاجات الغذائية على

ضوء التفاعل ما بين الجماعة وبينتها، ودراسة هذا التفاعل. وتلتقي هذه الدراسات مع عدد من تلك التي يجريها الأنتروبولوجيون في ميدان الصحة.

أ.هوبير

AYMARD M., GRIGNON C et SABBAN F., 1993, Le temps de manger. Alimentation, emploi du temps et rythmes sociaux, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- DOUGLAS M., 1967, Purity and Danger, Londres, Routledge and Kegan Paul (trad.fr. De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou, Paris, François Maspero, 1987). - FISHLER C., 1990, L'Homnivore, Paris, Odile Jacob.- FLANDRIN J.-L. et MONTANARI M., 1996, Histoire de l'alimentation, Paris, Fayard.- GARINE I. de , 1990, "Alimentation", in Histoire des mœurs, Paris, Gallimard: 1447- 1627.- JEROME N.W., KANDEL R.F. et PELTO G.H., 1980, Nutritional anthropology: contemporary approaches to diet and culture, New York, Redgrave Publishing Company.- LEVI - STRAUSS C., 1964, Mythologiques, 1: Le cru et le cuit, Paris, Plon; 1965, "Le triangle culinaire", L'Arc, 26: 19-29. - MEAD M., 1943, "The problem of changing food habits", National Research Council Bulletin, 108: 20-31; 1945, "Manual for the study of food habits", National Research Science Council Bulletin, 111.- MENELL S, MURCOTT A. et VAN OTTERLOO A.H., 1992, The Sociology of Food: eating, diet and culture, Londres, Sage Publications, -MINTZ S., 1996, Tasting Food, tasting Freedom: excursions in eating and culture, New York, Bacon Press. - RICHARDS A.I., 1932, Hunger and Work in a Savage Tribe: a Functional Study of Nutrition among the Southern Bantu, Londres, Routledge.- ROBSON J.R.K. (ed.), 1980, Food, Ecology and Culture, News York, Gordon and Breach Science Publishers.

## Changement social

تغيير اجتماعي

أنظر: أفريقيا (2) الأبحاث عن أفريقيا، بالاندبيه، ردفيلد، شابيرا، غلوكمان.

Coutume 4\_\_\_\_\_\_\_

إن استخدام عبارة "تقليد" هو دقيق من حيث أنه يملك معنيين مختلفين للغاية، مع أن الثاني ينتج عن الأول.

1 - التقليد هـو عرف يرتكز على الروتين (ويبر، 1971). والواقع أن كل تقليد يمسيل إلى تمييز بعض التصرفات التي يشرعها ماض غالبا ما يكون "غابرا"، مع انها لا تكتسب أبدا طابعا إلزاميا (مثلا: التقاليد الخاصة باللباس، والمطبخ، والجنازة، إلخ.). وعـادة مـا يقابل عدم الالتزام بها بـ "امتعاض" و"انزعاج" (ويبر، 1971) عائدين إلى علامات الاستنكار التي يبديها أولئك الذين يخضعون لها. ومع هذا، قد يحدث أن تصبح "العقوبة" غير الشكلية رهيبة (قد تصل إلى حد الحكم بالنفي مثلا) إذا اعتبرت أن التقصير خطير ومقصود.

2 - نتكلم كذلك عن "التقليد" بخصوص الحق المكتوب عندما يستند هذا الأخير إلى اعتماد أعراف تراثية: "إن الوفاء المتجدد دائما لنمط من السلوك يوقظ أحيانا، لدى القيمين على إدارة النظام، الفكرة بأننا لم نعد أبدا في صدد عرف أو اتفاق، بل التزام شرعي يجب فسرض مراعاته: إن قانونا من هذا النوع يتمتع بكامل سلطة الأمر الواقع ويسمى "القانون العرفيي" (ويبر، 1971). هكذا كانت فرنسا في ظل النظام القديم مقسمة إلى نصفين على طول خط لاروشيل- جنيف: في الجنوب كانت تمتد بلدان "القانون المكتوب"، الامتيازية والخاضعة منذ زمن القانون الروماني القديم؛ في الشمال، بالمقابل، بلدان "القانون العرفي"، حيث كان لكل منطقة قانونها الخاص و غالبا لكل مدينة مهمة عُرقها السائر. مثلا، كانت متساوية) كان يشذ عن القاعدة. إذ كان لمدينتي بايو وكان، زيادة على ذلك أعرافهما السائرة الخاصة.

## ج. أو غسطينس

KRAUSE A., 1956, The Tlingit Indians, Seattle, University of Washington Press.- KROEBER A., 1939, Cultural and Natural Areas of Native North America, Berkeley, University of California Press.- LEGROS D., 1984, "Bibliographie des Amérindiens de la Côte Nord- Ouest (1973- 1982)", Recherches amérindiennes au Québec, XIV, 2: 57-70. - LEVI-STRAUSS C., 1979, "L'organisation sociale des Kwakutl", in La voie des masques, Paris, Plon; 1984, "Clan, lignée, maison", in Paroles données, Paris, Plon. - MCFEAT T. (ed.), 1966, Indians of the North Pacific Coast, Toronto, McCielland et Stewart. - MCILWRAITH T.F., 1948, The Bella Coola Indians, 2 vol., Toronto, University of Toronto Press. - SUTTLES W. (ed.), 1990, Handbook of North American Indians, vol. VII, Northwest Coast, Washington DC, Smithsonian Institution.- SWANTON J.R., 1909, Contributions to the Ethnology of the Haida, New York, American Museum of Natural History.

## Technique (Système)

تقني (نظام)

التقنية هي فعل اجتماعي يمارس على المادة من خلال استخدام قواعد العالم الطبيعي. يعتبر مثلاً قطع الشجرة بالفأس عملاً تقنيا، أما إطلاق عبارة تهدف إلى التسبب بقطع الشجرة فهو عمل طقوسي، ندرك في الحالة الأولى ما ينتج عن تلاقي ضربة شفرة الألهة بالألياف الخشبية، بينما لا نلاحظ في الحالة الثانية سوى كلمات تقال دون أي تأثير فعلي، على الأقل من وجهة نظر المراقب، منذ أن برهن م، موس أن تصرفاتنا الأكثر طبيعية"، كالمشي والحمل والتوليد، تتغيّر وفق الثقافات، استطعنا أن ندرك أن كل تقنية هي وليدة المجتمع، من هذا المنطلق وليس فقط لأن لجميع التقنيات تأثيرا على المجتمع، يمكننا أن نقول أن هذا النوع من السلوك يندرج في ميدان الإثنولوجيا.

تستخدم التقنية دائما أربعة عناصر هي المادة التي تعمل عليها، والأشياء ("الأدوات" و"وسائل العمل" و"التصنيع")، والحركات أو مصادر الطاقة (المياه الجارية، الرياح، القوة المستمدة من الحيوانات البخ.) التي تحرك الأدوات، وتصورات معينة تكون وراء الحسركات الثقنية. يشكل الجسم في حالة تقنية الأجسام جزءا من المادة التي يعمل

عليها وأداة العمل في أن واحد. وتشكل هذه العناصر الأربعة نظاماً معينا، فكل تغيير في عنصر ما يودي إلى تغييرات في العناصر الأخرى. وتشكل أيضاً مجموعة التقنيات الموجودة في مجتمع ما نظاما (جيل، 1978). فمن جهة، تتقاسم عموماً عدة تقنيات المواد والأدوات والحسركات والتصورات ذاتها. لكن من جهة أخرى يعود ذلك أساسا إلى كون المسادة الخام للتقنية غالبا ما تكون ناتجة عن عمل آخر على المادة، أن تقنيات مجموعة معينة تكون نظاماً.

غالبا ما يستوجب أي عمل تقني - الخزافة، طريقة المشي، الحراثة، الخ. - بُعدين ممتزجين بعمق: صفة فيزيائية مرتبطة بطريقة العمل على المادة، وصفة إخبارية. ترتبط الصيفة الأولى عامة "بوظيفة" العمل التقني أما الصفة الثانية فترتبط "بالأسلوب" (دون أن ننسى طبعا أن الأسلوب له وظيفة ليضا).

يقــتم المحيط والنظام النقني لمجتمع ما حلولا تقنية محتملة يتم اتباعها أو رفضها وفقا "لخيار": إن كل شيء يحصل كما لو أن مجتمعا ما قد قرر الاحتفاظ بصفة تقنية معينة بدل أخرى كانت أيضا ممكنة.

يكمن السؤال إذا في معرفة ما يحدد هذا النوع من الاختيار وفهم منطقه وتقدير حجمه في تحول الأنظمة التقنية، وتحول المجتمعات بالتالي.

لا يمكن أن تقتصر التقنية على فكر موضوعي، رغم بعدها المادي. يعتمد إذا قبولها أو رفضها على تصورات معينة تشكل "المعارف" التقنية. من أجل مزيد من الفهم، تستألف هده المعارف في الوقت ذاته من رسوم خيالية لا شعورية تحدد الإدراك الحسى لخصائص المدادة بالإضافة إلى سلوكنا المحرك والعلوم والمهارات المرتبطة بالقواعد الفيزيائية للتأثير على المادة وكذلك تصورات هذا التأثير الذي لا يستجيب لأي الزام من العالم المادي كبعض تصنيفات المواد والأدوات وأدوار المنفذين وغيرها. يرفض مجتمع ما استخدام مادة معينة لأن جنسها (مذكر أو مؤنث) غير متلائم مع إمكانية استعمالها أو تستبعد فئة من الأشخاص عن عمل ما تاركة أثارا متعددة على تقسيم العمل ومردوده .

بعد القيام بتوصيف وتحليل وفهم السلاسل العملانية التي يتم ضمنها تفكيك كل حسركة علمي المسادة، يمكن القيام بمقارنتها عبر تصنيف الصفات التقنية حسب معايير وظيفية (هودريكور، 1968).

وضع ألسوروا- غورهان (1943- 1945) الأسس المنهجية والنظرية لمثل هذا التحليل للتقنيات الذي يسمح بمعرفة ما إذا كان اختلاف نمطين من التأثير على المادة ناتجا عسن القواعد الطبيعية التسي تشغلها أو أشياء تحمل معلومات معينة. لطالما اعتبرت الإثنولوجيا أن التفاصيل الأسطوبية - التسي لا تتفع في التأثير على المادة - حاملة لمعلومات: زينة الأشياء والأزياء والمباني، وعلى العكس، لطالما حصرنا التولوجيا التقنيات، رغم أنها تتخذ بداهة بعدا طبيعيا هاما (زراعة وصيد وتعدين وتدجين حيوانات، السخ،) فسي دراسة تأثيرها على المجتمع، ولكن اعتماد أو رفض الصفات التقنية الفعالة فيزيائيا يمكن أن ينتج عن اختيارات تقنية - أي مادية - اعتباطية وذلك في كل الثقافات.

تَــاخذ التولوجــيا الأنظمة التقنية اليوم بعين الاعتبار تأثير التقنيات على الظواهر الاجتماعية الأخرى وبالعكس. يمكنها إذا من خلال دراسة التصورات الخاصة التي تؤثر

على المادة أن تحلل في الوقت نفسه نمط التشغيل الفيزيائي وفعالية التقنيات، وكذلك مكانة هذه الأخيرة في نظام ذي معنى.

ت. لومونييه

BROMBERGER C., 1979, "Technologie et analyse sémantique des objets: pour une sémio-technologie", L'Homme, XIX (1): 105- 140.- DIGARD J.-P., 1979, "La technologie en anthropologie : fin de parcours ou nouveau souffle", L'Homme, XIX (1): 73- 104.- GILLE B. (éd.), 1978, Histoire des techniques, Paris, Gallimard.- HAUDRICOURT A.G., 1968, "La technologie culturelle: essai de méthodologie", in J. Poirier (éd.), Ethnologie générale, Paris, Gallimard; 1987, La technologie, science humaine, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- LEROI- GOURHAN A., 1943, Evolution et techniques. L'homme et la matière, Paris, Albin Michel; 1945, Evolution et techniques. Milieu et techniques, Paris, Albin Michel.- MAUSS M., 1968, "Les techniques du corps", in M. Mauss, Sociologie et anthropologie, Paris, PUF.

Piété Piété

تدل النقوى في مصطلحنا اللغوي، على احترام الأحكام التي تدير علاقات البشر مسع الآلهة، ولكن أيضا مع الأقارب والأموات. إننا نلتقي هنا بارث "العبادة" (pietas) الرومانية القديمة التي، على عكس "التطيّر" (superstitio) المبني على الخوف اللاعقلاني، تنسب إلى الفرائض الشعائرية – التي يقوم عليها الدين حصريا – هدف إرساء ميثاق مساعدة متبادل، وليس رابطاً فرديا مباشرا، بين البشر والآلهة. وعلى العكس، إن المسيحية هي دين خلاص فردي، مبني على وحي وعقيدة وشرع، يجعل من المعتقد الإطار المرجعي للممارسات. تدل التقوى إذا، كفئة مسيحية، على الممارسات المقدسة والعبادية الاختيارية، الفردية أو الجماعية، التي تميّز، بطريقة متغيرة عبر الزمن، كنائس وأنظمة دينية وأنماط ممارسة دينية وفئات ممارسين.

كان الانقسام بين المدئس والمقدّس بمثابة نقطة انطلاق مدرسة العلوم الاجتماعية من أجل تحليل لهذه الممارسات والشعائر - هبات، صلاة، نذر، قربان، حج- يتحرر من التأويل المسيحي من أجل تحديد وظائف وتصورات عامة كامنة وراء تنوع تشريعاتها في الأنظمة الدينية التوحيدية أو التعددية. زيادة على ذلك، أجرت هذه المدرسة، المتأثرة بعدم المستجانس الاجتماعي في التجربة المسيحية، أولى الأبحاث الميدانية الاحادية المبنية على تصور ديناميكي للديانة الشعبية (هيرتز، 1913؛ هوبير، 1914، دومون، 1951). اختفت هده الاثنوغرافييا الدقيقة للممارسات التاريخانية من الدراسات الإحادية التي قدمتها الأنتروبولوجيا الأنكلوسكسونية إثر اكتشافها أوروبا المتوسطية منذ الستينات، فيما حددت التمييزات التسي أقامها فان جينيب بين المزاولات الطقوسية والاحتفالات الفولكلورية والممارسات السحرية والعادات الاجتماعية بشكل مستديم إدراك الشأن الديني ضمن تعابيره الأقل أصالة.

منذ عهد أقرب، سلكت دراسة الدين المسيحي كنظام رمزي الواع طريقين متمايزيسن. إما العمل على إظهار المبادئ التصنيفية مثل التعارض بين المبارك والملعون المذي يسنظم، ضمن ما عرفه و .كريستيان (1997) بالديانة المحلية، المكان والزمان، والكائنات البشرية والمخلوقات الخارقة، والنباتات والحيوانات. وإما بإقامة حلقات ارتباط مع الأنتروبولوجيا الدينية الإيطالية (دي مارتينو، 1963) من أجل تبيان استمر ارية العقائد والممارسات العبادية والتراثية عملا على تحديد المواضع والإجراءات المعدة لمجل الحقائق السنظرية التسي يعرفها التأويل العقائدي تتواجد في الواقع الفردي والجماعي: اختبار عقيدة التجمد، توصيف المأكولات المسيحية، الإنتاج الطقوسي لتمييز الجسد والسروح، شكليات العمل على المصير ما بعد الموت، إحياء الأصنام الذي ينتج محادثين والقون للطبيعة، استخدام الصور و الاستعانة بأشكال كتابية خاصة.

#### ج.شاروتي

CHARUTY G., 1997, Folie, mariage et mort, Pratiques chrétiennes de la folie, Paris, Le Seuil.- CHRISTIAN W.A., 1997, Las visiones de Ezkioga. La Segunda Republica y el Reino de Cristo. Barcelone, Ariell.- MARTINO E. de, 1963, Italie du Sud et magie, Paris, Gallimard.- DUMONT L., 1951, La Tarasque. Paris, Gallimard.- HERTZ R., 1913, "Saint- Besse, étude d'un culte alpestre", Revue de l'histoire des religions, repris in Sociologie religieuse et folklore, Paris, PUF, 1970.- HUBERT H., "Le culte des héros et ses conditions sociales", Revue de l'histoire des religions, 1914: 1-20, 1915: 195-247.

Technologie تكنولوجيا

التكنولوجيا هي دراسة النشاطات التي يقوم بها الإنسان بُغية اكتساب وتحويل عناصر عضوية وغير عضوية في العالم الطبيعي. تشمل هذه النشاطات المعلومات والمهارات كما الحركات والأدوات، وتندرج في علاقات تقنية واجتماعية في أن معا.

غير أنسه يجب تمييز موضوع دراسة الخطابات، أي التصورات أو النظريات الموضوعة عن هذا الميدان. من وجهة نظر تحليلية، يمكن النظر إلى النشاطات التقنية وفق ثلاث مستويات، في المستوى الأول، نجد المواد الأولية والأدوات والحركات، وكذلك المعلومات والمهارات. وتنتمي إلى مستوى ثان، أكثر تعقيدا من الأول، العمليات والسلاسل الإجرائية والعلاقات الاجتماعية المرتبطة بها، أخيرا يندرج في مستوى ثالث مجمل النشاطات التقنية لمجموعة اجتماعية معينة، وهي التي تتحد فيما يسميه ب. جيل (1978) "نظاما تقنيا ". قد تدل عبارة تكنولوجيا إذا على المقاربة النظامية التي تهتم بالأشكال التي تخصع لها هذه العناصر في نظام تقني معين. لكن من الأفضل، في الحقيقة، تخصيص عبارة تكنولوجيا العناصر في نظام تقني معين. لكن من الأفضل، في الحقيقة، تخصيص عبارة تكنولوجيا العناصر في نظام تقني معين عام تجلس أي ارتباك بيسن التكنولوجيا كما يفهمها الأنتروبولوجيون وتلك التي يفهمها المهندسون لأنه، خلافا لهذه الأخيرة، تاخذ الأولى بعين الاعتبار ظواهر حاسمة أو بالعكس عاكسة يمكن للنقنيات طبعها في العلاقات الاجتماعية.

كمادة تعليمية، تتركب التكنولوجيا الثقافية بطريقة داخلية وتُعَرَف بالعلاقات التي تقسم الى نمطين: المحب المجالات الأخرى في الدراسات الأنتروبولوجية، والتي تقسم إلى نمطين: العلاقات الملموسة بين مواضيع الدراسة، والعلاقات الإدراكية بين المقاربات الممكنة.

عندما يطرق حدّاد قضيبا حديديا، توجد علاقة نقنية فعلية، ومن الدرجة الأولى، تسربط بين مهارة وعامل وحركة وأداة ومادة، لكون هذا العمل يندرج في سلسلة إجرائية نستاجها سكة محراث أو حديد عربة أو أي شيء آخر، وتظهر علاقة ثانية أن الحركات التقنية ومنستجاتها هي متراكبة ضمن مجمل نشاطات المزار عين وصانعي العربات والنجاريس التقنية في المجموعة التي تتمّ دراستها، وتشير علاقة ثالثة إلى أن علاقات المشاركين الاجتماعية هي روابط تقيمها حركات تقنية. أما بالنسبة للعلاقات المفهومية بين المقاربات، فسيهتم فيزيولوجي مثلا بوظيفة العضلات التي تسمح بالتقاط واستعمال مطرقة، كما سيهتم عالم اقتصادي بكلفة العمل وبقيمة قضيب الحديد وبثمن المنتوج النهائي، وأخصائي الأديان بالكلمات السحرية التي يلفظها الحداد قبل أن يطرق الحديد، السخ. خلافا للعلاقات الملموسة، يفترض هذا النمط من العلاقات وجهات نظر مختلفة السخ. خلافا للعلاقات المموسة، يفترض هذا النمط من العلاقات وجهات نظر مختلفة النكنولوجيا، لم يؤخذ التمييز بين هذين النمطين للعلاقات دائما بعين الاعتبار، كما طغت عشوائية البعد الإدراكي على التسلسلات المنطقية التي يظهرها البعد الموضوعي.

حستى بدايسة الثلاثينيات، توزعت الأعمال التكنولوجية، وهي عديدة، على تيارين كبيرين. كان الأول، ويمكننا أن نسميه وصفيا، بما أنه لا يأخذ بعين الاعتبار إلا الأدوات والمنستجات، قسد أدى إلى إنشاء أنماط على قاعدة معايير تكوين ظاهري أساسا. وأدى الأخر، الذي شدد على تاريخ الاختراعات والتقنيات، إلى الأعمال الضخمة لى ج. نيدهام الأغر، الذي شدد على تاريخ الاختراعات والتقنيات، إلى وضع دراسات عن الانظمة التقنية ونموها أو جمودها. كان من الضروري إذن تجديد الأطر وإعادة توجيه التصنيفات وتوطيد المعرفة بالبنى بين 1918 و 1939، فأعاد م. بلوك ومدرسة الحوليات وضع المتقنيات في إطارها الاجتماعي- الاقتصادي، وقام ل. مامفورد و لاحقا س. جيديون بالمثل بالنسبة للإطار الاجتماعي- الثقافي. من جهته، أظهر أ.ج. هودريكور العلاقات العميقة التي يمكن أن توجد بين تقنيات الإنتاج وأشكال التنظيم الاجتماعية والاقتصادية. كما أعاد أ. لوروا- غوران دراسة نماذج الأنماط متجاوزا وجهة النظر المورفولوجية: تمّ تصنيف الأدوات بالرجوع إلى فئات تعبر عن خصائصها التقنية وإلى الطريقة التي يتم فيها تناول العاشر)، وفق منطقها الخاص، أخيرا، ترتكز الدراسات الحالية أكثر فأكثر على دراسة السطور)، وفق منطقها الخاص، أخيرا، ترتكز الدراسات الحالية أكثر فأكثر على دراسة الأواليات تحت اسم "بني تقنية".

لكسي نفيه علاقات التكنولوجيا مع مجالات البحث الأنتروبولوجي الأخرى، من المهمة أن نوضح العلاقات التي تقيمها التقنيات مع الظواهر الاجتماعية الأخرى. لا يسع التقنية أن تكون بحد ذاتها إنتاجا اجتماعيا: لا ينتج المجتمع تقنية كما أنه لا تكفي تقنية أو مجموعة تقنيات لإنستاج مجستمع. في المقابل، إن عناصر "بنية تقنية" هي "تقنية" و"اجتماعية" في أن معا. وإن التسلسل والهندسة الداخلية وطريقة التشغيل لنظام تقني هي إنستاجات اجتماعية، كما هي أهداف كل عملية تعود إلى المجال الاجتماعي، سواء أكانت مجموعة تمارس الصيد والقطاف أو مجتمعا ذا تكنولوجيا متقدمة. يتم تصوير تراكب

العناصر الاجتماعية والعناصر النقنية خصوصا بدرجة نقبل مجموعة معينة للابتكار. ويجري كل شيء كما لو أنّ النقنيات تتطور على درجات وأن تأثير المسيرة الاجتماعية يعمل على على درجات وأن تأثير المسيرة الاجتماعية يعمل على على هذا التطور. فغالبا ما تؤدي حقبة إلى تحول المجتمع وإعادة تركيبه وهي حقبة تميل خلالها في الواقع القيود الاجتماعية إلى التراخي، وتكون حقبة من التطور التقني القوي (اختراعات داخلية، تقبّل للاختراعات الخارجية): يمر إذا المستوى العام للتقنيات المعسمدة إلى أن الحركة قد تكون معاكسة تخلخل في التركيبة الاجتماعية، فقر تقني، الغ.) ثم تلى ذلك فترة من تقوية البنى الاجتماعية مسع تسزايد للقيود، أمّا التقنيات التي، في بداية المرحلة تلك، تنمّي قدراتها بطسريقة شبه مستقلة ضمن حدود المهارة، فإنها ترزح أكثر فأكثر تحت وطأة القيود الاجتماعية التي تنتهي بتشكيل أطر غير متلائمة مع التطور التقني.

يمكن تقسيم نشاطات الإنسان التقنية إلى أربعة أقسام كبيرة: تقنيات الاكتساب، التصنيع، التجميع والاستهلاك وهي فئات يحددها العمل التقني لا الأهداف المرثجوة. تسمح تقنيات الاكتساب للإنسان بأن يتناول عناصر من العالم الطبيعي وبأن يراقب تطورها أو أن يغير شكلها، بطريقة تجعل من المنتجات المنشأة مواد أولية في تقنيات التصنيع والاستهلاك. ويشكل الصيد والقطاف والزراعة وتربية المواشي، التي يمكن أن نضيف إليها استخراج المعادن، المكونات الأساسية لتلك التقنيات. بعد ذلك تمر منتجات السزراعة والقطاف والتربية والصيد مباشرة إلى الاستهلاك أو تستعمل كمواد أولية في تقنيات التصنيع قبل أن تستهلك.

تصنف تقنيات التصنيع تبعا لنمطية المواد الأولية، الجامدة أو السائلة، إن استعمال منتج معين يمكن أن يكون مباشرا (غذاء، أداة، منحوتة، إلخ.) أو غير مباشر، أي بعد أن يستم تجميع عناصر مصنعة أو محولة مسبقا (طبخة، اباس، مسكن، إلخ.). أما بالنسبة للغايسة النهائية لهذه المنتجات، التي تستدعي تقنيات الاستعمال، فهي مجال تسود فيه الرموز الاجتماعية، في تسمية الشيء كما في استعماله.

تبيّس هذه الصورة السريعة ثلاث نقاط أساسية. أو لا، إن تطور وامتداد كل من الانماط من خلال وصف التقنيات المتزايدة الدقة يكشف عن سلاسل إجرائية، أو بعبارة أخرى عن بنى تقنية. ثانيا، تتغيّر الروابط بين علاقات تقنية وعلاقات اجتماعية كلما ذهبنا مسن تقنيات الإنتاج والاكتساب والتصنيع والتجميع إلى تقنيات الاستهلاك والاستعمال. في تقنيات الإنستاج توجد علاقات تأثير متبائل بين النشاطات التقنية والظواهر الاجتماعية. ولدى دراسة تقنيات الاستهلاك والاستعمال، تعبر العلاقات التقنية عن علاقات اجتماعية: يظهر المسكن واللسباس والغذاء كمجالات تنعكس فيها المعطيات الثقافية والاجتماعية لمجتمع معين، لكنها مجالات لا ينعكس فيها تحويل ما على العلاقات الاجتماعية الأساسية لمجموعة معين، لكنها من المثير للاهتمام ملاحظة أنه عندما نفحص العلاقات المعبر عسنها بعبارات و أو أو "إذا... إذا"، تكون القيود والحريات، التي تمارس على اختيار حل لمشكلة تقنية، تقنية في مجال الإنتاج وثقافية في مجال الاستهلاك والاستعمال.

في التكنولوجيا، تتضمن منهجية التحقيق والتحليل نافذتين رئيسيتين: إنشاء حدود بين الأنظمة التقنية ووصف التسلسلات الإجرائية. تعود مشكلة الحدود دون شك إلى إشكالية أكثر مما تعود إلى منهجية، لكنها قُدَّمت هنا لأنها تشكل إحدى المشاكل الكبرى

التي يجب حلها لكي تتم مقاربة إقامة الأنظمة النقنية وتحولاتها. فمن المهم معرفة في أية لحظه قي يتغير شيء ما أو عمليات تقنية معينة. إذا أخذنا مثلا مساحة جغرافية تمتد من المغرب إلى الصين ودرسنا أنماط مصانع الحديد في هذه المساحة، فلن يشك أحد في أن مشيخ الحدادة المغربي لا يشبه المشغل الصيني إلا نادرا. بنتيجة ذلك، يجب تحديد كيف مررنا، وبعتبات متتالية، من المشغل المغربي إلى المشغل الصيني بواسطة مشاغل لا تتمي للنموذج الأول أو الثاني.

إن السلسلة الإجرائية هي طريقة تركيب الأعمال التقنية التي تسمح بمتابعة تصديع أو تحويل عنصر طبيعي إلى مُنتج نهائي. وهي ترتكز على عدد معين من المراحل التي تجمع العوامل والمعارف والأدوات والآلات والمواد الأولية. يمكن إكمال الوصف الذي يقوم به عالم الإثنولوجيا بنمطين أخرين من التحقيق: يعود الأول إلى المهندسين وعلماء النبات والخبراء الزراعيين والتقنيين في علم الحيوان، وحتى إلى علماء فديزياء وأحدياء وكيمياء، من جهة! والثاني إلى المصنع بذاته الذي، بصفته قادرا على وصف عملية تقنية دون أن يقوم بها، سيركز على المظاهر التي يراها مهمة للمجموعة التي ينتمي إليها، من جهة أخرى.

نعود أحيانا إلى التكنولوجيا الثقافية في برامج التنمية من أجل تقييم نتائج انتقال التقنيات خصوصا، سواء أكانت إيجابية أو سلبية. ونميل حاليا إلى تقليص هذا التدخل إلى حالات انتقال التقنيات المعروفة باللطيفة. لسوء الحظ، لا تؤخذ دائما كل العوامل المهمة بعين الاعتبار في الأعمال المناسبة: العلاقات الاجتماعية المحلية الداخلة ضمن التقنيات التي يجب تحويلها، النظام الاجتماعي والدوافع الاقتصادية للبلد المصدر.

ر. كريسويل

DAUMAS M. et al. 1962-1970, Histoire générale des techniques, Paris, PUF.- GIEDION S., 1948, Mechanization takes command, New York, Oxford University Press.- GILLE B., 1978, Histoire des techniques, technique et civilisations, technique et sciences, Paris, Gallimard.- HAUDRICOURT A.G., 1987, La technologie, science humaine, recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- LEROI-GOURHAN A., 1943, Evolution et techniques, l'homme et la matière, Paris, Albin Michel; 1945, Evolution et techniques, milieu et techniques, Paris Albin Michel; 1964, Le geste et la parole, technique et langage, Paris, Albin Michel; 1965, Le geste et la parole, la mémoire et les rythmes, Paris, Albin Michel.- MUMFORD L., 1934, Technics and Civilization, New York, Harcourt, Brace (trad.fr. Technique et civilisation, Paris, Le Seuil, 1950). – NEEDHAM J., 1954, Science and Civilisation in China, Cambridge, Cambridge University Press.

تكون الثني تكون الثني

إن مفهوم المحكون الإثني الذي خف تداوله كثيرا منذ 1940 ضمن المصطلحات الإثنولوجية في أوروب الغربية يعني الأواليات الحيوية والمسيرات التاريخية لتكون

المجموعات العرقية الأصلية. تدخل عبارة التكوّن الإثني ضمن سياق الخطاب الذي اتخذ شكلاً فسي الدوائـــر العلمية الأوروبية في نهاية القرن الثامن عشر وخلال التاسع عشر لتصف وتحلل تنوّع شعوب أوراسيا أولاً ثم باقي العالم ثانياً.

أوحت نماذج انقسام وتكون الأنواع التي كشفتها العلوم الطبيعية خلال القرن التاسع عشر بفكرة التكون الإثني عبارة لم تؤكد قبل بداية القرن العشرين، حاولت هذه الفكرة البحداد تشابه بين عملية نشوء وتمايز الكائنات البيولوجية والتاريخ، الفقير بالمستندات، لمسيرات التمايز اللغوي والثقافي وأيضا "الجسدي" للمجموعات البشرية. قادت الألسنية التاريخية (فقه اللغة)، أو الدراسات المقارنة للموجودات الأثرية والإثنوغرافية، أو المقارنات الأنتروبولوجية (وخاصة القياسية البشرية) بعض العلماء في الفترة الممتدة بين المقارنات الأنتروبولوجية (وخاصة القياسية البشرية) بعض العلماء في فرنسا مثلا، اقترح عالم الأعراق جورج مونتاندون عبارة "التكوين الطبيعي للثقافة" (1934) بعد أن استوحاها مباشرة مسن كستاب عالم أحياء إيطالي (دانيال روزا، التكوين الطبيعي، نظرية جديدة مباشرة مسن كستاب عالم أحياء اليطالي (دانيال موزا، التكوين الطبيعي، نظرية خاصة يسميها المجموعات الثقافية المعروفة الوجود في العالم مركزات جغرافية خاصة يسميها أطوارا ثقافية" منبقة عن مجموعات واسعة غير متميزة وسابقة. ارتكزت هذه النظريات في بعض الأحيان على مراجع فقيرة أو اعتباطية ومتعلقة بالسجالات السلالية التي ميزت الإثنولوجيا الأوروبية والأميركية الشمالية في السنوات 1920–1930؛ ولذلك اندثرت في الغرب بعد الحرب مع انطفاء الأهمية التي أعطيت للتكون الإثنولوجي.

بقيت عبارة التكوّن الإثني مستعملة بكثرة حتى تاريخ حديث في روسيا والاتحاد السوفياتي حيث غرفت في محيط تاريخي وجغرافي سياسي مختلف عن الذي شهدناه ســـابقًا. فمنذ القرن الثامن عشر، ومع امتداد التوسع الروسي في أسيا الوسطى والشرقية، غالباً ما مول القياصرة رحلات علمية جرت بإشراف علماء ألمان وبولونيين واسكندينافيين، كما طلبوا القيام بإحصاءات من أجل معرفة شعوب المناطق المحتلة. منذ بدايسة القرن الثامن عشر، طور "إحصائيون" روس طرق بحث مرتكزة على مفردات وصفية حديستة لجمع معطيات ابتنوغرافية (بلوم وغوسيف، 1997). كانت هذه الأبحاث التجريبية فسي بداية الأمر من إنتاج المدرسة الإثنوغرافية الروسية التي تميزت ببرامج واسعة تشمل إحصاءات لعلامات الكتابة لدى شعوب الإمبر اطورية من جهة وتحليلات ذات خلفية نشونية وانتشارية من جهة أخرى. استعمل الإثنولوجيون الروس ثم السوفيات مفهوم التكون الإثني للدلالة على الأشكال التاريخية التبلور" أو لاختفاء مجموعات عرقية داخــل منطقة معيّنة وذلك ضمن إطار النظريات المتتالية "للعرقية" المتأصلة منذ سنوات 1920 (شيروكوغوروف، 1936؛ بروملاي، 1969). تثير هذه الأعمال اليوم تحفظات تجاه الصدقية العلمية لنماذج التكون الإثنى التي اقترحتها، وذلك رغم الغني والتنوع المفرطين للوثائق والمستندات التي جمعتها. ولكن هذا لم يمنع تلك الأعمال من ممارسة بعض التَأْتُ بِر على الاختصاصيين الغربيين في المناطق الأسيوية، خاصة فيما يتعلق بالجغرافيا البشرية (دوبلانيول، 1993). كانت الأعمال التي أجريت في إطار نظرية "العرقية" سباقة لأن تأخذ بعين الاعتبار أن التعريف الذاتي للمجموعات العرقية يشكل عنصرا أساسيا في التكون الإثنى.

يتكلم الأنتروبولوجيون الثقافيون الأميركيون منذ سنوات 1980 عن "عملية التشكل الإثنى" (cthnogenesis)، وخاصة في حديثهم عن مسألة انبثاق هويات جماعية جديدة. تجاهلت الأعمال الأميركية الحديثة التاريخ الطويل لفكرة التكون الاثنى في أور اسيا، فلجات إلى إعطائه تعريفا مبتورا يقتصر على الأواليات التجريبية التي تنم عن إدراك الانستماء السي مجموعة محددة، "مسماة"، وممكنة الوجود في أكثر الأحيان لدى الشعوب المهاجرة (هجرة إجبارية أو اختيارية)، مثل السود في الولايات المتحدة - "عملية التشكل الاثنى عند السود" (إريكسن، 1993)- أو مثل عمال افريقيا الغربية الذين ينتمون الأصول مستعددة والذيس شكلوا في بلاد السودان كيانا عرقيا حديثا يقوم أعضاؤه بإطلاق تسمية "تاكساري" علسى أنفسهم. في أوضاع أخرى، عرفت الأعمال الأميركية الشمالية "التكون الإثني" بعملية التلاعب المقصود التي استخدمت فيها بعض الجماعات مجموعات من الرموز والعناصر التاريخية المزعومة من أجل تأسيس هوية خاصة داخل الدولة الحديثة، مثلما فعل شعب الهورون في كيبك الذي توصل إلى أن يختلق بالكامل تاريخا يتناسب مع القوالــب التـــى أرساها المجتمع الكندي (روسنز، 1989). تبتعد هنا الدراسة الإثنولوجية للتكون الإثنى عن دراسة المؤرخين (المحترفين) عبر اقتصار ميدان تحليلها على النصوص والأسطير التاريخية التي تستعملها بعض الجماعات خدمة لغايات سياسية (اريكسن، 1993).

بصورة أكثر تعميما، يشير مصطلح "التكون الإثني" كما يُستخدم اليوم،وخاصة من قبل الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية، إلى أشكال انبعاث أو ظهور وعي جماعي لدى جماعات غالبا ما تكون من الأقليات. يمكن لهذا الإدراك الجماعي، الطريف والحصري الحيانا، أن يرتكز أيضا على استعمال لغة مماثلة - مثل السواحلي في أفريقيا الشرقية (لاكوست - دوجاردان، 1993) -، أو على انتماء ديني توليفي - مثل الكنيسة الفطرية الأميركية الجنوبية (موهلمان، 1961) -، أو أيضا على النصوص التاريخية المزعومة، أو على مواصفات الطبع الوراثي، ومهما كانت التعريفات فإن العنصر الأهم للتكون الإثني علمن في الحاجة إلى التميز عن باقي المجموعات المسيطرة، حسب بعض المولفين، مثل نورمان وايتن (1996)، يعتبر التكون الإثني كالجزء المكمل لم "الإبادة العرقية". يمكن أو التسي عندئذ أن يتخذ شكل تثاقف معكوس يقائل ضد السيطرة الثقافية المفروضة أو التسي تدرّ قرنها - كالدعوة للابتعاد عن الغرب التي تطالب بها بعض الحركات الأصولية - أو يستخذ شكل صراع مسلح يسعى لبناء أو هدم قومية عرقية هادفة إلى التطهير العرقي" (جوليلان، 1995).

ت.ك.شبير ز

#### أنظر: الاتحاد السوفياتي، الأنتروبولوجيون الروس والسوفيات.

BLUM X. et COUSSEF C., 1997, "Nationalité, groupes ethniques, peuples: la représentation des nationalités en Russie", in Y. Courgage, V. Piche et J.-L. Rallu (ed.), Old and new minorities, Paris, Institut national d'études démographiques. - BROMLEY V.Yu, 1963, Etnos i Etnografia, Moscou, Nauk.- DJANKO T., 1963, "Le problème de l'ethnogénèse des Karakalpaks", in Actes du VIIe Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques, Paris, Musée de

l'Homme, 2 vol.- ERIKSEN T.H., 1993, Ethnicity and nationalism, Londres, Pluto Press.- GILLILAND M.K., 1995, "Nationalism and ethnogenesis in former Yugoslavia", in G. DEVos et M. Romanucci-Ross (ed.), Ethnic identity, 3e éd., Londres, Altamira Press.- LACOSTE- DUJARDIN C., 1993, "Ethnie", in Y.Lacoste (éd.), Dictionnaire de géographie, Paris, Flammarion.- MONTANDON G., 1934, L'ologénèse culturelle. Traité d'ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systématique, Paris, Payot.- MUHLMANN W.E., 1961, Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen, Berlin, Dietrich Reiner (trad.fr. Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde, Paris, Gallimard, 1968). - PLANHOL X. de, 1993, Les nations du prophète. Manuel de géographie religieuse musulmane, Paris, Fayard. - ROOSENS E., 1989, Creating ethnicity, Londres, Sage.- SHIROKOGOROFF S.M., 1936, "La théorie de l'Ethnos", L'Ethnographie, n.s., 32: 85- 115. - VERMEULEN H.F., 1995, "Origins and institutionalisation of ethnography and ethnology in Europe and the United States, 1771- 1845", in H.F. Vermeulen et A.A. Roldan (ed.), Fieldwork and footnotes. Studies in the history of European anthropology, Londres, Routledge and Kegan Paul.- WHITTTEN N.E.Jr, 1996, "Ethnogenesis", in D. Levinson et M. Ember (ed.), Encyclopaedia of cultural anthropology, New York, Holt, 4 vol., t. II: 407-411.

تمامية IIolisme

أنظر: دومون، هوكارت، ويبر.

Sexes (Différenciation des)

تمايز الجنسين

يسمح تعدد المجتمعات التي تدرسها الاثنولوجيا:

- السبات شمولية وجود فئة الجنس كمقياس ينظم المؤسسات الاجتماعية (المصاهرة والبنوة والإرث والإقامة والعمل والرمزية والدين والسياسة، الخ.).
- بتوضيح المتغيرات الكبرى لمضمون الخصائص الاجتماعية والنفسية التي يسندها هذا المجتمع أو ذاك إلى أحد الجنسين. (م.ميد، 1948). إنّ الفكرة السائدة عن وجود تماييز "وحيد" بين الجنسين ليس لها من وجهة النظر الاجتماعية سوى قيمة وصفية دقيقة، بالإضافة إلى أنها تمثل خطر تفسير الأحداث الاجتماعية، التي تتمثل هنا بالتمايز بين الجنسين، بأنها خصائص "طبيعية"، خصوصا عندما يتعلق الأمر بالنساء (ماشيو، 1973)، وهذا يتعارض مع قواعد المنهج الاجتماعي التي قال بها دوركهايم، من هنا يتخذ مفهوم التمايز بين الجنسين قيمة تعريفية أكبر، لأنّ التمايز يعني إظهار الغرق وتوضيحه في الوقت نفسه.
- 3 بتوضيح هشاشة الحدود القائمة بين الجنسين وبين مختلف وسائل التعليم والردع التي تنتج عنها. ذلك أن جميع المجتمعات تعتمد نحوا جنسيا (لـــ"المؤنث" و "المذكر"، وهو يفسرض ثقافييا على الذكر والأنثى) ولكن هذا النحو المفهومي والواقعي يتخطى أحيانا "البديهــيات" البيولوجــية. ومن هنا تبدو فائدة مفاهيم "الجنس الاجتماعي" أو

"الجنس البشري" ( gender الإنكليزية) في تحليل أنماط وآليات التمايز الاجتماعي بين الجنمين.

# تصورات الجنس والنوع

بينما ترى مجتمعاتنا العصرية أن التفرّع الثنائي للأجناس هو معطى بديهي يصدر عمن الطبيعة أو عن الدين (" فخلقهم الله... ذكرا وأنثى"، "شفر التكوين")، تعتبر أساطير أخسرى عمن الخلق أنه مرحلة في تحول البشرية، مما يفترض أنه قد وجد في الأصل: زوجان خنستويان (الدوغون في مالي)، رجلان يجعل أحدهما الآخر حاملا (الاينويت)، امسراة بضمع لوحدها مولودة أنثى (الايروكوا)، رجل وحيد (سفر التكوين)... ومع ذلك، فهناك عدد من الطقوس التي تؤكد على الفرق البيولوجي والاجتماعي بين الجنسين وعلى "تكاملهما" الذي يُنظر إليه أحيانا على أنه متساو، على الأقل من الناحية الرمزية، وفي أكثر الأحيان غير متساوق: وهكذا فإن احتفالات المسارة النسائية التي تركز عموما على الإنجاب والزواج، تشدد أيضا على الخضوع للزوج. فلم يعد المقصود هنا مجرد التمايز بين الجنسين، بل تراتبيتهما، مع تأكيد على التفوق الذكوري. وما أساطير النظام الأمومي البدائسي، الكشيرة الانتشار، سوى واحدة من التعابير عن ذلك: من قبل، كانت النساء يمتئدار بها.

إلا أن حلم الإنسانية القديم أي إلغاء الفرق بين الجنسين يقترن بواقع السلطة الذكورية ليبلغ أوجه في السلطان الذكوري المطلق الذي يبلغ حدّ تشرّب خصائص الجنس الأنثوي، ويتعلق بحقيقة سلطة الرجال عند شعب في غينيا الجديدة، حيث يمكننا القول بأن التكويس الجسدي يُبتكر إلى حدّ ما، تعتبر الحالة المثالية للذكورية المطلقة، والتي يتم بلوغها عبر ممارسة الطقوس، ناتجة عن اتحاد المتناقضات الجنسية، ولكن على صورة ذكر (غيليسون، 1980). إن استحواذ الرجال على الطاقات البيولوجية النسائية يصيب في المقابل المكونات النسائية نفسها، فبالنسبة لشعب جيمي، يعتبر دم الحيض مني الرجل "المقتول" والمتحول؛ وبالنسبة لشعب بارويا (غودلييه، 1982)، ينبع حليب النساء من مني السرجال. إن مفاهيم كهذه ترى في الجنس الذكري مصدرا فريدا ومبدأ نهائيا لكل هوية السرجال. إن مفاهيم كهذه ترى في الجنس الذكري مصدرا فريدا ومبدأ نهائيا لكل هوية الذكور، بهدف العمل على اكتمال ذكورتهم. ففي هذه المجتمعات ذات الهيمنة الذكورية الشديدة، يترافق الإلغاء الرمزي للتمايز بين الجنسين (بشبه الغاء للجنس الأنثوي) واقعيا مع منطام تماييز ثنائسي النفرع يتم فيه تعريف الانتماء الاجتماعي لجنس كل شخص، ومعد نظيا المقة الدقة، اعتمادا على انتمائه الجنسي البيولوجي، وهذا ما يُعتمد بالفعل في أغلب المجتمعات.

إلا أنّ بعسض المجستمعات تقرر رسميا بإمكانية التفاوت بين الجنس البيولوجي والجسس الاجتماعي، مسع تخطي حدود الجنسين. فعند هنود السهول والغرب (أميركا الشمالية)، كان بعض الأفراد يقومون بنوع من انتهاك الجنس الطبيعي من خلال الجنس الاجتماعي، إذ يصبح الغلام امرأة اجتماعية والفتاة رجلا اجتماعيا (وذلك عبر التخنث أو القيام بادوار وتصرفات الجنس الأخر)، وكان أولئك "المتحولون" يمثلون "جنسا ثالثا"، أو جنسا اجتماعيا مختلطا، وكانوا يمتلكون قدرات مميزة، و" شامانية" على وجه الخصوص

(ديـــزي، 1978؛ وايتهيد، 1981). وكان "المتحولون" يتزوجون أو يقيمون علاقات جنسية مــع أشــخاص مـن الجنس نفسه ولكن من نوع اجتماعي مختلف. والواقع أن انحرافهم الجنسي الظاهري يندرج ضمن منطق التمايز الاجتماعي. وهناك منطق مشابه يكمن وراء رفيض تهمة الانحراف الجنسى من قبل المتحولين جنسيا في مجتمعاتنا المعاصرة الذين يــريدون تغيير الجنس البيولوجي ليصلوا إلى "تمايز جنسي" حقيقي يُظهر لدى الإينويت في الوقيت نفسه ليس في أفراد منعزلين وإنما في التعريف الذي يعطى لكل شخص-هشاشة حدود الأجناس وهيمنة نظام التغاير الجنسي. وهنا، كما في معظم المجتمعات (علمي عكم ظاهرة "المتحولين")، يقوم الجنس البيولوجي بتحديد النوع. ولكن الجنس البيولوجسى (بطريقة قريبة من التحول الجنسي) يطرح هو الأخر مشكلة: ففي كل طفل (صلح الدين دانغلور، 1986) يعود إلى الحياة شخص أو عدة أشخاص يحمل/ يحملون اسمه (تسمية الأطفال بأسماء الجدود) ويتبوأ مركزه من خلال تسميات القرابة. وهكذا فإنه ليس للاسم من نوع (إنه يطلق دونما تمييز على الجنسين) ولكن له جنس يستمده من وهب الاسم. والتناقض المحتمل بين جنس واهب الاسم والجنس الظاهر للطفل يمكن أن يؤدي أحسبانا إلى "التحول" العضوي للجنس عند الولادة، وأن يؤدي على الأخص إلى درجات مختلفة من تغيرات النوع، فإننا نُلبس الطفل ونربّيه على النوع الذي يتوافق مع جنس الواهب (أو إرادته). هذا التداخل بين الحدود يؤهل هؤلاء الأفراد أيضاً لممارسة الطقوس الشمانية. ولكن بعكس "المتحولين"، هناك عدد كبير من أطفال الاينويت الذين يصنفون اجتماعيا كأشخاص ينتمون للجنس / النوع المقابل يستعيدون نشاطات جنسهم الأول عند سن البلوغ، بهدف الزواج والإنجاب. هل يدفعنا ذلك إلى الحديث عن انتهاك (مزدوج) لدى الاينويت للنوع من قبل الجنس؟

# البنيان الاجتماعي لتميز الأجناس وللتفاوت

الستمايز، فسى علم الأحياء، هو اكتساب خصائص وظيفية مختلفة بواسطة خلايا متشابهة. وبالطريقة نفسها، تحدد جميع المجتمعات وظائف مختلفة للجنسين في الجسم الاجتماعي، ويسندرج ذلك في حقلين أساسيين (الإنجاب والعمل) تبدو مظاهر التمايز الأخرى (الثياب، الحركة، طريقة الكلام، التعاطي المختلف مع الطعام أو الموارد المتنوعة أو الحياة السياسية...) كإشارات أو نتائج لهما.

### التقسيم الجنسى لفعل الإنجاب

من المسلم به في الانتولوجيا أن " تبادل النساء" من خلال المصاهرة يؤمن للرجال السيطرة على القدرات الإنجابية النسائية. ينطلق ف. هيريتييه (1984–1985) من امثلة على مجتمعات تتمتع فيها بعض النساء بامتيازات محصورة عادة بالرجال وذلك لكونهن فيي مسرحلة سن الياس (نساء "ذات قلب رجل" عند هنود بياجان، و"معلمات" عند الايسروكوا)، أو عواقر ("أزواج مؤنثون" عند الايروكوا)، لكي يستنتج في النهاية: "ليس الجسنس وإنما الإخصاب هو الذي يشكل الفرق الحقيقي بين المذكر والمؤنث، والهيمنة الذكورية [...] هي في الأساس الإشراف على خصوبة المرأة والاستحواذ عليها، عندما تكون هذه الأخيرة مخصبة".

ولكن هذا الإخصاب يعتبر بصورة عامة معطى "طبيعيا". لقد برهسن ب. تابت (1985) بأنه يحصل ما بين القدرة على الإنجاب وفعل الإنجاب تدخلات اجتماعية على جسد النساء وطاقتهن الجنسية وإرادتهن، وبأن ذلك كله لا يتوجه نحو الحد من النسل بقدر الاتجاء نحو الحد من مردودية الإمكانات البيولوجية. وتصدر هذه الممارسات عن خاصتين في الجنس البشري: من جهة، محدودية طاقته الجنسية (يجب إذا الحرص على انتظام واستمر ارية العلاقات الجنسية، لا سيّما في الزواج)؛ ومن جهة أخرى، الفصل بين الغريسزة الجنسية وأليات الإنجاب الهرمونية (يجب إذا تحويل الجهاز النفسي- الجسدي للنساء باتجاه الرغبة الطبيعية المتعددة الأشكال نحو اشتهاء الجنس المغاير وكذلك تخصيصين لغايات إنجابية" وصولا إلى الإكراه، ومن مراقبة الأحداث الفيزيولوجية المستبطان القواعد بفعل "التربية" وصولا إلى الإكراه، ومن مراقبة الأحداث الفيزيولوجية إلى "الوسم" الرمزي، وأحيانا الجسدي (بتر الأعضاء)، الذي يكرس النساء كأجساد منجبة، دون أن يكون ذلك مطبقاً على الرجال (فينزانغ، 1985). ويبقى القسر الإنجابي أولوية مطلقة بالنسبة للنساء، حتى في ثقافات (نادرة) تعتمد التساهل مع السحاق: فعند شعب السواحلي فسي مومباسا (كينيا)، لا يمكن لأي فتاة أن تصبح مثلية الجنس إلا بعد أن تروج، وذلك بخلاف الفتيان (شيفرد، 1987).

من الممكن تطبيق التحليل الماركسي للعمل على الإنجاب المنظم اجتماعيا، وتمارس الرقابة على حياة النساء الجنسية عبر "علاقات الإنجاب" (تنظيم أداة الإنجاب، وشروط العمل وتواتره، وكمية المنتجات ونوعيتها، الخ.) بشكل يجعل الرجال هم دائما المستفيدين (تابت، 1985). هنا يجدر الحديث عن تقسيم "جنسى" للعمل.

# التقسيم الاجتماعي- الجنسي للعمل:

في المقابل، ما من شيء يسمح بربط التمايز بين المهمات حسب الجنس/ النوع مع ممارسة الجنس أو الإنجاب، هذا التمايز الذي يمكن ملاحظته في جميع المجتمعات ولكن بأنماط مختلفة. أو بالأحرى، يجب النظر إلى العلاقة على ضوء الترتيب المعاكس للفكرة السائدة (قد يكون تقسيم المهمات ناتجا عن الضغوطات "الموضوعية" المحيطة بالإنجاب النسائي): إن ك. ليفي— ستروس (1971) الذي يركز على المظهر الاصطناعي، سواء لتجزيء المهمات أو لتنظيم العائلة، برى في تقسيم العمل "وسيلة تخلق بين الجنسين علاقة تبعيية متبادلة، على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي [...] تقودهما في النهاية إلى الديمومة وإلى تأسيس عائلة". انطلاقا من منطق هذا التحليل، يعرف ج. روبان (1975) البيولوجية [...] ويقوم بتفعيل الفروقات البيولوجية [...] ويقوم بتفعيل الفروقات البيولوجية [...] ويتوصل بالتالي إلى "خلق النوع". إن التمايز بين المهمات والوظائف الاجتماعية، الذي هو صفة أساسية للنوع، يتفاعل حتى في الزواج بين أشخاص من جنس واحد ولكن من نوع مختلف (كالزواج بين الرجال عند الازاندي). يستنتج من حالات كهذه أن السزواج لا يقتصر على مهمة إنجاب يشترك فيها الشريكان، بل يمثل مجموعة من الواجبات والحقوق على الأملاك والأشخاص، وبشكل عام حقوقاً لجنس/ نوع "الرجل" على جنس/ نوع "المراة".

إحصائيا، تتخذ الأنماط المادية للتقسيم الاجتماعي- الجنسي للعمل شكلاً تراتبياً. على صعيد القيمة: تعتبر الواجبات والأدوار "الذكورية" أكثر قيمة؛ وعلى صعيد الواقع،

فإضافة إلى دورهن الإنجابي الصعب والعمل المنزلي بكامله تقريبا، حققت النساء قسما من الإنتاج في جميع نماذج المجتمعات - باستثناء بعض الحالات النادرة التي يتفوق في يها العمل الجنسي: بعض الطبقات الاجتماعية الأعلى مقاما و/أو بعض المجتمعات: الهيما في أو غندا، هاوسا منطقة أدير في النيجر (إشار وبونت، 1978). أمّا اليوم، وحسب تقاريسر منظمة الأمم المتحدة، فإن النساء يؤدين ثلثي ساعات عمل الإنسانية، ويحصلن علسى عشر الدخل العالمي ويملكن أقل من واحد بالمئة من الأملاك المادية، وهذا تباين صارخ بين أمور أخرى كالفرق بين الرواتب الذكورية والأنثوية في البلدان الصناعية، وهدو تباين يزداد حدة في دول العالم الثالث عبر سياسات "التنمية" (بيزيليات وفييلو،).

يجنب إذا تخطي الفكرة القاتلة بمجرد "التوزيع" النقني للعمل (على أساس "طبيعي") والتأمّل في علاقات الإنجاب بين الجنسين. وإذا لم يكن هناك من نشاطات أنثوية حصرية، فغمي المقابل هناك بعض المهمات الممنوعة على النساء وخصوصا فيما يتعلق بتقنية الوسائل: إن تحليل وسائل الإنتاج لدى كل من الجنسين (تابت، 1979) سواء في مجتمعات العسبيدين - الملتقطين، أو فسي المجمتمعات الصناعية المعاصرة، يُظهر وجود فارق تكنولوجي ثابت بين الرجال والنساء (مع تخلف التجهيزات الأنثوية) وأن الرجال يقومون باحتكار الأسلحة وعمل المواد الصلبة التي تسمح بصناعتها، ووسائل الإنتاج الأكثر تعقيدا والأرض ورؤوس الأموال والسيدال على وسائل الإنتاج الأساسية (الأدوات والتقنيات والأرض ورؤوس الأموال والسيد) ووسائل الدفاع والعنف - ومن هنا كانت السيطرة على الننظيم الرمزي والسياسي.

إن التراتبية الاجتماعية - الجنسية للعمل - التي هي الركيزة الأساسية لتمايز الجنسين إلى نوعين - والتصرف الاجتماعي بالفروقات الطبيعية للإنجاب، يسمحان بالقول مع ج. روبان (مرجع سابق، 1975): "عند المستوى الأكثر عمومية، يرتكز التنظيم الاجتماعي للجنس على النوع، وعلى الاشتهاء الإجباري للجنس الآخر، وعلى تقييد الحياة الجنسية للنساء". وهكذا ننتقل في النهاية من فكرة فئتين كانتا تعرفان بانهما "عضويتان - اجتماعيتان" إلى حقيقة اجتماعية - جنسية كاملة.

#### ن.ش.ماڻيو

BISILLIAT J. et FIELOUX M., 1983, Femmes du Tiers Monde. Travail et quotidien, Paris, Le Sycomore, 1983.- DESY P., 1978, "L'homme-femme (Les berdaches en Amérique du Nord)", Libre 3: 57- 102.- ECHARD N. et BONTE P., 1978, "Anthropologie et sexualité: les inégales", in Centre d'études et de recherches marxistes, La condition féminine, Paris, Editions sociales.- FAINZANG S., 1985, "Circoncision, excision et rapports de domination", Anthropologie et société 9 (1): 117- 127.- GILLISON G., 1980, "Images of nature in Gimi thought", in MACCORMACK C.P. et STRATHERN M. (eds), Nature, culture and gender, Cambridge, Cambridge University Press.- GODELIER M., 1982, La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée, Paris, FAYARD.- HERITIER F., 1984- 1985, "Le sang du guerrier et le sang des femmes. Notes anthropologiques sur le rapport des sexes", Les Cahiers du GRIF, 29: 7-21. (Version originale de "Maschile/ femminile", in Enciclopedia Einaudi VIII, Turin, 1979.). - LEVI-STRAUSS C., 1971, "La famille", Annales de

l'Université d'Abidian, série F-3, fasc. 3: 5-29. (éd. orig. in H.L. Shapiro (ed.), Man, culture and society, New York, Oxford University Press, 1956.) - MATHIEU N.-C., 1973, "Homme - culture et femme-nature?", L'Ilomme, XIII (3): 101-113.- MEAD M., 1948, Male and female. A study of the sexes in a changing world. New York, William Morrow (trad.fr, L'un et l'autre sexe. Les roles d'homme et de femme dans la société, Paris, Gonthier, 1966).- RUBIN G., 1975, "The traffic in women. Notes on the "political economy" of sex", in R.R.Reiter (ed.), Toward on anthropology of women, New York, Monthly Review Press.- SALADIN D'ANGLURE B., 1986, "Du foetus au chamane: la construction d'un "troisième sexe" inuit", Etudes/ Inuit/Studies 10(1-2): 25- 113. - SHEPHERD G., 1987, "Renk, gender, and homosexuality: Mombasa as a key to understanding sexual options", in P. Caplan (ed.), The cultural construction of sexuality, Londres, Tavistock.- TABET P., 1979, "Les mains, les outils, les armes", L'Homme, XIX (3-4): Les catégories de sexe en anthropologie sociale: 5-61: 1985, "Fertilité naturelle, reproduction forcée", in N.-C. Mathieu (sous la direction de), L'arraisonnement des femmes, Essais en anthropologie des sexes, Paris, Editions de l'EHESS.- WIIITEHEAD H., 1981, "The bow and the burden strap: a new look at institutionalized homosexuality in native North America", in S.B. Ortner et Whitchead H. (eds), Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality, Cambridge, Cambridge University Press.

Transmission تناقل

1 - الثقافة والتناقل

يفكر كل مجتمع وينظم التناقل بطريقته الخاصة. والتناقل هو البعد الحي للتواصل بصفته العامة، وهو ما تقوم على سيرورته استمرارية الحياة الاجتماعية. لقد عمد العديد من الأنتروبولوجيين الأميركيين ذوي التوجه الثقافوي إلى دمج الثقافة بالإرث الاجتماعي (ر. لينتون، ر. لووي، إ. سابير، إلخ.) وانطلقوا من ذلك نحو التركيز على العلاقات بين السثقافة والشخصية منتاما فعلوا عند الحديث عن أشكال تعلم أنماط السلوك المتناقلة اجتماعيا.

إذا كانت النقافة هي كل ما يمكن تعلمه من خلال التواصل، فإن كل شأن ثقافي يمكن أن يكون مادة للتناقل. فلا تقتصر الدراسة الانتروبولوجية للتناقل إذن على تفحص الوسائل المماسسة (بواسطة العرف أو القانون بالمعنى الحديث للعبارة) لانتقال الإرث المسادي (المسنقول وغير المنقول) والمعنوي (الأوضاع الاجتماعية، المهمات، التبعات، الملحقات الرمزية مسئل الاسم، الخ. ) التي جعلت منها الأنتروبولوجيا القانونية ميدان المتصاصسها. يلاحظ، في كل ميادين الحياة الاجتماعية، وجود مجموعات منتظمة من الممارسات والتصورات الخاصة بالنتاقل والتي لا يمكن القيام بمقاربتها عبر وجهات نظر شسديدة التخصص مثل القانونية أو الاقتصادية أو السياسية أو الدينية أو المعرفية. فتناقل الأفكار والقيم يستخطى الحدود بين المؤسسات. ونكنفي هنا بمثل وحيد هو أن كل المجتمعات البشرية قد صاغت نظريات عن النتاقل الوراثي للملامح الجسدية والنفسية المجتمعات البشرية قد صاغت نظريات عن النتاقل الوراثي للملامح الجسدية والنفسية

(أوجيه وإيريتييه، 1982)، وأنها تقوم، بشكل من الأشكال، بتوجيه أنماط سلوكها انطلاقا من تلك النظريات. هكذا يُبرر على العموم، في هذه المجتمعات أو تلك، تعيين الحدود التي يبدأ منها السماح بالتزاوج بين أقارب العصب انطلاقا من النظريات العلمية أو "البرية" لمفاهيم علم الوراثة. يعتقد شعب هاوسا في أفريقيا السوداء أن الإنسان يولد ساحرا نتيجة تكوين وراثي (إيشار، 1978)، ويعتبر بعض العقول الحديثة أن الذكاء ناتج عن صفة وراثية. ومن هنا جاءت فكرة الاحتفاظ بمني الحائزين على جائزة نوبل بغية استخدامه لغابات انتقالية.

لا يجدر إذن فصل تفحص ممارسات التناقل الخاصة بتنظيم الحياة الاجتماعية عن دراسة الهيكلسيات الإيديولوجية التي يقوم عليها في كل مجتمع ولكن تبعا لأشكال بالغة التنوع - الإحساس بشرعيتها، وانطلاقا من ذلك بشرعية النظام الاجتماعي الناتج عنها. بإقامتها للتناقل الذي لا يمكن أن يكون مجرد تجديد تلقائي، كما تشهد على ذلك كل الشعائر المواكبة له، تعمد جميع الثقافات إلى التفكير بالطبيعة وما فوقها وبعالم البشر، أي بالإنسان العضوي والاجتماعي وبالمجتمع أيضا له أوجيه وايريتييه، المرجع المذكور)، بالوراثة والموروثات، بالماضي والمستقبل وبضرورات الحاضر أيضا. إن دراسة التناقل تبيّن أن مختلف الأنماط التي تخضع لها في كل المجتمعات لا تخضع فقط لمنطق غائية تطبيقية، بسل أيضا ("قصدية ثقافية" (م. ساهلنز) لا يمكن أن تكون الوحيدة الممكنة في مطلق الأحوال.

ج. لانكلود

AUGE M. et HERITIER F., 1982, "La génétique sauvage", Le Genre humain, n. 3-4, La transmission: 127- 137.- ECHARD N., 1978, "Mais où sont les sorciers d'antan?", Système de signes, Paris, Hermann.

## 2 – أشكال التناقل

يعمد م.موس (1923 – 1924)، لدى وصفه للأشكال التي يتخذها ما يسميه "مؤسسة العطاء الكامل والبوتلاتش" في بولينيزيا وميلانيزيا ولدى الأقزام وفي شمال غرب أميركا، الله التأكيد على أن "كل شيء غذاءً كان أو نساء أو أو لادا أو تعاويذ، أو كان أرضا أو خدمات أو مناصب كينوتية أو رتبا، هو مادة تناقل وتسليم"، وعلى أن "كل شيء يذهب ويأتي كما لو أنه كان هناك تبادل متواصل لمادة روحانية ينضوي فيها الأشياء والبشر، ما بين العشائر والأشخاص المتوزعين على مراتب وأجناس وأجيال". ولا تمنع خصوصية البوتلاتش – العطاء الإلزامي بهدف إقامة "رابطة أرواح" مع الأشياء – من أن نجد فيه المواصفات العامة لجميع أنواع التناقل. فما هو قابل المتناقل ينتمي إلى فنات متنوعة، مادية ومعنوية، دينية ودنيوية، إلخ.، يمكن أن يتم جمعها أو فصيلها، وأن يتم تناقلها معا أو على التوالي، وأن يستغيد منها شخص أو أكثر؛ ويتوافق الفعل الذي يتحقق بيناقلها معا أو على التوالي، وأن يستغيد منها أسخص أو أكثر؛ ويتوافق الفعل الذي يتحقق بيده المستركين في طرفي هذه العملية استنادا إلى روابط القربي التي يمكن أن تكون قائمة بينهم. هكذا يتم إذن، وعلى التوالي، تحديد ما يتم تتاقله، وكيف يتم ذلك، وبين من ومن.

بمريز القانون الفرنسي الحديث التناقل المجاني الصبغة (عمليات بين الأحياء، وصية، توريت شرعى) عن الوراثة المادية. ويرتبط غياب التسليم بمفهوم لطبيعة "الأشياء" مختلف عن المفهوم المتكون لدى مجتمعات البوتلاتش والناجم بصورة مباشرة عــن المفاهيم الرومانية التي طبعت القانون الغربي. وفي القانون الروماني السحيق القدم، كما في القانون الجرماني للقرون الأولى، كانت الأشياء تعتبر مزودة بالحياة ووثيقة الارتباط بالشخص أو الجماعة العائلية التي تنتمي اليها - "السلالة" الرومانية، القبيلة أو العشيرة الجرمانية -، ولذلك كيان كل تناقل يتم خارج الإطار العائلي وعملية تجدُّد الأجــيال، يقــيم رابطاً روحانياً بين الفرقاء : وكان ذلك الرابط – سواء لدَّى الرومان أو الجرمان - يحتم التعاكس، كما في البوتلاتش، بين الجماعات وليس بين الأفر اد. لقد نتج الشرخ الكبير الذي كرّسته "الإمبراطورية" في تاريخ القانون الروماني، عن الفصل بين البشر والأشياء، وبين الحقوق الفردية والحقوق الواقعية، الذي جاء مواكبا لتفكيك "السلالة" و لإعطاء تعمريف جديد للعائلة يظهر فيه رابط الدم، "الرحمي" إلى جانب رابط "النسب" الــذى هو محض قانوني. إن هذا التحول الذي أدّى إلى "فصل بيع الأعطية عن التبادل" و"الستَّفريق بيسن الالسترَّام الأخلاقسي وصك البيع" وإدراك "الفرق بين الشَّعائر والحقوق والمصالح" (موس، المرجع السابق)، قد أنتج في نهاية الأمر تحرير العقود بين جماعات محدودة العدو (العائلات)، ثم بين الأشخاص. عن هذه القطيعة بين البشر والأشياء، التي عمدت اليي تفصيلها النظريات عن الأملاك و"الشخص"، نتج تقسيم مختلف الميادين الاقتصادية والتشريعية. و"الشخص"، أي هذا "القناع الشرعي الموضوع على وجه الإنسان ليتيح له التواجد في عالم القانون"، سوف يصبح بالإمكان "انتزاعه جزئيا" عن وجه مالكه ووضيعه عليى وجه مالك أخر (الوريث)" (ج. ايلول). بحركة واحدة، سوف يتوصل التمييز بين الأشياء الجمدية وغير الجمدية، حوالي القرن الثالث، إلى فصل الأشياء عن القانون الخاص بها: مثلاً، فصل الملكية عن القانون الذي ينظمها. وهكذا سيولد التمييز بين الملكية والتملك.

لقد عمدت سائر المجتمعات إلى التفكير بالتناقل وتعريف أنماطه وأشيائه وأفرقائه ببيانات متماثلة؛ ويبدو أنها قد عمدت جميعا إلى تحديد ما إذا كان الانتقال سيتم داخل أو خارج الجماعات العائلية. في ميدان القرابة، تم تحديد قواعد الانتقال، رمزية كانت أو مادية، بالامستناد إلى نمط البنوة: وحيد الخط (أبوي أو أمومي)، أو مزدوج النسب، أو غير مستمايز أو رحمي. وتبعا للأشياء المعنية، قام كل مجتمع بتحديد هوية الأهل الذين تعود إليهم تلك الأشياء، وبتحديد الحصص حسب تراتبية معينة. وهكذا فإن المفهومين، الجرماني والروماني، اللذين خلفا تأثيرهما في فرنسا على التوالي ضمن مناطق العرف الجرماني الشمالي) أو مناطق القانون المكتوب (النصف الجنوبي)، قد ولدا أشكال تنظيم عائلية مخسئلفة وقوانين انتقال إرث بالغة التفاوت، وقد بقي كل ذلك سائدا من الناحية التشسريعية حستى إعسلان "الدستور المدني"، مع بقاء الكثير من مخلفاته ظاهرا بدرجات متفاوتة حتى العقود الأخيرة .

أ.لاميزون

راجع: عقاري (نظام)، ملكية.

CALVERIE E. et LAMAISON P., 1982, L'impossible mariage. Violence et parenté en Gévaudan (XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles), Paris, Hachette.- DELBOS G.

et JORION P., 1984, La transmission des savoirs, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- ELLUL J., 1961- 1969, Histoire des institutions, Paris, PUF, 5 vol.- MAUSS M. (1923- 1924), 1950, "Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in Sociologie et anthropologie, Paris, PUF. - OURLIAC P. et MALAFOSSE J., 1968, Histoire du droit pri0076é, Paris, PUF. - SEGALEN M., 1985, Quinze générations de Bas- Bretons. Mariage, parenté et société dans le pays Bigouden sud (1720- 1980), Paris, PUF. - YVER J., 1966, Egalité entre héritiers et exclusion des enfants dotés. Essai de géographie coutumière, Paris, Sirey. - ZONABEND F., 1980, La mémoire longue. Temps et histoires au village, Paris, PUF.

#### 3 - ميرا*ث*

استعادت الأنتروبولوجيا بشكل عام التمييز الذي تعتمده اللغة الفرنسية – والذي ابتدأ يضعف – بيسن الستركة (succession) والميراث (héritage). فلقد لاحظ أوائل الأنتروبولوجبيس أن قواعد الميراث والتركة لا تتماهيان بالضرورة، وكذلك الأمر بين الوريث ومن تؤول إليه التركة (أوغيستين، 1982). يلاحظ فوستال دوكولانج، مثلا، أنه حتى وإن كان لجميع أبناء رب المنزل، في روما القديمة، حق متساو بالميراث، فإن واحدا منهم فقط كان يخلف أباه في خدمة طقوس الولاء لألهة المنازل. كما يلاحظ هـ.س. ماين لدى الهندوس أن لكل الورثة الذكور حصصا متساوية في الإرث المادي، بينما يلي واحد منهم فقط زعامة أبيه السياسية .

يُفضَلُ إذن حصر كلمة " تركة " بانتقال المهمات السياسية و الدينية، واستخدام كلمة "ميراث" للدلالسة على انتقال "الخيرات" المادية والمعنوية الذي ينظمه العرف أو القانون ويرتكز غالبا (الانتقال بالوصية) على مبدأ الوراثة كما يتجسد في قواعد البنوة وفي إطار العائلة. إن تنظيم الميراث، الذي يمكن أن يكون متساويا أو متفاوتا، ويمكنه أو لا يمكنه لحط التمبيز بين الجنسين وبين الأجيال، واعتبار السن وتوالي الولادات أو عدم اعتباره، يقيم علاقمة بنيوية ووظيفية مع أنماط المصاهرة (قواعد الارتباط الزوجي في الانظمة المعقدة) ومع المظاهر الاقتصادية للزواج (المهر، الصداق). وهو يساهم في إنتاج وإعادة الستاج الأشكال الخاصة بالتنظيم العائلي (حالة العائلة الأصلية في المجتمعات الأوروبية الريفية) وفي طبع مسيرة التطور المنزلي بطابع خاص .

ولا يستم الانتقال عن طريق الميراث دائما بعد وفاة زعيم العائلة. فهناك مجتمعات كثيرة، رعوية على وجه الخصوص، تعتمد أشكالا من الإرث المسبق الذي يتيح نوعا من التوافق بين قوة العمل المنزلي والمصادر الاقتصادية (ستيننغ، 1962). كما يمكن أن يكون حظر التقسيم هو القاعدة المعتمدة في تنظيم الميراث، وذلك لكونها تتيح ديمومة بقاء الجماعات العائلية الواسعة الانتشار.

## ج. لانكلود

AUGUSTING G., 1982, "Esquisse d'une comparaison des systèmes de perpétuation des groupes domestiques dans les sociétés paysannes européennes", Archives européennes de sociologie, XXIII: 39-69. — GOODY J., 1976, Production and reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain, Cambridge, Cambridge University Press.— GOODY J., THIRSK J. et THOMPSON E.P. (eds),

1976, Family and Inheritance Rural Society in Western Europe 1200- 1700, Cambridge, Cambridge University Press.- STENNING D.J., 1962, "Household Viability among the Pastoral Funali", in J. Goody (ed.), The Developmental Cycle in Domestic Groups, Cambridge, Cambridge University Press.

4 – تركة

تدل كلمة "تركة" في معناها الأوسع على انتقال الحقوق على البشر والأشياء بشكل يؤمن استمرارية الجماعات الاجتماعية (رادكليف - براون، 1968)، ويعطيها ر. فيرث تعريفا أضييق يغطي "أواليات الاستبدال التي تحصل بشكل معلن ويتم فيها انتقال ألقاب وأوضياع ومناصب السلطة، والأدوار وكل ما يرتبط بها من ملحقات، من شخص لأخر (فيرث، 1964).

بهذا المعنى الأخير، الذي تعتمده الأنتروبولوجيا في أغلب الأحيان، تكون التركة مرتبطة إذن بالنظام السياسي وتفترض وجود تمايز دائم بين الأوضاع. ولا نستطيع التحدث عن تركة عند الكلام عن تبوء مناصب غير مستقرة أو مرتبطة بمصائر فردية مثل ما هو معتمد في مجتمعات "الرجل الكبير" (بورلنغ، 1974). لقد اهتمت الأنتروبولوجيا أغلب الأحيان بانثقال "المناصب الكبرى" (غودي، 1966)، أي الناتجة عن ممارسة سلطة مركزية لا تتدخل كثيرا بمسالة التقاسم، وتتيح تنافسا شديدا بين الطامحين، ولا تعتمد تطبيق قاعدة واضحة لمسألة التركة. ولكن ذلك لا يعني وجود قواعد كهذه، وضرورة التمييز بين ما يخضع منها لمبدأ الوراثة أو التسمية أو الإختيار (م. ويبر).

يصار في أغلب الأحيان إلى اعتماد مبدأ الوراثة، الذي يتم تعريفه من خلال تطبيقاته في منظومة القرابة، عملا على تحديد قواعد التركة. ولكن من النادر أن يتم تقاسم الألقاب والمناصب، حتى بين الأبناء (الملكيات الفرنسية القديمة). فبقدر ما يكون عدد المستفيدين كبيرا، بمكن أن يتم اعتماد وسائل خاصة للتقليل من عدد الخلفاء المحتملين. تلك هي الحال في الملكيات الأفريقية المطلقة التي تعتمد مبدأ السلالة أو العشيرة الملكية. هناك يمكن تأسيس شرعية السلالة على البنوة (الخلافة بناء على نسب أبوى أو أمومي، استثناء تناقل المنصب عبر النساء والذي تقول به شرائع فرنسا القديمة، اعتماد نظام بنوة لا متمايز، أفضلية معطاة للخط المباشر على حساب الأنسباء، الخ.)، أو على درجات معينة من النسب (انتقال التركة، في سوازي مثلا، إلى أبناء الزوجة الأولى، أو اعــتماد مــبدأ تُقلد أمور السلطة في اعتماد انتقالها إلى أول المولودين بعد تبوُّء أبيهم لها)، أو عليى السن (قاعدة الابن البكر أو، في حالات نادرة، الابن الأصغر)، أو أيضا على الانستماء لجسبل معبن (انتقال التركة من الأخ إلى أخيه). في حالات أخرى، تقوم شمر عية المستركة على مواصفات مختلفة عن تلك المرتبطة بالقرابة فقط: هكذا نجد البمبأ يشترطون القيام بعدد من المهمات المحلية قبل استحقاق الولاية الملكية (ريتشاردز، 1960): قد يعود اختيار الخلف هنا إلى الملك ذاته (تولية تحصل قبل الموت)، وقد ترجم بوجود أكثر من ولمي للعهد (مصر القديمة) أو بمنح ألقاب خاصة (عند الشعوب السلتية).

يمكن أن يمنزج مبدأ الوراثة بصورة عامة مع مبادئ التعيين أو الخلافة. إن أشخاصا معينين (عند السوازي مثلا، استبعاد الابن البكر المولود من الزوجة الأولى عن تولي العرش)، أو اختصاصيين بالشعائر في الأنظمة الملكية الأفريقية (الباكابيلو عند البمبا أو الأبيرو في رواندا، الخ.)، يتدخلون أحيانا في عملية تسمية الوريث الشرعي للسلطة.

ويمكن أيضا أن تتم تسمية من يحددون الخلف من قبل أشخاص يؤدون مهمات سياسية محددة، مثل ضباط البلاط عند الأسانتي الأفريقيين، أو الأمراء الألمان في أوروبا، الذين كانوا هم "الناخبون الكبار" في الأمبر الطورية الجرمانية.

ويمكن ملاحظة اعتماد مبدأ التعيين لوحده في عدد من المجتمعات التيوقراطية (اعنماد التنبؤ عبر الأبراج الفلكية لاختيار "الدالاي لاما" في التيبت مثلا) أو "البيروقراطية"، وخاصسة عندما يحنل الجهاز العسكري مكانة هامة (الإمبراطورية الرومانية في أخر أيامها، الإمبراطورية العثمانية، الخ.). ولا تقتصر تسمية الخلف فقط على المجتمعات الديمقراطية الحديثة التي بقي عدد الناخبين والمرشحين (الهيئة الناخبة) محصورا فيها خيها خيلل فيترة طويلة. ومازال هذا العدد المحصور معتمدا في بعض المجتمعات "القبلية" (انتخاب زعماء الحرب مثلا)، مع امتزاجه أحيانا، كما لدى قبائل البربر في المغرب، بقواعد المداورة أو حتى سحب القرعة.

وقد يحدث في بعض الحالات أن يؤدي غياب القواعد إلى استخدام القوة لحسم مسألة الخلافة بين المتنافسين. وكثيرا ما يعتمد هذا الخيار في العالم الإسلامي حيث يتجابه أطراف سياسيون و عسكريون في صراعات دامية من أجل تبوء السلطة (بونت، 1982).

و أيا يكن المبدأ المعتمد، يبقى انتقال شرعية السلطة السياسية فترة صعبة تطبعها النزاعات أو العصيان أو الأزمات، وتبقى أيضا مصحوبة بشعائر احتفالية تتزايد بقدر ما تكون السلطة مقترنة بمفاهيم المقدس والغيبيات. في ممالك البحيرات في أفريقيا الوسطى، تتواكب الخلافة مع مجموعة من الشعائر التي تبدأ بجنازة الملك المتوفى ومعالجة جثمانه، شم تتواصل بحقل تنصيب الملك الجديد (تطهير أدوات الحكم وتسليمها)، وتنتهي بتحديد الشعائر والأعياد التي سيكون عليه اعتمادها وإحياؤها طيلة حياته لتأمين ازدهار المملكة، ما تهدف اليه هذه الحالة وكثيرات غيرها عرفتها أفريقيا أو عاشتها أوروبا في العصر الوسيط (رسامة الملك)، هو التأكيد رمزيا على استمرارية السلطة وصفة التسامي التي تطبعها بصورة تتخطى توالي الأشخاص وكل ما ينتج عنه .

ب. بونت

BONTE P., 1982, "Tribus, factions et Etat. Les conflits de succession dans l'émirat de l'Adrar ", Cahiers d'Etudes Africaines . 87 - 88 XXII 3 - 4 : 489-516.

- BURLING R.. 1974. The passage of power. Studies in political succession, New York et Londres, Academic Press.- FIRTH R., 1964, Essays on Social Organization and Values, Londres, London School of Economics. - FORTES M. et PRITCHARD E.E. Evans (eds), 1962, African Political Systems, Londres, Oxford University Press (trad.fr. Systèmes politiques africains, paris, PUF, 1964).- GOODY J. (ed.), 1966, Succession to High Office, Cambridge, Cambridge University Press.- MWOROHA E.,1977, Peuples et rois de l'Afrique des Lacs, Dakar-Abidjan, Les Nouvelles Editions Africaines.- RADCLIFFE BROWN A.R., 1952, Structure and Function in Primitive Society, Londres, Cohen et West (trad.fr. Structure et fonction dans la société primitive, 1968, Paris, Editions de Minuit).- RICHARDS A., 1960, "Social Mechanisms for the Transfer of Political Rights in Some African Tribes", Journal of the Royal Anthropological Institute, 90: 175-190.

Divination (1) تنجيــم

تطلق لفظة " تنجيم" في أن على نظام تأويل مقونن ثقافيا للوقائع الماضية والحاضرة والمستقبلية، وعلى مجمل الوسائل التي يستخدمها العرافون. سيتناول البحث "التقنية" أو "الممارسة" التنجيمية و "المؤسسة " التنجيمية.

تسمح تقسيات التنجيم بالكشف عن وقائع غير مدركة سابقا. فغالبا ما تشترك الستأويلات مع أو امر، ولا سيما تقديم قرابين، مثلا عندما يكون الحدث معتبرا كمشكلة ينبغي حلها، أو كاعتداء، أو بلية. ويختلف هذا الإدراك، أو ما يشكل بالتالي حدثا، من ثقافة لأخرى.

يرتبط التنجيم بالمؤسسات العلاجية عندما يشخص أعراض مصيبة أو مرض. يمكن أن تعلق هذه الأحداث بالدوائر الفردية (أحلام، إشارات شخصية) أو من الجهة الأخرى بعالم القرارات الجماعية التي تهم الجماعة برمتنا (نشاطات اقتصادية، نزاعات، اختيار الملك). هكذا يمارس التنجيم في الوقائع الاستثنائية وغير المتوقعة كما في الأحداث اليومية والاعتبادية: فهو ليس تقنية إيضاح فحسب، بل أيضا تعبير موحد، عقلنة ثقافية للسببيات المرتبطة بنظام الكون والبشر. في بلاد ما بين النيرين، كان التنجيم الاستدلالي (تفسير الأحلام، دراسة سمات الوجه، علم الفلك) مستندا إلى النشاطات العادية. يملك معظم المجتمعات مؤسسات تنجيم يمكن لعدة أنواع منها أن تتواجد معا داخل المجتمع الواحد. كذلك تكثر تقنيات التنجيم: ضرب الرمل، فحص أحشاء الأضحية بعد القربان، مراقبة الظواهر الطبيعية، التصيرفات، الرموز، التنجيم بالأرقام (مثل اليي كينغ الصيني)، تأويل كلمات أشخاص ملهمين (وحي، نبوءة، مس). وقد يُنسَب أصل الكتابة إلى الأشكال المبنية على تأويل إشارات الخطوط (مثل التنجيم الصيني عبر قشور السلحفاة).

أخيرا، من الممكن أن يكون التتجيم مؤسسة مسارية، أو موهبة فردية غير قابلة للستحويل وغير مستدعية أي تعليم مسبق، كما يمكن أن يكون خاصا بجنس أو فئة اجتماعية. فيستكلم العراف عندئذ باسم طرف ثالث يفترض أنه المتحدث الحقيقي (الهة، أو بموجب قدرة ما فوق بشرية، أو حتى معرفة مكتسبة.

ن، سندزنغر

AHERN E. M., 1982, "Rules in oracles and games", Man, 17 (2): 302-312. - CAQUOT A. et LEIBOVICI M. (éd.), 1968, La divination, Paris, PUF.- JAULIN R., 1966, La géomancie: essai d'analyse formelle, La Haye - Paris, Mouton. - MAUPOIL B., 1961, La géomancie à l'ancienne côte des esclaves, Paris, Institut d'Ethnologie.- PARK G., 1963, "Divination and its social contexts", Journal of the Royal Aanthropological Institute, 93 (2); 195-209.- TURNER V., 1975, Revelation and divination in Ndembu ritual, Ithaca et Londres, Cornell University Press. - VERNANT J.-P. et al., 1974, Divination et rationalité, Paris, Le Seuil.

Divination (2) تنجيم

يت ناول التنجيم كشف الأحداث "المحجوبة"، الماضية أو الأتية، ويمكن دراسة الممارسات المرتبطة به على صعيدين : صعيد التقنيات وصعيد وضع ودور الممارس. كما يمكن تناولها من حيث العلاقة الحركية التي تقيمها مع تاريخ المجتمعات البشرية. فلا يمكن للتحليل الأنتروبولوجي جهل علوم نشأة الكون الذي تنتمي إليه المجتمعات وتساهم في صياغته. في هذا النظام الفكري، يرتبط التنجيم والسحر ارتباطا وثيقا : يرتكز مفهوم نظام التنجيم وخطابه (اختيار السند، معنى الطالع، الخ.) على إدراك للعالم يمكن أن نصفه بـ "السحري" – بالمعنى الذي كان مارسيل موسى يعرف به السحر كـ "نظام استقراءات مسبقة" (1950 : ص. 119) – حيث ترود الحركات والكلمات والأشياء والكائنات المرئية وغير المرئية، والمؤثرات المختلفة، بعلاقات قوية (دلالية، رمزية، تطبيقية، ذرائعية).

يسبدو أنه يجب رد أقدم التقنيات التنجيمية المعروفة، أي تلك التي تقضي بفحص أحشاء الحيوانات والتي عرفت في بلاد ما بين النهرين في الألف الثالث قبل الميلاد، إلى حضارة الصديد. ولقد ساهم التعقيد المتزايد للمجال التنجيمي، منذ القدم، وبصورة حاسمة، في التطورات التقنية والعلمية (ابتداع الأبجديات في بلاد ما بين النهرين، أو ولادة الفكر العلمي بالجرد والتصنيف والترابط).

تخسئلف تقنسيات التنجسيم من ثقافة إلى أخرى، حتى وإن وجدت ملامح عديدة عابرة للثقافات، إما متلازمة، وإما ناتجة عن الانتشار. ولقد أجربت تصنيفات عامة لهذه التقنسيات قابلت أغلب الأحيان التنجيم "الاستقرائي"، الذي يعرف أيضا بستذي أو السند" أو بسالس "خارجي"، مع التكيّن "الحدسيّ " أو "المستوحى" أو "الداخلي". وإن أحد التصنيفات الأشد اكستمالا هو تصنيف ج. لوسكويزيك (1973) الذي يسمح بتغطية المجال التنجيمي عبر المكان والزمان، دون الكثير من التقاطعات أو الحذف. وهو يقوم بالتمييز بين خمس مجموعات من التقنيات: النبوءة، وهي الشكل الأكثر صفاء " للتنجيم الحدسي في حالة السيقظة"، و"التنجيم الحدسي الهلوسيّ " الصادر عن حالات حسية متغيرة (بتناول مواد معينة، رعدة واستحواذ، أو بتثبيت شيء لماع، أو أيضا بالنوم)، "التنجيم الحسابي" (وسائل "علمية" مثل علم ضرب الرمل العربي والأفريقي، أو علم الفلك، أو التنجيم الصيني القديم بواسطة جذوع الأكيلية)، "وسائل المراقبة" (الخاصيات ، وضع أو الصينات الكاننات الحيّة، وكذلك الأشياء والمواذ) التي يعد التاثر الإشعاعي واحدا منها، وأخيرا "أواليات الخط والتنبؤ" التي تفسر بالرجوع إلى "جداول" يكتبها أو يتداولها التراث.

كان ممارسو وممارسات طرق العرافة هذه على علاقة متفاوتة الحميمية مع السلطات السياسية والعسكرية عبر التاريخ، وكانوا إما ملحقين بالمؤسسات الدينية أو معتبرين أعداء لها. وسواء تجمعوا في طبقات، وراثية و/ أو مسارية، أو كانوا أعضاء متخصصين في أخويات دينية، أو اعتبروا أشخاصا حصل كل منهم، منفردا، على "موهبة" تنجيمية، فقد مارس العرافون نشاطات شبيهة بتلك التي يقوم بها الناسخ أو الكاهب أو المضتمي أو طارد الأرواح الشسريرة أو المطبّب أو الشاعر أو "المجنون

المقدتس". إذا يبدو وضعهم ووظيفتهم داخل مؤسسات التنجيم أو المجتمع بأشكال عديدة، تستدر ج من الأكسر هامشية إلى الأكثر مركزية. في الحضارات القديمة الكبرى، كان التنجيم وممارسوه مرتبطين بالحاكم وبالتقاليد الكهنوتية. كما جعلت المجتمعات المشافهة، أو تلك التي تربط بين المشافهة والكتابة، من عرافيها أسياد الكلمة الجماعية المستوحاة، وقدراء إنسارات طبيعية مميزين، ووسطاء شعبيين بين المقدس (أو الإلهي) والدنيوي. ولقد كانت المجتمعات الحديثة تميل إلى شخصنة التأهيل والوظيفة، ودفع أجر لهذه الأخيرة، وتخصيص الاستهلاك، وعلمنة الممارسة والخطابات. تنعكس معطيات علم السنفس والتحليل النفسي في البيانات التنجيمية الحالية، من الاستشارات الشفهية إلى الطوالية المكتوبة المكتوبة، كما يساهم انتقال الأشخاص والملامح الثقافية والمعطيات الاثنوغرافية في تنويع مجالات الممارسات.

م. فيرول

ALLEAU R., LE SCOUEZEC G. et LARCHER H., 1973, Encyclopédie de la divination, Paris , Editions Henri Veyrier.- LOCH R., 1984, La divination dans l'Antiquité , Paris, PUF.- CAQUOT A. et LEIBOVICI M. (éd.), 1968, La divination, Paris, PUF.- GRANET M., 1968, La pensée chinoise, Paris. –JAULIN R., 1966, La géomancie : essai d'analyse formelle , La Haye-Paris , Mouton..- FAHD T., 1987, La divination arabe, Paris, Sindbad.- MAUSS M., 1950, Sociologie et anthropologie, Paris, PUF. – MINOIS G., 1966, Histoire de l'avenir. Des prophètes à la prospective, Paris, Fayard.- TURNER V., 1975, Revelation and Divination in Ndembu Rituals, Ithaca, Londres, Cornell University Press.- VERNANT J.-P. et al., 1974, Divination et rationalité, Paris, Le Seuil.- VIROLLE M., 1995, "Divination", in Encyclopédie berbère, Aix – en – Provence, Edisud, t.XV: 2353-2367.

Evangélisation تتصير

تستعمل عبارة تنصير اليوم بمعنى واسع يعني نشر كل شكل للإيديولوجيا. إلا أنها تقتصر في الاصطلاح الحصري على كرز الأناجيل، وتنطوي على العمل التبشيري. فقبول الإنجيل هو قبول الإيمان بعقيدة قابلة لأن تتجلى في أية ثقافة، في المبدأ ووراء كل درجات الشك واليقين: ذاك هو أساس الشمولية المسيحية. وهذا ما يعلل دون شك تنوع الأشكال الدينية أو الثقافية التي تتخذها المسيحية في كل ثقافة تتواجد فيها، وكذلك تفرعاتها في مختلف المذاهب والطوائف التي تقرن أحيانا ضمن فئات اجتماعية - ثقافية.

في الأزمنة الأولى لتاريخ الكنيسة، حدثت سجالات بين الذين أدرجوا تعليم المسيح في الديانــة اليهودية، مما ينفي أي اعتناق لمؤمنين جدد، والذين رأوا في رسالة المسيح بعــدا كونــيا فأعطوا أساسا لاهوتيا لتتصير يخص كل البشر. غلب الرأي الثاني خاصة بفضــل أعمــال بولس الذي يعتبر المبشر الأول، وإن كان هذا اللقب يعود إلى توما الذي حمل البشارة إلى كير الا الهندية. إلا أن المساجلة بين الإيمان الكوني والتصورات الثقافية الخاصة بقيت مستمرة كرهان حاسم عندما قام أجانب بإدخال البعد الكوني.

انتشرت المسيحية في ظل الهيمنة الرومانية. وقد توزعت في مطلع القرن السابع حول المتوسط وصولا إلى أوروبا الشمالية، ومن بحر قزوين حتى أثيوبيا حيث أطلقتها تلك الشعوب المنتشرة على الطرق التجارية المؤدية إلى الهند وأسيا الشرقية. مع توسع الإسلام، قطعت المسيحية عن جذورها، وانحصرت في أوروبا. سعى الصليبيون إلى السترجاع الأرض المقدسة لكن محاولاتهم العديدة لإعادة فتح الطرق التجارية وبالتالي الإحاطة بالبلدان الإسلامية في أوروبا الوسطى باعت بالفشل. أخيرا، وفي القرن السادس عشر، أعسادت المسيحية حركة انتشارها. ومع فجر القرن السابع عشر بزغت ثغور مسيحية فسي الهند وماليزيا والفيليبين واليابان والصين. رافقت حالات تنصير كثيرة رحلات ف. خافيير الطويلة (1506- 1552). كما سعى ر. دو نوبيلي (1577- 1656) في رحلات ف. خافيير الطويلة (1606- 1552). كما سعى ر. دو نوبيلي (1577- 1666) في الصين إلى تكييف ديانة مسيحية كانت متأصلة في القيم الأوروبية مع الثقافات المحلية. وهذا ما شكل معضلة اعترفت بها روما عام 1659 عندما فرضت على المبشرين نشر الإيمان وليس العادات الثقافية الأوروبية (نيل، 1962).

أثبت الوجود المسيحي نفسه جيدا في الهند الجنوبية والفيليبين، فاستمر في ملقة وماكاو، لكنه تلاشى في الهند إلى أن أعاد المبشرون الفرنسيون والأميركيون إدخال المسيحية ابتداء من 1890. عرف "القرن المسيحي" في اليابان 300000 حالة تنصير، لكنه انتهى عام 1637 وسط الاضطهادات والمجازر: إنهم المبشرون بالتسلل إلى التجارة والحسياة السياسية، فطردوا ومُنعَت ديانتهم، لم تظهر محاولة جديدة للتنصير إلا ابتداء من عام 1900، ولم يزل أحفاد مسيحيين ناجين من اضطهادات القرن السابع عشر يعيشون في الجزر التي تقع قرب ناغاز اكى.

في أسيا، مارس المبشرون مهماتهم داخل حضارات كتابة كبرى لم تستطع المسيحية أن تفرض نفسها فيها بصورة فاعلة. ورغم ذلك أنجز المبشرون في كل الأماكن التسي لم يسبقهم اليها الإسلام عملا تنصيريا هاما للغاية استمر رغم فترات الاضطهاد والعزل.

في الأميركيتين ومناطق أفريقيا الواقعة جنوب الصحراء الكبرى، وكذلك في أوقيانيا، رافق مستعمرون ورجال إدارة المبشرين الذبن تواجهوا مع شعوب بلا كتابة عموما، مصاحملهم إلى إعادة النظر في مناهجهم التنصيرية التي فرض فيها الإيمان المسيحي والثقافة الأوروبية أحيانا. لكن منذ بدء تلك الحركة التنصيرية، اتخذ لاس كاز اس المسيحي والثقافة الأوروبية أحيانا. لكن منذ بدء تلك الحركة التنصيرية، اتخذ لاس كاز اس على المعاملة المفروضة على على المعاملة المفروضة على على المعاملة المفروضة على على الله المعاملة المفروضة على على على الأمر، خلال سجال بلد الوليد الشهير (1550- 1551)، إلى التصريح بأنه ما من شعب ولد ليكون عبدا، وبأن جميع البشر هم بالتالي أبناء الله (هانك، 1959).

دخل المبشرون الكاثوليكيون في معظم مناطق العالم، مستثمرين الأراضي ومنصرين الماشكية ومنصرين الماشكية ومنصرين الماشكية ومنصرين السناس ومدونين العادات واللغات التي اكتشفوها (ساغار، 1632؛ لا فيتو، 1724). في أميركا الشمالية، فتحوا طريقا من فرنسا الجديدة إلى المحيط المتجمد الشمالي، فعبروا السهول وصولا إلى الساحل الغربي للمحيط الهادئ، منصرين لويزيانا وفلوريدا، وأسسس الفرنسيسكان بادارة جونيبيرو سيرا (1713-1784) الطوائف المسيحية في

كاليفورنــيا قبل أن يلتقوا بالدومينيكان وممثلي منظمات أخرى ليحملوا رسالة الإيمان إلى أميركا الوسطى والجنوبية.

باستثناء العمل التنصيري الذي قام به زيغينبالغ (1682-1719) في الهند، والأخوين مورافس تحت إشراف الكونت زينزندورف (1700-1760) في أفريقيا الغربية واللابرادور، لم يخض البروتستانت المغامرة التبشيرية إلا ابتداءً من الثلاثينات، مع بداية التوسع الاستعماري الحديث، فتواجدوا فيما بعد في كل أفريقيا الساحلية الجنوبية وأوقيانيا والساحل الشحمالي الغربسي للمحيط الهادئ ومختلف مناطق آسيا وأميركا. كان العمل التبشيري البروتستانتي أكثر تساهلا من نظيره الكاثوليكي تجاه الثقافات والديانات الأصلية، وارتبط زيادة على ذلك بتفرع العقيدة الإنجيلية في عدد كبير من الطوائف. وشارك المبشرون البروتستانت، مثل الكاثوليك، في بعثات استكشافية قبل أن ينشئوا مؤسسات دينية وطبية واجتماعية دائمة. في الوقت الذي بدأت فيه الأنتروبولوجيا تنتشر كعلم مستقل، أسس البروتستانتي ج. وارنيك (1834-1910) "مركز التبشير الألماني" عام 1874، بعد أن سبق له انتهاج خطاب تبشيري منهجي حديث.

باتت التغييرات الثقافية محتمة بفعل المدارس ومحو الأمية والعناية الطبية وتعلم تفنيات جديدة ووصول أفكار جديدة، وذلك ما رافق في كل مكان عمليات التنصير، أسس المبشرون الأنتروبولوجيا، كما أنهم وضعوا أسس برامج الدعم والتنمية كماهي موجودة السيوم، سبب التنصير و لا سيما لدى الشعوب التي لا تعرف الكتابة، حركات مسيحانية وألفية عديدة عمدت كل منها إلى إعادة تأويل المسيحية بالنسبة إلى القيم الأصلية المحلية. وتشكل هذه الحركات، التي تكرر حركات القرون الأولى للكنيسة، صلب المسائل التي تعسرض لها تاريخ المسيحية الأوروبية برمته (الإيمان الكوني أمام تنوع الثقافات)، كما يجب اعتبارها كملازمة لانتشار المسيحية بدل أن تنسب فقط إلى ردات فعل ضد الاستعمار وإلى نزاعات اقتصادية قد تقابل بين مجتمعات فلاحية لا تتداول النقود والغرب الصناعي والتجاري.

وكما في أيام لاس كازاس، ما زال مواطنو الدول التي ينطلق منها المبشرون يرون أن هؤلاء يهددون مصالحهم السياسية والاقتصادية فوجَهوا اليهم انتقادات أكثر مما فعلت الشعوب نفسها التي وجه اليها المبشرون رسالتهم الدينية. إن كان صحيحا أن المسيحية وجدت في توسع الحضارة الغربية فرصة لنشر الإنجيل بمواكبة المشروع الاستعماري، فلا بد من الإقرار رغم ذلك بأن المبشرين قد عملوا أحيانا على الدفاع عن مصالح السكان الأصلبين ضد تجاوزات المستوطنين الأوروبيين.

اعتبر المبشرون قديما كانتروبولوجيين نظرا إلى كمية المعطيات الألسنية والإثنوغرافية التي جمعوها، إلا أنهم يجدون اليوم في الأنتروبولوجيين أكثر من ينتقص من قيمتهم حسب إعلان مجمع برباد (1971). لم تتعرض سائر أشكال الاعتناق كنشر الماركسية أو الاهتداء إلى الإسلام، أو الدخول في الهندوسية أو البوذية، للانتقادات التي وحبّ إلى المبشرين والتي لم تهدف إلى تغيرات اقتصادية واجتماعية يمكن نسبها أينما كان إلى الذين مارسوا استثمار الموارد الطبيعية وتطوير زراعات التصدير واليد العاملة المهاجرة، بقدر ما ركزت على العمل الديني نفسه الذي اعتبر بمثابة تهديد المصالة الثقافات ولوجود أنظمة رمزية سيزول أثرها نهائيا.

يبلغ الميوم عدد المبشرين المسيحيين المرتسمين أو العلمانيين نحو 135000 كاثوليكي و 85000 بروتستانتي ليسوا كلهم من أصل أوروبي. ارتبطت المنافسات بين الكنائس باختلافات الجنسيات مسببة نزاعات وصراعات كثيرة في الحقبة الاستعمارية، لكنها أخلت المكان لاحقا لفكر مسكوني جديد. واليوم تدين الغالبية الساحقة للسكان الأصليين في الأميركيتين كما في أوقيانيا بالديانة المسيحية، اسميا على الأقل. غير أن المسيحيين في أسيا وفي أفريقيا يشكلون أقلية (باريت، 1982). مارس المبشرون المسيحيون تأثيرا سياسيا وثقافيا وايديولوجيا هائلا عبر فعاليتهم وثرواتهم. إلا أن المدافعين عن العلمانية الأوروبية الأميركية استمروا ينتقصون من قيمتهم بشدة، كما أن التغييرات التي ادخلوها والتي لاقت الاستحسان قديما تتعرض اليوم للإنكار.

## ك. بوريدج

BARRETT D.B., 1982, World Christian encyclopaedia, Oxford, Oxford University Press.- DLIFFORD J., 1982, Person and myth, Berkeley et Los Angeloes, University of California Press (trad.fr. Maurice Leenhardt: personne et mythe en Nouvelle- Calédonie, Paris, Jean- Michel Place, 1987). - DENG F. M., 1980, Dinka Cosmology, Londres, Ithaca, Cornell University Press.- HANKE L., 1959, Aristotle and the American Indians, Londres, Holis et Carter.- 1971, International Work Group for Indigenous Affairs, Declaration of Barbados, document n. 1. - LAFITAU J.-F., 1724, Moeurs des sauvages ameriquains comparées aux moeurs des premiers temps, Paris, Sangrain l'aîné (nouvelle éd. Paris, La Découverte, 1983, 2 vol.).- LATOURETTE K.S., 1937-1945, A history of the expansion of christianity, vol. I- VIII, New York et Londres, Harper et Brothers.-LESTRINGANT F., 1990, Le huguenot et le sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France au temps des Guerres de religion, Paris, Aux Amateurs de Livre.- NEILL S., 1964, A history of christian missions, Oxford, Penguin Books.-SAGARD G.T., 1632, Le grand voyage du pays des Hurons situé en l'Amérique vers la mer douce, es derniers confins de la Nouvelle France dite Canada, Paris, Emile Chevalier, Tross.

## Stratification sociale

تنضيد اجتماعي

لقد اعتمد خلال فترة طويلة تعريف أشكال التنضيد الاجتماعي انطلاقاً من صورة ذات طابع نشوئي. ولقد بُذل جهد كبير في جعلها متطابقة مع نماذج التكوين المجتمعي، كما تام التشديد على المتعارض بين المجتمعات المجزّأة (أو السلالية) والمجتمعات المعاصرة ذات الدولة حيث تقوم تراتبية الطبقات الاجتماعية على المكان الذي تحتله كل منها في عملية الإنتاج.

إن المجتمعات التي هي "بدون دولة"، والتي تسود فيها علاقات القرابة والمصاهرة، تتسم "باشكال أولية للتنضيد الاجتماعي" (ر. باستيد): إن التفاوت "الطبيعي" على صعيد العمر والجنس يدفع إلى إنتاج امتيازات وواجبات، ليس فقط بين الأشخاص، بل بين مجموعات اجتماعية أيضا (بالاندييه، 1969). ففي بولينيزيا، عند شعوب تيكوبيا

التي درسها فيرث (1936)، كان زعماء أربعة من العشائر وبعض السلالات يتميزون بسيادة تتجسد حتى على المستوى الشعائري؛ وكذلك يميز إيفائز – بريتشارد، لدى شعب السنوير، السلالات "الأرستقر اطية" المعروفة باقدمية استقرارها وبممارسة بعض المهمات الطقوسية عن سلالات عامة الشعب والتي تكون غالبا من أصول وضيعة. إن هذه التراتبية الاجتماعية بين السلالات أو العشائر أو القبائل – والمعترف بها شرعيا من خلال تمييزات احتفالية أو وظيفية أو سياسية – موجودة في عدد من المجتمعات التي قام الأنتروبولوجيون بدر استها؛ وهي ترتكيز على قرابة النسب مع الأحياء أو الأموات (السيفية)، أو على مبدأ الاقدمية ("عظام" المجتمعات التركية – المغولية في السهوب الأسيوية).

والتراتبيات القائمة على التمييز بين الوظائف - الشعائرية والعسكرية والإنتاجية والسياسية - هي أشد تعقيدا، لكون من يقوم بتأديتها ينتسب إلى فئة عمر تتوالى مع الزمن، ويماثلها تعقيدا تلك القائمة على الطقوس - المسارة وغيرها - أو تلك المرتبطة بتحديدات وظيفية (الصيادين مثلا)، وأخيرا تلك التي ينشئها نظام التفاوت الاجتماعي الذي يقوم على التبادلات الشعائرية (البوتلاتش) أو على توارث الألقاب ... تفتح هذه التراتبيات داخل المجتمع إمكانيات مختلفة للمبادرات الفردية أو للمخططات الجماعية.

لطالما قارن الأنتروبولوجيون هذه الأشكال "الأولية" للتنضيد الاجتماعي مع أشكال اكستر تعقيدا مرتبطة بتشكيل الدولة، حتى وإن كان ذلك يوصلهم للتعرف إلى أشكال وسيطة (مجتمعات ذات زعامات). إلا أنه بدءا من الستينيات، خف التوجه نحو تعريف الانظمية الإجمالية، أي "المنظومات"، لصالح إعادة النظر بمعايير التنضيد الاجتماعي وتوضيح المفاهيم القادرة على التعبير عنها والتأسيس لأطر نظرية جديدة. وهكذا قام بعض ممثلي الأنتروبولوجيا الاقتصادية الماركسية بتعريف الروابط الاجتماعية من خلال الوظيفة التي يؤديها كل منها في دائرة التكاثر أكثر مما يلعب من دور في دائرة الإنتاج (مياسيو، 1977)، مما يعيد إقحام التمييز بين الأشكال البسيطة والأشكال المعقدة للتنضيد الاجتماعي، وذلك عبر المنافسة الشديدة بين "الأبكار" في فروع السلالات من جهة، الخرى.

وبشكل أساسي، فإن انتقال الاهتمام نحو التكاثر، والديمغرافي منه بصورة خاصة، قدد لفت الانتباه إلى الفترة الزمنية: مراحل زراعية، فترة العمر، التوارث بين الأجيال، وإن الامتسياز الذي تم منحه لهذا النوع من التحليل يعيد النظر في التمييز بين المجتمعات التسي تقوم فيها الروابط الاجتماعية تبعا لموضع الاشخاص وتلك التي تسيطر فيها الروابط الستعاقدية. وقد تم توارث هذا التمييز عن هد جس. ماين وهد. سبنسر؛ ويشمل ذلك أيضا المجتمعات ذات الطبقات المعاصرة، كما يظهر على سبيل المثال من أعمال المؤرخين حول تأسيس البروليتاريا عند شعوب أوروبية مختلفة.

ويمكن رؤية تحوّلات مشابهة لدى تحليل أشكال تفريع العينات الاجتماعية "المعقدة": فئات وطبقات مهنية، وطبقات اجتماعية.

ما زال المؤرخون، حتى اليوم، هم الذين يقومون بتحليل تراتبيات "الطبقات" و"الفئات" في العالم القديم والقرون الوسطى. يعد غياب طويل، عاد المخطط الثلاثي الوظائف لميظهر من جديد في شمال فرنسا خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر

(دوبي، 1978) وليشكل إطارا لتصنيف خاص يهتم بالعلاقات الاجتماعية – الاقتصادية التقليدية في أوروبا؛ وهو المخطط الذي قام جورج دوميزيل بصياغته لدى تصنيفه للتصبورات الأكثر قدما والخاصة بالمجتمعات الهندو – أوروبية، والذي قسم بموجبه المجتمع إلى ثلاث فئات – تلك التي تصلي (رجال الدين) والتي تحارب (الجنود) وأخيرا التسي تعمل (المزارعين). وفي مؤلفه "مقالة في فئات المجتمع العليا والبسيطة "الذي تم نشره في العام 1610، عمّم القاضي شارل لويزو هذا التقسيم القانوني – الشرعي للحقوق والامتيازات والواجبات الخاصة بكل من هذه "الفئات" وتفريعاتها على "الطوائف". نتمثل تراتبية هذه الأنظمة في الهند عبر النظام الوظيفي لـ "الفارنا" الأربعة: إن نصوصا مقدسة قديمة مثل "مقالات في التوجه الطبيعي للأشياء" تميز وظائف البراهمان الكهنوتية عن وظائف السلطة والحكم لدى النبلاء، ووظائف مربي المواشي والمزار عين والتجار، وأخيرا وظائف الخدم.

لقد انكب كل من أم. هوكارت وج. دوميزيل على تبيان أن هذه التراتبية لا تندر ج في محسور خطي وإنما تنبثق من سلسلة تفرعات ثنائية وعمليات دمج متتالية (دومون، 1966). من الممكن رؤية أنظمة تمييز وظيفية كهذه - بين الأرستقر اطيين والأشخاص العاديين، بين الأحرار والعبيد، بين رجال الدين والمحاربين، ... - في مجتمعات متباعدة بقدر ما هي مجتمعات الكشان في بيرمانيا، ومجتمعات البربر والطوارق في الصحراء الكبرى، وأيضا مجتمعات الهاوسا وولوف في أفريقيا الغربية.

رغم تصوراتها عن نفسها، فإن مجتمعات الطبقات المقفلة، المعروفة خصوصا في الهيند، بعيدة عن إنشاء أنظمة تراتبية متماسكة بقدر الأنظمة القائمة على الفئات المهنية. وإن المصطلح "طبقة" البرتغالي الأصل، يمكن أن يشير أيضا إلى العرق والنوع؛ وهو يسترجم عموما ما يسميه الهندوس "جاتي" (فئة)، وهو مصطلح يدل كذلك على جميع الأجناس الحيوانية والنباتية. إلا أنه يتم استعمال ثلاثة معايير بشكل عام لتعريف هذا النوع مسن التكتل الاجتماعي (دومون، 1966): السزواج الداخلي وتراتبية العمل وتقسيمه الاجتماعي. يقترح بعض الأنتروبولوجيين تحليل بعض المجتمعات الأفريقية انطلاقا من الولوف (ديوب، 1981)، ويفضل أغلبهم الاحتفاظ بهذا المصطلح لوصف مجموعات الولون (ديوب، 1981)، ويفضل أغلبهم الاحتفاظ بهذا المصطلح لوصف مجموعات الحرفيين المتخصصين أو الحكواتيين داخل هذه المجتمعات.

لقد قام علماء اجتماع بدراسة الطبقات الاجتماعية، مستوحين بذلك من تقليدين يعدودان على التوالي إلى ماركس وماكس ويبر. ولكن الأنتروبولوجيين الماركسيين هم الوحيدين الذين حاولوا تعريف الروابط الطبقية بين فئات العمر أو الجنس، أو أيضا في المجد تمعات المنتظمة ضمن فئات مهنية (غودلييه، 1984)، وذلك حسب التقسيم غير المتساوي لوسائل الإنتاج. لقد أتاحت هذه التحاليل أحيانا فهم التحولات المعاصرة لهذه المجد تمعات بشكل أفضل، ولكنها إذا ما أظهرت بعض علاقات الاستغلال، فإنها تعرف أيضا أن هذه التمايزات الوظيفية تخضع لأشكال تشريعية أخرى (دينية وسياسية) غير الممييز بين الطبقات.

إلا أن در است أو السيات تبادل الهوية الوظيفية والعرقية في بعض المجتمعات الأفريقية من النظر باليات الفصل بين الأفريقية من الموس في بوركينا فاسو (ايزار، 1985)، تعيد النظر باليات الفصل بين

الجماعات الوظيفية وبصلابة الغرز بين الفئات. وبالتالي، فإن المؤرخين الذين درسوا "شراء" المراتب التي تمكن من الدخول إلى طبقة النبلاء في القرنين السابع عشر والثامن عشر و عشر و عشر قد بينوا التجدد المتواصل لهذا النظام الذي طالما أكد على امتيازات الولادة ونقاوة العرق.

تساهم هذه الأعمال في إظهار التعارض الموروث عن النشوئية ببن الأشكال البسيطة والمعقدة للتنضيد الاجتماعي، وكذلك في إثارة تساؤلات جديدة عن الروابط بين القرابة والسياسة. فيمكن أن تشكل سلالة ما إطارا لنشوء نظام تراتبي، وذلك أسوة بأوالية التصنيف الناجمة عن تصورات تقسيم العمل، أو بمنظومة الطبقات المقفلة، أو عن التصورات الخاصة بجملة من الوظائف الاجتماعية المرتبطة عضويا فيما بينها، كما هي الحال في تراتبية الفنات المهنية. ولطالما تم سن قوانين لنلك الأشكال "المعقدة" من قبل هيئات أو معاهد خاصة الكهنة والقضاة، الخ. من أجل تشريع تمايزها. والمقصود هنا خطابات تحتوي على شروحات واضحة تسمح بتصنيف أفراد المجتمع "إيديولوجيا" (دوميزيل) أو "خياليا" (ج. دوبي). كما أنها توفر للباحثين أنساقا توضيحية لن يتوصلوا إلى الإحاطة بها عبر توهمهم الوصول مباشرة إلى حقائق موضوعية مضمرة.

## ج.شميتز

BALANDIER G., 1969, Anthropologie politique, Paris, PUF. – DIOP A.B., 1981, La société Wolof, tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination, Paris, Karthala.- DUBY G., 1978, Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme, Paris, Gallimard.- DUMONT L., 1966, Homo hierarchicus, essai sur le système des castes, Paris, Gallimard.- FIRTH R., 1936, We, the Tikopia, Londres, Allen and Unwin. – IZARD M., 1985, Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche), Cambridge, Cambridge Universit, Press et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- MEILLASSOUX C., 1977, Terrains et théories, Paris, Anthropos.-NICOLET C., 1966, L'ordre équestre à l'époque républicaine, définition juridique et structures sociales, Paris.- SMITH M.G., 1960, Government in Zazzau: a Study of Zaria in Northern Nigeria, from 1800 to 1950, Londres, Oxford University Press. - WANE Y., 1969, Les Toucouleur du Fouta Tooro (Sénégal). Stratification sociale et structure familiale, Dakar, Institut fundamental d'Afrique noire.

## Organisation sociale

تنظيم اجتماعي

السيوم وفي إطار مجرد من أي فرضية تنطلق من علم الطبيعة، يعتبر مفهوم التنظيم الاجتماعي عائدا إلى خاصية التمايز الداخلي في المجتمعات البشرية. يتم تنظيم المجتمع بمعزل عن اعتباره مجرد مجموعة بسيطة من الأفراد، وبشكل يسمح بتمييز الوحدات الاجتماعية الدائمة والمؤسساتية التي تقيم فيما بينها علاقات خاضعة لتنظيم بنيوي ووظيفي على حد سواء. ويبدو من خلال هذا المفهوم أن دراسة التنظيم الاجتماعي هي فصل واجب في كل دراسة إثنولوجية إحادية حيث يتم، على كل مستويات التنظيم المراقب (العائلة، القرابة، الأرض، إلخ.) تحديد الوحدات الاجتماعية الممكن التعرف إليها

(الجماعات المنزلية، جماعات البنوة، المجتمعات القروية، الخ.) والمبادئ الانتمائية (قرابة السدم، الإقامة، الخ.) أو المبادئ التجنيدية (العمر، الفئة،النشاط المهني، الخ.) إضافة الى طريقة اشتراك كل واحدة مرتبطة مع الأخرى بالنشاط الاجتماعي برمته. إن هذا المفهوم يخسئط غالبا مع مفهوم البنية (بالمعنى التجريبي للكلمة) والنظام الاجتماعي. وإن النظام الاجتماعي، في معظم المجتمعات التقليدية التي درسها علماء الإثنولوجيا، وثيق الارتباط بتنظيم القرابة والتبادلات الزواجية.

لـم يقتصر مفهوم النتظيم الاجتماعي دوما على النظرية الوصفية السائدة حاليا. إذ يقدم إدخال هذا التعبير في المعجم الانتروبولوجي، إضافة إلى مصطلحات "البنية" و"الوظيفة" التي ارتبطت به تاريخيا، شاهدا على انجذاب العلوم الاجتماعية إلى النموذج التنظيميي؛ مما يجعل التنظيم الاجتماعي يخضع، كسائر تنظيمات الهيئات الحية عامة، لقوانين وظيفية وتطويرية ويجعل من الممكن تصنيف المجتمعات تبعا لدرجة تعقيد تنظيمها. حسب دوركهايم (1893)، يتعارض "التضامن الألي" الذي يعتبر ميزة المجتمعات ذات النتظيم التجزيئي على سبيل المثال، مع "التضامن العضوي" السائد في المجتمعات الحديثة حيث يسيطر التقسيم الاجتماعي للعمل.

إن العمل بمفهوم التنظيم الاجتماعي الذي أقرته المدرسة الأنتروبولوجية البريطانية على يد رادكليف براون خاصة (1952) ينبثق عن نظرة طبيعية جزئيا لحالة المجتمع، حيث يلعب هذا المفهوم دور الركيزة المفهومية التي تقوم عليها وجهة نظر تحليلية لمقاربة الوقائع الاجتماعية وتحديد ميدان عمل الأنتروبولوجيا. وتُعرف وجهة النظر التحليلية بالجوهرية (دومون)، وخلافا لوجهة النظر التركيبية يتركز الانتباه على الجماعات الاجتماعية وعلى الشكل التنظيمي الذي تمثله. وسواء كان هذا الشكل تركيبيا (أي محددا بمنظومة المواقف الاجتماعية كما عرقها رادكليف براون) أم تنظيميا بمعنى أدق (على المنسادة المدادة)، فإن الحياة الاجتماعية بحسب ما تمليها مواقف الأفراد والجماعات في البنسية السائدة)، فإن الحياة الاجتماعية تتمثل كصرح تتضامن فيه الأجزاء المختلفة مع بعضها البعض، إن التمييز الذي ادخله فيما بعد فيرث (1951) بين "البنية" و"التنظيم" بعضاء في يقول بأن الأولى هي أقل تأثرا بالزمن من الثاني، لا يغير من وجهة النظر هذه بشكل ملموس. فالتنظيم الاجتماعي يصبح شبكة من الوقائع تكفي المعاينة فقط لتبين معالمها.

في الوقت ذاته، تجعل المدرسة البريطانية من التنظيم الاجتماعي ميدان دراسة خاص في الأنتروبولوجيا يقال عنه لهذا السبب عينه "اجتماعيا". لقد قام احد ممثلي الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية، موردوك، بتوجيه النقد إلى ذلك في إطار مساجلة شهيرة (1951). ولكن هذا التحديد للميدان الأنتروبولوجي، الذي يضع الوقائع الثقافية في الصف الثانسي، يميل إلى حصر الأنتروبولوجيا ضمن حدود علم الاجتماع المقارن. وبصورة مفارقة فإن هذا "الابتذال" المفهومي اللاحق بفكرة التنظيم الاجتماعي الذي أرجعته البنيوية السيوية السي صدف الفئة الثانية (إن التنظيم الاجتماعي يقدم لعالم الاتنولوجيا عناصر الواقع التجريبي القابلة للظهور في البنية) هو الذي سيتيح للأنتروبولوجيا التقدم في مشروعها المقارن.

DURKEHIM E., 1893, De la division du travail social, Paris, Alcan.- FIRTH R., 1951, Elements of social organization, Londres, Watts.- MURDOCK G.P., 1951, "British social anthropology", American anthropologist, 53 (4:1): 465- 489. - RADCLIFFE - BROWN A.R., 1952, Structure and function in primitive society, Londres, Cohen et West (trad.fr. Structure et function dans la société primitive, Paris, Editions de Minuit, 1968).

## Organisation dualiste

تنظيم ثنائى

يعمنقد النشمونيون أن كمل أواليات القرابة "البدائية " تنبثق عن مثال سلالة قديم يستعارض فيه نصفان يمارسان الزواج الخارجي، وهي بنية أطلقوا عليها تسمية "التنظيم الثنائسي". لقد تخلص ليفي- ستروس، خلال انتقاده لهذه النظرية، من تبعة أبحاث غير مجديــة لجــذور المؤسسة ولعلاقاتها السابقة أو اللاحقة بمصطلحات القرابة التي تعرف بالجهاز الاصطلاحي، وبالزواج من أقارب متقاطعين، من أجل تعريفها كنظام ينقسم فيه أفراد الجماعة إلى قسمين يقيمان علاقات معقدة تتراوح بين العداوة المعلنة والصداقة الوئسيقة" (1949). تجدر الإشارة إلى أن النصفين، اللذين لا يعتمدان دائما مبدأ الزواج الخارجـــي، لا يلعبان غالبًا أي دور في ارتباط الزواج، وإلى أن زواج أقارب الدم يتواجد في الغالب حيث يكون التنظيم الثنائي مجهولا. يعتبر ليفي ستروس هذا التنظيم بمثابة قونسنة لمبدأ التبادل الذي يتخطى مهمة ضبط الارتباط الزوجي؛ فالثنائية هي أيضا أوالية للتصور. كما أن ليفي حسّروس سيميز فيما بعد بين النماذج الثنائية الواعية والبنية الكامنة خلفها والتي يمكن أنَّ تعارضها، من جهة (1958)، وبين البني الثنائية المتقابلة والمتطابقة والمستعادلة والسكونية، والبني المتراكزة واللامتماثلة والمتراتبة والحيوية التي تحركها الثلاثية الضمنية، من جهة أخرى. لقد وجه مايبوري ليويز (1960) النقد لليفي- ستروس لخلطه بين التنظيم الثنائي المرتبط بطبيعة العلاقة المكانية بين جماعتين (نموذج متقابل)، والثنائية باعتبارها رمزا للعلاقة بين المجتمع والعالم غير الاجتماعي (نموذج متراكز). أن علــم الاثنوغرافــيا الحالي، والأميركي تحديداً، قد أظهر وجود ثتائيات مختلفة المستويات تقوم بالتاثير، مجتمعة أو منفصلة، على المجتمع والكون (مايبوري ليويز، 1979، أوفرينغ كسابلان، 1984)، وهو قد أكد أيضًا على ضرورة تمييز أنظمة الزواج البسيطة والمتماثلة ذات المصطلحات الثنائية التي غالبا ما تجهل التقسيم النصفي وتعمل في إطار البنوة اللامتميزة، عن التنظيم الثنائي الأجتماعي والطقوسي الذي يمكن أن نجده مرتبطا بالبني نصف المعقدة للقرابة كما لدى شعوب جيه وبورورو في أميركا الجنوبية.

س. دريفوس

HORNBORG A., 1988, Dualism and Hierarchy in Lowland South America. Trajectories of Indigenous Social Organization, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis.- LEVI-STRAUSS C., 1949, Les Structures élémentaires de la parenté, Paris, PUF; 1958, "Les structures sociales dans le Brésil central et oriental", in anthropologie structurale, Paris, Plon; 1958, "Les organisations dualistes existentelles?", Anthropologie structurale, Paris, Plon.- MAYBURY - LEWIS D., 1960, "The analysis of dual organizations: a methodological critique", Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 116:17-44: 1979, (ed.), Dialectical Societies. The Gê and the Bororo of Central Brazil, Cambridge (Mass.) et Londres, Harvard

University Press.- OVERING KAPLAN J., 1984, "Dualisms as an Expression of Difference and Danger: Marriage Exchange and Reciprocity among the Piaroa of Venezuela", in K.M. Kensinger (ed.), Marriage practices in Lowland South America, Urbana and Chicago, University of Illinois Press.

#### **TURNER Victor Witter**

تورنر، فیکتور ویتر

ولد فيكتور ويتر تورنر في غلاسكو (ايرلندا) عام 1920. درس الأنتروبولوجيا في لمندن حيث تقرب إلى بعض الوجوه الرئيسية للإثنولوجيا البريطانية الكلاسيكية مثل أ.ر. رادكليف - براون، ر. فيرث، م. فورنس، إلخ. ثم في مانشستر برعاية م. غلوكمان الذي أثر عليه بشكل حاسم. من عام 1950 إلى عام 1954 أجرى أبحاثاً ميدانية عن شعب ندامُ بو فـــى روديسيا الشمالية القديمة، زامبيا اليوم، مُمُوَّلا من معهد رود- ليفينغستون. امستدت هذه الأبحاث على فترة زمنية طويلة وفق المنهج الذي نادى به غلوكمان ونتجت عمنها أعمال إثنوغرافية بارزة. كرّس تورنر كتابا أولاً (1957) لشعب ندامبو تناول في الجوهر التناقضات التي لاحظها داخل مبادئ تنظيمهم والنزاعات أو "الفواجع الاجتماعية" التَــى تسببها. توجّه بعد ذلك إلى دراسة نشاطهم الطقوسي (1961، 1967، 1968، 1975) مبيِّـنَّا في أن عمق وحدته وراء أشكاله المتنوعة وكذلك خَصَّائصه الاجتماعية. في الوقتُ نفسه عكف على تحليل منهجي لفئات الفكر الرمزي المطبقة في الطقوس. أوضح تورنر، بناءً على حالمة ندامبو، أنتروبولوجيا مقارنة للطقوس مقترحا مثالا لإدراك الفعاليمة الرمزية (1969، 1974). مارس جوهر مهنته التعليمية في الولايات المتحدة حيث درس في جامعة كورنيل، ثم في جامعة شيكاغو، وأخيرا في جامعة فرجينيا من عام 1977 حتى وفاتسه عام 1983. نشر تورنر مجموعة "رمز، أسطورة وطقس" الهامة التي صدرت عن دار حامعة كورنيل.

جمعت أعمال تورنر وجهات نظر غالبا ما كانت متباعدة في الأنتروبولوجيا، وهذا ما مسير مساهمته في معرفة الظاهرة الطقوسية والنشاط الرمزي، عدا عن المواد الاتنوغرافية الاستثنائية التي عرضها على التحليل (م. دوغلاس، د. سبيربر). كما أولى اهتماما بالدور الإصلاحي للطقوس اندرج في الإشكالية الكلاسيكية للأنتروبولوجيا الدينية مسنذ إ. دوركهايم. استخدم تورنر فكرة الطائفة بطريقة تظهر معرفته بالبعد السياسي للمنطق الطقوسي بمعناه الواسع، والواقع أنه يعرف الطائفة كحالة اجتماعية تتعارض مع النظام الذي تعمل على إقامته العلاقات بين البشر، وتنشئ لدى هؤلاء، عبر إقامة الطقوس وفي سياق "تأسيسي"، نمط مشاركة اجتماعية لا يخضع لنظام المراتب وليس هناك من المكانية تعايش مشترك بدونه. إلا أن الخصائص الوظيفية المختلفة للرموز الطقوسية (مظهرها "العملاني") لا تضعف دلالتها التي يجب إيجادها في المعنى الواضح الذي يخصنصه الأفراد لكل من الرموز التي يستخدمونها (مظهرها "التأويلي" الذي أوضحه تورنر باستفاضة)، وفي الوقت نفسه في قيمتها الوضعية، أي في العلاقات التي تقيمها هذه الرموز في ما بينها والتي تشهد على التماسك الداخلي للفكر الرمزي. هكذا توصل تورنر السي عدم فصل المحتوى الدلالي للفئات الثقافية عن فعاليته، وإلى عدم تذويبه في تصور السي سوسيولوجي للأوالية الرمزية.

ج. لنكلود

1957, Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village, Manchester, Manchester University Press. 1961, Ndembu Divination: its Symbolism and Techniques, Manchester, Manchester University Press. 1967, The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual, Ithaca, New York, Cornell University Press. 1968, The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia, Oxford, Clarendon Press (trad.fr. Les tambours d'afliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie, Paris, Gallimard, 1972). 1969, The Ritual Process. Structure and Anti-structure, Londres, Routledge et Kegan Paul. 1974, Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society, Ithaca, New York, Cornell University Press. 1975, Revelation and Divination in Ndembu Ritual, Ithaca, New York, Cornelle University.

Syncrétisme توليفية

لا يعبود هذا المصطلح الذي عرقه بلوتارك منذ زمن طويل على أنه الجبهة الموحدة لمدن جزيرة كريت المتخاصمة والمتحدة معا لمقاومة عدو خارجي إلى نتيجة وفاق إرادي بل إلى مزيح من العناصر الأسطورية أو الثقافية أو التنظيمية ذات المصادر المسنوعة ضمن توجّبه ديني واحد. ولقد اعتبر في السابق نتاجا هجينا (تأثر المسيحية بالطقوس الوثنية القديمة) أو بتسوية تراجعية تقوم بتلطيخ النقاء الديني الأصلي (اتهامات وجبها بعض البروتستانت ضد ميلانكتون ونيوسان). ولكن يمكننا اليوم تعريف التوليفية على أنها عملية عكس تثاقفية تتضمن استخدام الأساطير واقتباس الطقوس وجمع الرموز وانعكاس الدلالات أحيانا وإعادة تفسير الرسالة المسبحوية.

أما في طقس "الفودو" المنتقل من شاطئ العبيد (خليج غينيا) إلى جزر الأنتيل (لا سيما هايتمي ) والمبرازيل (الكاندومبلمي في باهيا، والماكومبا الكاريوكية، والكاتمبو، والأوممبادا) فتتميح الطقوس المماسسة والمنجزة في إطار ترابطي متدرج، عبر الرعدة التمي تصيب أشخاصا مهمين، تواصل الطائفة الدينية مع الأرواح. ففي هايتي حيث تتحد الألهمة الأم القديمة لليوروبا مع القديسة أنا، تمارس عبادة الفودو وظيفة اعتراضية ضد نفوذ الديانات الكبرى وتعويضا عن التفاوت الاجتماعي .

وفي السبرازيل يظهر العديد من مؤثرات فترة ما قبل كولومبوس في شعائر "باجيلانا" في الأمازون حيث استمرت الأرواحية المرتبطة بمجاري الماء وبالحيوان جزئيا إلى جانب الممارسات الشامانية والاعتقاد بهجرة الأرواح والاستخدام المفرط للمنبهات كالتبيغ والكحول والدخان. كما تظهر التأثيرات المسيحية في معظم مناطق البرازيل من خسلال الضوابط الأخلاقية وروزنامة الأعياد وتمجيد القديسين ومنطق القداسة الخفية والانبتظام ضمن رعايا الكنائس أو في الأخويات. أما الطابع الإفريقي، فهو يظهر على وجمه الخصوص في طقس "الأوريشا" المتحدر من شعب يوروبا وفي تمجيد الأجداد المنتشر في كل مناطق البانتو، وكما يبرز السحر وتمجيد الأرض في شعائر "أومبادا" بين الطبقات الشمعية، فلقد دخلت الأرواحية المستوحاة من "الآلان كارديك" وإخفائية القرن التسمع عشر الأوروبي إلى الطباقات المتوسطة وكذلك بعض وسائل التحكم بالعقل ذات الأصمال الأسميوي. كما تغترض شعيرة "الكاندومبلي" المنتشرة على وجه الخصوص في

شــمال شرق البرازيل وجود جسد كهنوتي، أنثوي في أغلب الأحيان. أما طقوس المسارة التــي تــنطوي علــيها والتي تتميز بطولها وتعقيداتها ورقصاتها وورعها، فهي تظهرها كجماعة سرية عليها أن تحمي نفسها من الاضطهاد الكاثوليكي .

أما في أفريقيا السوداء، فتتمو الشعائر التوليفية في أوساط اضطربت فيها الثقافة الأولى بفعل سيطرة خارجية. وانطلاقا من النبوئية المسيحية، لا سيما البروتستانتية، يعتبر زعيم متسم ببعض المهابة نفسه مرسلا من الله ومنقذا من الظلم ومغيرا للأحوال ومبشرا بحقبة من الرخاء والطمأنينة. أما اللغة الدينية، فهي تحمل رسالة سياسية احتجاجية بينما يشكل الإيمان بالسحر والاستحواذ مرتكزا للطقوس التعوينية ولحالات الرعدة التي لا تماتتني أن تشكل الصلاة المشتركة أحد طقوسها الأساسية كما في الأديان الكبرى. من جهته، عجل مدمر الأصنام (الرسول ألبرت أتشو)، باعترافاته وتعليماته العلاجية، بالعبور من الشعور المزمن بالاضطهاد، الخاص بطبيعة الإنسان الأفريقي، إلى الشعور بالذنب الداخلي الشخصي والخاص بالمسيحية. أما في شعيرة "دايما" الموجودة في ساحل العاج، فقد اعتبرت الرسولة ماري لالو التي تملكتها رؤيا الأفعى والماء العجائبية. أم المسيح التي عادت إلى الأرض من اجل إنقاذ الشعوب السوداء التي تعاني من العبودية ومن سيطرة البيض، وفي شعيرة "بويتي" في الغابون، يتماهى الحضاري القديم "نزامي" مع آدم المخطيئ وصيف المسيح المخلص، وسواء في "الكمبانغوية" (زائير) أو "الماتسوانية" المخطين كيمبانغو ، فإن الاستشهاد بالكتاب المقدس يمتزج مع عبادة الأجداد؛ فالروح القدس نتجسد في سيمون كيمبانغو .

انتشرت التوليفية البهائية في الشرق الأوسط أولا ثم في الغرب. وهي ترى بأن وحدة العرق البشري والمساواة بين الجنسين وضرورة التعليم تمثل المبادئ الأساسية التي يقدوم عليها اعتبار كل الأديان جيدة ومتساوية. فهي تكن لموسى وبوذا والمسيح ومحمد الإجلل ذاته وتعتبر أن المهم هو تعلم الاستقامة الأخلاقية بواسطة التأمل والصيام والصيامة ورفض الانشقاق الذي يثيره النشاط السياسي، بين مسائل أخرى. وفي لاوس، حلى ج. كوندومبيناس المؤثرات الأرواحية والهندوسية في البونية الشعبية. أما طرق تكوين عناصر الاقتباس، حتى وإن اختلفت بمقدار أسباب تكون مبادئ التوليفية، فيبدو أن المؤمنين بها يستغيدون من إسهامهم في ممارساتها الثقافية وذلك عبر إحساسهم بحماية الأرواح أو بالتعاون المتبادل، أو النجاح الاجتماعي، أو تحسين وضعهم الشخصي.

ك. ريفيار

BASTIDE R., 1958, Le candomblé de Bahia, Paris- La Haye, Mouton; 1960, Les religions africaines au Brésil, Paris, PUF.- CONDOMINAS G., 1968, "Notes sur le bouddhisme populaire en milieu rural Lao", Archives de sociologie des religions, n. 25: 81-110, n. 26: 111- 150. — DESROCHES H., 1969, Dieux d'hommes, Paris- La Haye, Mouton. — DREYFUS H., 1973, Essai sur le baha'isme, son histoire, sa portée sociale, Paris, Leroux.- LANTERNARI V., 1960, Movimenti religiosi di libertà e di sulvezza dei populi oppereisi, Milan, Feltrinelli (trad.fr. Les mouvements religieux des peuples opprimés, Paris, Maspero, 1962). — METRAUX A., 1958, Le vaudou haitien, Paris, Gallimard.- MUHLMANN W., 1968, Messianismes révolutionnaires du Tiers monde, Paris, Gallimard.- VERGER P., 1957, Notes sur le culte des Orisha et des Vodun, Dakar, Institut français d'Afrique noire.



Vengeance (système de)

الثار (نظام)

لا شك أن الثأر هو عمل فردي متواجد في كافة المجتمعات وخلف أشكال متنوعة للغاية. تدرسه الأنتروبولوجيا في الجوهر كمؤسسة اجتماعية تمثل "الالتزام نحو جماعة معينة - عائلة، مسلالة، عشيرة أو فرع- بالحصول على تعويض بطريقة ما عن الدم المستفوك لأحد أعضائها" (أدلر في فردييه، 1980). إلا أن التزام الأخذ بالثأر لا يمارس فقط في حالة سفك الدم: فإن كل ما يصيب سلامة إنسان، مثلما تحددها الثقافة، قد يؤدي إلى وجوب التعويض.

يتصف الثأر أو لا في المجتمعات التقليدية بقوننة وتقديس المراحل التي تحدد سيره. فان طبيعة الإهانات وكذلك مقابلة الشر بالشر تخضعان كليهما لتعريف محدد. وكما أن المثأر لا يمارس اعتباطيا كذلك ليس لأي كان أن يأخذه على عاتقه. تحدد طقوس افتتاح دورة عمليات الثأر وتعرف شكليات القطيعة، الكلية أو الجزئية، بين الجماعات المتناحرة، وتقوم أو الية الثأر وفق تسلسل زمني ونظام خاص. تعد كل المجتمعات أخيرا إجراءات تخضع لقواعد صمارمة من أجل توقيف تعاقب عمليات الثار بشكل مؤقت أو نهائي. والواقع أن الأمر يكمن في إرساء المسيرات التي تهدف إلى مصالحة الطرفين واستعادة عهد السلم. لدى بدو الأردن مثلا، تعطى امرأة من عائلة الجاني كرهينة لعشيرة الضحية، ولا تعود إلى جماعتها الأصلية إلا بعد أن تنجب ولدا من احد أعضاء هذه العشيرة وتقوم بتربيته إلى أن يبلغ السن الشرعية. وينتمي هذا الولد إلى عشيرة الضحية إلى الأبد (شلحد في فردييه، 1980).

تتميز مؤسسة الثار بكون الطقوس المنسوبة إلى سير العمليات التي تتتج عنها لا تخضع للتخطيط العام لطقوس العبور الذي وضعه فان جينيب. ذلك لأنها لا تقوم بتحديد المراحل العادية للوجود في المجتمع عبر إدراجها ضمن تشكيل رمزي. يشكل الثار خطرا علي المجتمع حتى إن أصبح طقوسيا. فلا شيء يضمن أن الحدود التي تفرضها الثقافة على انجازه ستتوصل إلى تحمل عواقبه على صعيد النظام الاجتماعي وإلى عدم تناقض الأعمال مع القيم المكتسبة. لا عجب إذا أن الديانات الكبرى قد رفضت دائما منطق الثار، حستى في المجتمعات التي أثبت فيها وجوده كجزء من التراث، كما بينه ك. مالامود (في فردييه، نفس المصدر) في ما فرديه، الديانة اليهودية القديمة.

لا تقل الميزة الثانية لمؤسسة الثار في المجتمعات التقليدية أهمية عن طقوسيتها، وهلي تكمن في استمرارية دورة عمليات الثار وفق تنظيم وديناميكية داخليتين تحددهما

الثقافة. يمكن مقابلة شكلين للثار، متمايزين نسبيا، حسبما يخضع هذا الأخير أو لا يخضع لمبدأ المعادلة، فعندما يسود هذا المبدأ، يصبح كل عمل عدائي مقابلا لشكلية عنف تناسب تماما الإهانة المكابدة.في المجتمعات التي تسودها هذه الإيديولوجيا، لا تطول دورات الثار عسادة، شرط ألا يُدخل إنجاز عمل الثار اختلالا جديدا في التوازن بين الإهانة والردود المستوقعة. يطبق مسنطق كهذه بشكل عام في الحوض المتوسطي برمته، كما لدى بدو الأردن (شلحد، المصدر المذكور) أو القبائل (فافريه، 1968). إلا أن لزوم استمرارية الثار أو الانستقام قد يطيل دورة الثار بصورة بنيوية، مما يدل على أن الثار يشكل بالتالي عنصرا حاسما في تأسيس وتوالد الروابط الاجتماعية داخل المجتمع. في هذه الحالة يمكن اعتسار السثار نوعا من جهاز دفاع اجتماعي وذلك نتيجة "للعنف" المؤسس في الوضع نفسه للمجتمع وليس فقط كمرحلة مؤقتة يجب أن يتحمل خلالها المجتمع تبعات "العنف".

لا تجسري دورات عملسيات السثار دائما وفق ديناميكية يحركها مبدأ التعادل. في العديد من المجتمعات، لا يدرك وجوب الثار كانتقام يبادر به الأحياء ويرتكز على لزوم المساواة بين الإهانة المكابدة وضرورة تعويضها، بل أيضا كالتزام مطلق تجاه الأموات. إنها الحالة المنتشرة حيث لا يستطيع ضحايا الثار بلوغ رتبة الأجداد. إذا لا يلعب هنا مبدأ الستعادل أي دور، بما أن كل جريمة تتطلب ردا حتميا وبالتالي لن يسمح تطبيقها بتعطيل أوالية الثار. ينطوي الحل إذا على ترتيب وضعية خاصة لأخر قتيل لم ينتقم له، ويشترك في ذلك الطرفان (يصبح القتيل في همالايا الغربية واحدا من الألهة الصغرى).

تتغير إذا طبيعة الثار حسب نظام القيم الخاص بكل مجتمع يشرف على مجرياته، إلا أن السثار ليس فقط وسيلة من بين أخريات للتعبير عن القيم الاجتماعية، بل هو أيضا طريقة لإعدادها واختبارها: إنه في أصل القيم، وبعد أن عُرض الثار بشكل متسرع كدليل عليى الفوضي السائدة في المجتمعات التي تخلو من القانون (فردييه، 1980)، كثيرا ما اعتبر كنمط خاص لتنظيم النزاعات والعنف، فكما أن الثار لا ينطلق عشوائيا في المجتمعات التقليدية، كذلك ليس هناك أي اشتباك حتمي بين العمليات التي تنسب إليه، بما أن أيام من هذه المجتمعات لم يتوان عن إعداد إجراءات لتوقيفه، بشكل مؤقت أو نهائي، أن أيام من أغضائها القيام بخيارات والمحسمة تجاه الأموات والأحياء، والالتزام تجاه قيم أخلاقية تبني المجتمع، عندئذ تظهر هذه المؤسسة كاحدى تلك الوقائع الاجتماعية المميزة التي يستعاد من خلالها دائما تعريف المؤسسة كاحدى تلك الوقائع الاجتماعية المميزة التي يستعاد من خلالها دائما تعريف السنظام الرمزي، يمكن الاستشهاد بالكلاسيكيين، أو الروائيين مثل الألباني إ. كاداري أو التركي الأناضولي ي. كمال، أو حتى نصوص مثل الإلياذة، المهابهاراتا أو العهد القديم، لإظهار كيف يمكن أن يتكرر التعبير عن القيم دوما في ظروف سردية يطغى عليها لياق ثارى.

يترابط الثأر والبنية الاجتماعية في ما بينهما بشدة. قد لا يعود ذلك إلا لكون الثار لا يمسارس ضد أي كسان كمسا أنسه لسيس من شان أي كان في ثقافة تقليدية. أثبت الأنتروبولوجيون أنه يندرج بشكل عام "في حيز اجتماعي متوسط بين الحيز الذي بحرتم فسيه تجاور الطرفين الثار وذلك الذي يستعيض عنه بعدهما بالحرب" (فردييه، المصدر المذكور). إلا أنّ مؤسسة الثار توجد بشكل خاص في المجتمعات التي يغلب فيها تفريع

في العشائر والسلالات. لكن الثار لا يمكن إدراكه كمجرد حصيلة بنية اجتماعية متواجدة مسبقا، كما يظهره وضع مجتمعات يكون فيها عنصرا يشكل أوالية دفاع اجتماعي. والواقع أنه قد يكون أصل تشكيل أو زوال عشائر وسلالات، تماما مثل النسب، الذي يرتبط به أحيانا. هكذا لا تبلغ ذريات راجبوت في همالايا الغربية رتبة عشائر مسيطرة يمكن أن تعقد المصاهرة مع عشائر أخرى محاربة، إلا عندما يتبين أنها قادرة على الدخول في تسافس مع إحدى هذه العشائر المسيطرة. على عكس ذلك، يودي رفض المتعاون في الثار لدى شعب موندلانغ في تشاد إلى انقسام عشائر وبالتالي زوالها، بينما تستبدل العشائر الزائلة بأخرى جديدة (ادلر، المصدر المذكور).

فــى كــل نظام ثار، يتناوب الأفراد في لعب أدوار المنتقم تارة والضحية الممكنة تارة أخرى. إلا أن وجود المؤسسة لا ينطوي فقط على هذين الدورين. فإن الأدوار التي يشعلها الحياديون لا تقل أهمية عنهما. من بين الذين لا يشاركون بسير الثار إلا بشكل غير مباشر، يجب ذكر النساء والخدم. فأحيانا يشكل هؤلاء الحياديون الرهان الحقيقي للثار، كما في كالابري أو في قسنطينة، حيث غالبا ما تقضى ضرورة التعويض بالاعتداء على سلامة النساء اللواتي يؤمن "الشرعية السلالية" (بريتو وزانيولي، في فرديبه، 1980). بشكل عام، وفي كافة المجتمعات حيث تتماهي الجماعات التي تربط في ما بينها علاقات ثار مع الجماعات نفسها التي يتم في ما بينها الزواج، تلعب النساء دورا مركزيا بما أنهن يرتبطن بالطرفين معا، بالأول عبر الولادة، وبالثاني عبر المصاهرة. لكن أعمال إ. جلنر (1969) نمّـت عن الدور الرئيسي الذي ينسب في مؤسسة الثار إلى أولئك الذين يقومون بمهمــة تجسـيد كلية المجتمع. والواقع أنه يعهد اليهم تأمين الوساطة بين الطرفين وإحياء عهد السلم إن أمكن. هذا هو الدور الذي يشغله مثلا "الأشراف" في جبال الريف المغربية (جاموس، المصدر المذكور). في الغرب، تقلدت العدالة شيئا فشيئا مرتبة الوسيط الثالث هــذه، كما أنها سُخّرت في القانون الروماني في خدمة الثار ضامنة مبدأه. لكن مع انتشار مــثل "إصـــلاحية" (مثل الرواقية والمسيحية في الامبراطورية الرومانية)، اقتصرت فكرة الـــثار تدريجيا على رتبة العمل الفردي، ففقدت شرعيتها وبالتالي طابعها كموسسة ثقافية (كورتوا، في فردبيه، 1984).

د. فيدال

BLACK- MICHAUD J., 1975, Cohesive force. Feud in in the Mediterranean and the Middle East, Londres, Blackwell.- BOEHM C., 1984, Blood revenge. The anthropology of feuding in Montenegro and other tribal societies, Lawrence, University of Kansas Press.- FAVRET J., 1968, "Relations de dépendance et manipulation de la violence en kabylie", L'Homme, VIII (4): 18-43. – GELLNER E., 1969, Saints of the Atlas, Londres, Weidenfeld et Niccolson.- GINAT J., 1987, Blood disputes among Bedouin and rural Arabs of Israel, Pittsburgh, Pennsylvanie, University of Pittsburgh Press.- JAMOUS R., 1981, Honneur et baraka. Les structures traditionnelles dans le Rif, Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- VERDIER R. (éd.), 1980-1984, La vengeance. Etudes d'ethnologie, d'histoire et de philosophie, Paris, Editions Cujas, 4 vol.

Culture tale

## 1- المسألة

في منطق الأنتروبولوجيا، تتخذ كلمة "ثقافة" اصطلاحين رئيسيين، لكنهما غير منفصلين عن بعضهما البعض، تبعا لذكر "الثقافة" بالمطلق أو أشكال الثقافة المتصورة والمعاشة جماعيا في التاريخ: ونتحدث عندنذ عن "الثقافات".

أعطم إ.ب. تسايلور (1871) تعريفًا للثقافة بصورة عامة ما زال محتفظًا بقيمة تأسيسية: "هي مجمل معقد يضم العلوم والمعتقدات والفن والطبائع والقانون والتقاليد، وهي أيضا كل تصرف أو ممارسة يكتسبهما الإنسان الذي يعيش في المجتمع". هكذا تكون الثقافة أمرا متلازم الوجود مع الوضع الإنساني الجماعي، إنها "صفة مميزة" له (ك.ليفي-ستروس)، ميزة عامة؛ وبهذا تكون النّقافة متعارضة مع الطبيعة. إن التراث الأميركي لأنتر وبولوجيا مسماة بالتحديد " ثقافية " قد انتشر ، منذ ف. بواس، انطلاقا من موضوعة تفضل تحليل وقائع "الثقافة"، في حين أن الأنتروبولوجيا "الاجتماعية"، والإنكليزية خاصة، كانت تولى اهتماما حصريا لوقائع "المجتمع". لقد حاول "الثقافويون" الأميركيون بانتظام أن يعرَفوا الثقافة، رغم الأخطار المحدقة باستحالة المشروع أو ابتذاله: إن تنقيح تعريفات المنقافة المدني قام به ألى كرويبر وك.كلوكوهن (1952) قد ولد انطباع تكرار عقيم "وفي الحقيقة فإن المعنى المعطى بالمطلق لكلمة " ثقافة" يرتبط بمعرفة عامة قد تكونت في البدء حول فكرة " تثقيف الروح" لدى القدماء، التي تجذب الثقافة نحو الأمور الروحانية. إلا أن الأنتروبولوجيها الثقافية لم تكتف بتوضيح التعريف التجريبي لتايلور دون كلل؛ بل أولت اهتمامها لإحدى الميزات الأساسية للثقافة، هي قابليتها للتناقل. هكذا اكتسبت كلمة "ثقافة" معنى قريبا من معنى حضارة". أما بشأن فكرة النتاقل، فإنها تتوضح بسهولة عبر استعمال كلمات أو تعابير مثل " تراث"، " تقليد"، " تراث ثقافي"، "إرث ثقافي"، الخ.: إن الثقافة هيى، حسب صيغة مألوفة لدى المجتمعات الأفريقية، "ما نجده عند و لادتنا". ومن أجل التقدم أكثر في إدراك فكرة الثقافة، يتوجب العمل على بيانات المحتوى، ومستوى البحث، ونمط تجميع السمات وتحديد التباعدات. على صعيد مضمون الثقافة، خص التوجه التقني نفسه بأهمية أقل مما للتحديدات الفكرية، إذ تظهر الثقافة كنوع من رأسمال روحاني يكون المجتمع مستودعه و"الدولية" - في العالم الحديث - حارسه. لقد انشغلت المدرسة الأميركية المسماة " ثقافة وشخصية" بتحليل الحركة المزدوجة، الدافع - الجواب - الدافع، التي من خلالها تكون الثقافة الشخصية: إن الجمع الفردي للإرث الثقافي يتم عبر التربية (فرضية وجود بنية الشخصية الاساسية التي أدخلها أ. كاردينر)، ويشارك الفرد عبر الاختبار المعاش في تجديد ثقافته دون أن يعيد النظر بالمقابل في مبادئ هذا الإنتاج. ومع أن هـ ذا التصور الذي يعيد الثقافة إلى حضن علم النفس كان خصبا فهو لم يتوان عن أن يغذي جزئيا الاعتبارات، المبهمة دائما، والمفسدة أحيانا، عن الثقافة "السائدة"، "الأكثرية"، "الوسيطة"، "الصحيحة"، أو عن العلاقة بين الثقافة والعقلية، أو عن الثقافة كبيان " لفكر " أو "ميزة" شعب، أمة، حضارة، وحتى كركيزة مثال حياتي للفرد أيضًا. في هذا السجل العام

جدا، حققت الأنتروبولوجيا المعاصرة تقدما حاسما بعكوفها ليس فقط على تعريف الثقافة بل على تعريف الثقافة بل على تحديد ماهية انتقال البشرية من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة: لا بد من التذكير بهذا الخصوص بالمكانة الحاسمة التي ينسبها ليفي - ستروس في هذا السياق إلى تحريم سفاح القربي.

تندرج الثقافة إذا في التاريخ كتنوع للثقافات: هذا ما يوصلنا إلى الاصطلاح الثاني للكلمــة. تطرح الأنتروبولوجيا تساؤلا يمكن أن يصاغ كما يلي : إذا كانت وحدة الوجود البشرى تختصر في كثرة الثقافات، فما الذي يمثل الاختلافات بين تلك الثقافات؟ لقد قدم ليفي - ستروس عن هذا السؤال إجابة حاسمة جاءت على شكل تعريف: "يسمى ثقافة كل مجمل إثنوغر افسى يسنم، من وجهة نظر البحث الميداني،عن تباعدات دالة بالنسبة إلى وجهات نظر أخرى" (1958: 325)، بل أبعد من ذلك (نفس المصدر): تستعمل عبارة ثقافة لجمع مجمل (إن المؤلف هو الذي يشير إليها) تباعدات دالة تتطابق حدودها مع بعضها السبعض تقريسبا". إنسنا في أساس مذهب نسبي ثقافي حدد ليفي - ستروس مفهومه في العسرق والستاريخ (1952) الذي يكمله مقال "العرق والثقافة" (1971، 1983). ليس هناك تعريف ممكن - عام، شامل وغير مبهم - للثقافة، بطريقة تتبح بمنهج علمي دقيق تبيان وجمود عمدد كمامل من ثقافات تاريخية متمايزة بوضوح عن بعضها البعض. إن تمييز ثقافات لا ياذن إذا بتشيىء وجودها- تجربة سقطت فيها الإثنولوجيا الألمانية من بين أخريات -، وهذا لسببين. الأول أن المقارنة بين الثقافات، والقائمة على مستوى معين من البحث، لا تهيىء استعمالا شاملا ومعندلا لمجمل كامل من السمات المتمايزة. رويدا رويدا، تتشابه الثقافات وتختلف في أن: إن الخصائص المستخدمة في إقامة المقارنة لا تتغيير كلها في الوقت نفسه من ثقافة إلى أخرى، وإن من تتغير منها بطريقة ملازمة لا تتغير بالضرورة بنفس القوة ولا بنفس المعنى. أما السبب الثاني الذي يمنع الأنتروبولوجيا من أن تكون علم تصنيف ثقافات، فهو أن تمييز هذه الأخيرة هو حصيلة التحليل، وليس واحدا من معطياته، لكون ظروف التحديد والمقارنة تختلف حسب المنهج المختار للدراسة. وكما كتب ليفي - ستروس أيضا (نفس المصدر): "إذا عملنا على تحديد تباعدات دالــة بين أميركا الشمالية وأوروبا، فسنعالجها مثل ثقافات متباينة، ولكن إذا افترضنا أن الأهمية تستجه نحمو تباعدات دالة بين (...) باريس ومرسيليا، فيمكن أن يتشكل هذان المجملان المدينسيان مؤقتا كوحدتين ثقافيتين. "من المناسب أن نضيف بأن منهج النسبية الثقافية في تطبيق العمل الأنتروبولوجي، قد تلقى ضربة قوية من تراث تمييز الثقافات الذي يميل إلى أن يجعل من هذه الأخبرة بضع ألاف من الحقائق المستقلة التي قد اضمحل الكثير منها اليوم، وعدد أخر يضمحل يوميا، بينما يتواكب التوحيد الثقافي الذي يتجه نحوه المجتمع الصناعي المعاصر مع ظهور ثقافات جديدة، أو " ثقافات فرعية "، كما يفضل الأنكلوسكسون تسميتها.

إن للجدل الدنظري المزدوج في الهوية الثقافية نتائج هامة. فعدم كون الثقافات كديانات مغلقة شكليا يمنعها من الادعاء بإمكانية تقديم بيانات عنها - لكننا رأينا أن الأنتروبولوجيين لم يقصدروا في ذلك -، ولا بالأحرى تصنيفا أو قائمة متراتبة: إن النشوئية الثقافية - والماركسية ضمنها - لا تبين إلا خطاب ثقافة بخصوص ثقافات أخرى. ليس لكون الأفكار العامة للنشوء والارتقاء هي غير قابلة للإثبات، ولكن لكونها، عددما تتحرر من فرضياتها المسبقة، وبعض سذاجاتها المفرطة، وتمييز عرقي قد يكون

انتقل اليها بالعدوى، لا يمكن أن تصلح إلا لإثبات عمليات محدودة الانتشار لنتاجات مؤقتة و"محلية" لتطورات مختلفة الترجه، ولمسيرات متواصلة أو متقطعة.

إن تكن ثقافتان مأخوذتان اعتباطيا على نفس مستوى البحث غير قابلتين للمقارنة في ما بينهما بصورة فاعلة، فذلك لا يمنع تماثل جميع الثقافات في عبثية فكرة عدم اكتمال تقافية: إن كل نظام ثقافي هو مشبع لنفسه، ولكن أيضا للعامل التاريخي المواجه للثقافة. على هذا الإشباع تبنى شرعية وجود كل ثقافة. لقد برهن انتروبولوجيون، دون منطق ودون أن يعرفوا ذلك عموما، إن الثقافات تتماهى في ما بينها - بالمعنى المحدد المذكور سابقا - عندها اعتزموا تمييز "الكليات" الثقافية التي قد تكون للثقافات ما هي عليه كليات الكلام للغات، ولم يتوصلوا إلا إلى التقاط عشوائي لبعض النقاط المشتركة التي تصلح فقط للتذكير بان الإنسان هو إنسان وليس حيوانا، وأن مجتمعا هو مجتمع وليس مجموعة أفراد، الخر.

ليس هناك من ثقافة منعزلة، ولا تنشأ الديناميكية الثقافية من تطورات داخلية، بل مسن تفاعل دائم بين الثقافات. إلا أن كل ثقافة تتأرجح بين رغبة الانفتاح على ثقافات أخرى، والتوق إلى الانغلاق على نفسها: لا تستطيع أي ثقافة أن تؤكد خصوصيتها دون أن تتمنى إظهار اختلافها المتصور غير قابل البحث بالقياس إلى الثقافات التي تقيم علاقة معها. تجري الأمور وكأن الثقافات تعكف معا على التمايز عن بعضها البعض من هذا المسنظار، لا تكون السنزعة الإنسانية الشمولية، أية كانت أصالة مصدرها، إلا خطابا لإيولوجيا غربيا ذا استعمال داخلي، مثلما كانت النشوئية. تبتغي الأنتروبولوجيا، عبر الرغية في اللامركزية الجذرية التي تحرضها اليوم، أن تسلم بصحة كافة الثقافات على الرغية في اللامركزية الجذرية التي تحرضها أبوم، أن تسلم بصحة كافة الثقافات على اقرارها بكونها "غير قادرة على إصدار حكم فكري أو أخلاقي على القيم الخاصة بنظام معتقدات أو بأخر، أو بشكل تنظيم اجتماعي أو بأخر، إذ أن المعايير الأخلاقية هي بالنسبة معتقدات أو بأخر، أو بشكل تنظيم اجتماعي أو بأخر، إذ أن المعايير الأخلاقية هي بالنسبة الأنتروبولوجيا، في مسيرة تجاوزها لتأملاتها بالثقافة على العموم وبالتخلص من أوهامها الأنتروبولوجيا، فن أن المسيدة لما يمكن تسميته بحق "سياستها"، من نقاش قديم قدم العلم ذاته.

م.ايزار

KROEBER A.L., 1952, The Nature of Culture, Chicago, The University of Chicago Press. – KROEBER A. L. et KLUCKHOHN C., 1952, Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions, Cambridge, Mass, Harvard University Press.-LEVI-STRAUSS C., 1952, Race et histoire, Paris, UNESCO; 1983, Le regard éloigné, Paris, Plon. – LINTON R., 1936, The Study of Man. An Introduction, New York, Appleton Century (trad.fr. De l'homme, Paris, Editions de Minuit, 1968). – SAPIR E., 1958, Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality, édité par D.G. Mandelbaum Berkeley, University of California Press (trad.fr.Partielle:Anthropologie, Paris, Editions de Minuit, 2 vol.). – TYLOR E.B., 1871, Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language Art and Custom, Londres, Murray, 2 vol. (trad.fr. La civilisation primitive, Paris, Reinwald, 1876-1878, 2 vol.).

#### 2- النظريات

إن تداول فكرة الثقافة، التي هي المفهوم الأولي لدى الأنتروبولوجيا الأميركية الشهالية منذ بداية القرن، يظهر أن المجتمعات البشرية تؤلف كيانات ذات وجود ودلالة معادلين لما تحمله المبادئ الوطنية. وإن الجدل الذي يتجابه فيه المدافعون عن تصور شهمولي منسوب إلى التحليل المقارن من جهة، وتصور خصوصي منسوب إلى مقاربات ذات توجه جماعي وإنساني من جهة أخرى، هو من المواضيع الراهنة على الدوام. وإن جدلا أخر يطرح مشكلة صحة تداول الفكرة يخص "المكان" الذي يجب أن يتم فيه تشكل الثقافة والذي هو، حسب المؤلفين، الجماعة أو الفرد.

تستند الكلمة الحديثة " ثقافة" إلى " تقييم" الأرض و "تقييم" الروح و الجسد أيضا، متماما مثل اللفظة اللاتينية (cultura) التي تفرّعت منها. إلى هذه المعاني الأولى يضاف معنيان يكملانها ويشغلان مكانة أساسية في الخطاب الأنتروبولوجي. لقد أنتج المعنى الأول مفكرو عصر الأنوار في القرن الثامن عشر الذين يعتبرون الثقافة، بالتعارض مع الطبيعة، كطابع متمايز للجنس البشري وأيضا كمجمل المعارف التي تكتسبها المجتمعات في مختلف مراحل تطورها. إن الثقافة هي بهذا المعنى الأخير، " تكامل العلوم و المعتقدات والتصرفات الذي يدير قدرة الإنسان على تحصيل المعرفة وتناقلها". ولكن المعنى الثاني، والسمون في تكسون في القرن التاسع عشر الرومنطيقي، يُعرف الثقافة كتشكيل خاص" من المعنى المعنى الثاني، المعنى الثاني، ويعني قدا التعريف المعنى التواصر هي التي تتسبب بإنتاج أنماط حياتية تتسم بالتناسق و الخصوصية.

إن لدينا إذا منهجا أول يفترض أنه يمكن القيام بمقارنة شاملة بين المجتمعات، بين المجتمعات، بين الدين الدين الدين التدليل عليه بعبارات جوهر أو "فكر". يتواجد هذا التصور الثاني لدى هردر الذي يعتبر أن كل أمة تحمل طابعها الشعبي الخاص، سمواء في العلاقة التي أقامها الخاص، سمواء في العلاقة التي أقامها همبولت بين الكلام ورؤية العالم.

إن إدراكنا الأول للثقافة هو في أساس الأنتروبولوجيا النشوئية للقرن التاسع عشر، أنتروبولوجيال. هـ... مورغان وإبب تايلور، وج.ج. فرايزر، وقد وضع ف. بواس الإدراك الثاني في صلب الأنتروبولوجيا الأميركية الشمالية. إن الانتقال من مفهوم شمولي للمثقافة إلى الاهتمام بما يميّز الثقافات عن بعضها البعض هو واضح لدى بواس منذ عام 1887، عندما ألح، بخصوص ترتيب المجموعات المتخفية، على أن تتم تصنيفات الأشياء المصدوعة باليد ليس حسب "فئات الاختراع" بل حسب الوحدة الاجتماعية - الثقافية، إذ كان من المتوافق عليه "أن الفن والنمط الحياتي الخاصين بشعب لا يمكن إدراكهما إلا بتطيل انستاجاته المعتبرة في جملتها". بالنسبة إلى بواس، يجب ترتيب الأشياء بطريقة تظهر دلاليتها الأقافية، بما أن هناك أشياء متماثلة يمكن أن تملك قصدا وقيمة مختلفين حسب السياقات الاجتماعية - التاريخية (بواس، 1887؛ ستوكينغ، 1968). لقد قام بواس وتلاميذه بعدد كبير من الشروحات الدقيقة للغات هندية مما أتاح التحقق تجريبيا من الفرضية التي بمقتضاها تنطوي كل اللغات على تعقيد متماثل وتتناسب كذلك مع وظيفتها، الفرضية التي بمقتضاها تنطوي كل اللغات على تعقيد متماثل وتتناسب كذلك مع وظيفتها، إذ تملك كل منها تماسكا خاصا لا ينتبه إليه المتكلمون بها. لقد ساهمت هذه المسلمات -

التى هي على قطيعة كاملة مع المذهب الذري ومعاداة مقولة المساواة لدى النشوئيين - في إعطاء شكل لمفهوم الثقافة عند بواس. يعني مذهب بواس النسبي ورأيه القائل بخصوصية جوهرية للثقافات أن كل عنصر ثقافي لا يمكن إدراكه إلا إذا أرجع إلى سياقه الكلي وأن كل ثقافة، فريدة حسب التعريف، تستوجب الاحترام والحماية لأجل خير الإنسانية برمستها (بواس، 1940). إن هذا التصور الليبرالي أساسيا يتناقض مع الإيديولوجيات العرقية للقرن العشرين التي نظر إليها باعتبارها مندرجة في أحد امتدادات الرومنسية الألمانية.

لقد تصفى مفهوم الثقافة تدريجيا بعد بواس. شددت ر ببينيديكت (1934) وم. ميد، اللتان استندتا بوضوح على سيكولوجيا الشكل (Gestalt)، على أهمية النماذج الجماعية أو التوجهات المحددة التي تطبع أثرها الخاص على طيف واسع من النشاطات والمؤسسات. وشدد إسابير على العلاقات التي تقيمها اللغة والثقافة، وكذلك على المعارضة بين الثقافة – أو المجسمع – والفرد. إن "العصر الذهبي" للأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية، الذي يوافق فسترة ما بين العشرينات والأربعينات التي سيطر عليها بواس وتلاميذه، قد شهد إنتاج المواضيع الكبرى للأنتروبولوجيا الأميركية الشمالية.

اتخذت ردة الفعل ضد استعمال فكرة النموذج الثقافي في أميركا الشمالية شكل نشونية جديدة مع أعمال ل وايت وج. ستيوارد، اللذين رجعا إلى تصور الثقافة كمجمل قدرات وتصرفات مكتسبة. ثم تلا ذلك إعادة صياغة المنهج المقارن الذي ولا مع تايلور، وقد قسام بها ج.ب. موردوك الذي اقترح إعداد قائمة منهجية بالمحددات الثقافية بهدف الوصلول السي تحليل الروابط المتبادلة التي يمكن أن توجد بين المواد المنفصلة. في بريطانيا العظمي، كان ب مالينوفسكي قد قدّم فكرة ثقافة إنسانية متصورة كاستجابة للحاجات والقدرات "الطبيعية" ذات الأصل البيولوجي. إن هذا التصور هو الذي ارتبطت به عن بعد المدرسة المسماة المادية الثقافية، التي تقول بأن العوامل ذات الأبعاد السكانية والغذائية ترسم إطارا تقنيا – بيئيا لتحديد النماذج الاجتماعية والرمزية (هاريس، 1979).

لقد بقيت الأنتروبولوجيا الثقافية لشمال أميركا في مجملها ملتزمة بتصور بواس عن كثرة الثقافات التي يمكن تحليلها بالاستناد إلى ما هي عليه فقط، بالرغم من الخيارات السنظرية التي ولدت من نقد مواقف هذه الانتروبولوجيا. لقد سادت في الخمسينات مسألة التمييز بين "المجتمع" و"الثقافة"، ثم بروز إشكالية "البنية الاجتماعية". إننا ندين لعالم الاجتماع ت، بارسونز، بتأليف نموذج تركيبي "للعمل الاجتماعي"، جعل الثقافة تقتصر على نظام أفكار متشاطرة ورموز ودلالات متمايز عن النظام الاجتماعي وعن ذاك النظام" غير المتغير الذي هو الشخصية (بارسونز وشيلز، 1951).

مـذ ذاك تأشرت نظريات الـثقافة بشدة بالتطورات اللاحقة بعلوم أخرى غير الأنتروبولوجيون اليوم كلمة "ثقافة" في اصطلاحات عديدة:

- 1 القدرة على الترميز الخاص بالجنس البشري؛
- 2 حالة معينة من الابتكارية والإبداع (التكنولوجيا)؛
  - 3 كيان اجتماعي مستقل ومعقد نسبيا؟

4 - نظام جماعي من رموز وإشارات ودلالات خاص بمجتمعات عديدة حسب الشكليات المختلفة للاندماج.

إن الطرائق النظرية المتعددة، المجمعة منذ الخمسينات تحت عنوان الأنتروبولجيا "الرمزية"، هي جملة اجتهادات حول نظرة بواس إلى الثقافات ككليات اجتماعية أو نظرية بارسونز عن الثقافات كانظمة رمزية.

لقد استعيد موضوع الكلية الثقافية، بدقة متوارثة من السنية سوسور، في بنيوية ك. ليفي - ستروس (1958) التي تعتبر الثقافة كترابط تحديدات الأشعورية (مصطلح خاص بالبنية الاجتماعية) ومظاهر مؤسساتية. اعتبر م. ساهلينز (1976)، وهو يقدم خلاصة عن تسرات بسواس والبنيوية، أن الثقافة تحدد مسبقا الطريقة التي تعرف بها الضغوطات البيئية والتقنية - الاقتصادية، و" تشكل"، أو تؤلف موضوع "استحواذ" من قبل المجتمع. هكذا يحمل العالم المادي أثر الثقافة - حتى وإن لم يكن مدينا لها ب "وجوده" من خلال الفكر - مع قيامه بالتأثير عليها.

لا يتفق المدافعون عن هذا التصور الحصري للثقافة على "البعد المنهجي" الذي قد يكون من المناسب أن يعطى له، ولا على نوع التحليل الذي يقتضيه.

يرى د. شنايدر (1968) أن الثقافة هي نظام معتقدات معيارية وقيم ورموز متفرعة مسن الفعل، دون أن تكون مقتصرة بمجملها عليه. إن الفعل الاجتماعي والخطاب الذي يظهره يمكن أن يعتبرا، في هذا المنظار، مولدين لفلسفة إثنية مضمرة تتكون انطلاقا من عدد معين من العناصر الرمزية الأساسية. والأنتروبولوجيا "التأويلية" له في غيرتز، التي تستند إلى ويبر وونشتاين والتراث الظواهري، تعمل على إدراك العلوم المضمرة التي يعتمدها الأفرقاء الاجتماعيون لإنتاج نشاطهم العملي وتشريعه؛ فهي تحشد تحليلاتها الوصفية لبناء نماذج عمليات ثقافية قريبة من التجربة المعاشة، ومفاهيم مبتعدة بالمبدأ عن هذه التجربة (غيرتز، 1973، 1983).

في الثمانيسنات قام عدد من المقاربات بمعارضة المذهب الثقافوي لما بعد بواس وبالتشكيك حتى في مسلماته، مشددين على هوية الثقافات أو الأنظمة الثقافية أقل مما على التطبيقات وتكاشر "الأصبوات" الاجتماعية التي يمكن أن يستمع إليها الأنتر وبولوجيون عندما لا يعملون على تأطيرها (أورتنر، 1984). إن دراسة "التوليدية الثقافية" - التي استوحت بكثرة من أعمال عن تعدد اللغات وظاهرة التهجين، بينما كان التحليل الكلاسيكي للثقافة يستند على السنية تزامنية ذات موضوع واحد - توجه نقدا لفكرة الثقافة التي تعتبر هذه الأخيرة كتجريد شمولي، وهي تشدد على إنتاج المعنى الذي يتولد من التفاعلات بين الأفسراد ويسترجم بوجسود كثيف للرسائل والرموز والأنظمة الفرعية والثقافات الفرعية (درومسون، 1981). كما شدد ب. بورديو (1972) على أن الأفرقاء الاجتماعيين يعيشون الثقافة بصورة شبه مباشرة. ويعتبر محللو ثقافة الكتابة أن على الإثنوغرافيا أن تسترد ما الشقافة بصورة شبه مباشرة. ويعتبر محللو ثقافة الكتابة أن على الإنتوغرافيا أن تسترد ما "كستابات" (معطاة شفهيا في الحقيقة) المجتمع المدروس - ، أكثر من اهتمامها بالتقارير الاعتيادية للبحث الميداني الذي ترتبط أشكاله بتصور تجريدي للثقافة (كليفورد وماركوس،

1986). كما تدرس طرائق نقدية أنثوية كيف يتكون الخطاب كرسالة ملزمة، في سياق جدلية بين التيار الثقافي الملزم السائد والتيارات ما دون الثقافية غير الملزمة المعاكسة. وكردة فعل ضد لاتاريخانية المفهوم المستورد للثقافة، يشدد الأنتروبولوجيون أكثر فأكثر علي الدور الذي تلعبه المعتقدات والقيم والمؤسسات - التي تؤلف الثقافة - في التطور التاريخسي: قد تنتج عن هذا حتمية ثقافية تتوافق اصطفائيا مع الحتمية التاريخية؛ وتعتبر ظواهر التفسير الثقافي عندئذ بالبداهة كظواهر تاريخية يجدر تحليلها مثلما هي (ولف، 1982، ساهلنز، 1985). أخيرا، لقد أعيد الجدل حول التصور المكتسب للثقافة من خلال الاهتمام الجديد بظواهر معتبرة حتى الأن هامشية، مثل الاختبار الفردي الانفعالي والعاطفي (شويدر وليفين، 1984)، أو مكانة البديع أو الجمالية أو الإبداع الشعري في المنتوبولوجيا، أحرز تداول مفهوم الثقافة تقدما ميدانيا في علوم شديدة التنوع مثل التاريخ أو الغلسفة أو علم الأديان أو علم التنظيمات.

## ج.غالاتي وج. ليفيت

BENEDICT R., 1934, Patterns of Culture, Boston, Houghton Mifflin (trad. fr. Echantillons de civilisations, Paris, Gallimard, 1950). - BOAS F., (1887) 1974, "The Principles of Ethnological Classification", in G.W. Jr. Stocking (ed.), The Shaping of American Anthropology: A Franz Boas Reader, New York, Basic Books, 1974; 1940, Race, Language and Culture, New York, MacMillan.-BOURDIEU B., 1972, Esquisse d'une théorie de la pratique, Genève, Droz.-CLIFFORD J. et MARCUS G. (eds), 1986, Writing Culture, Berkeley, University of California Press.- DRUMMOND L., 1981, "The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems", Man, n.s., 15: 352- 374.- GEERTZ C., 1973, The Interpretation of Cultures, New York, Basic Books; 1983, Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology, New York, Basic Books (trad.fr. Savoir local, savoir global, les lieux du savoir, Paris, PUF, 1986).- HARRIS, M. 1979, Cultural Materialism: Tthe Struggle for a Science of Culture, New York, Random House.-LEVI-STRAUSS C., 1958, Anthropologie structurale, Paris, Plon.- ORTNER S.B., 1984, "Theory in Anthropology since the Sixties", Comparative Studies in Society and History, 26: 126- 166. - PARSONS T. et SHILS E.A. (eds), 1951, Toward a General Theory of Action, Cambridge, Mass., Harvard University Press.- SAHLINS M.D.,1976, Culture and Practical Reason, Chicago, The University of Chicago Press (trad.fr. Au Coeur des sociétés: raison utilitaire et raison culturelle, Paris, Gallimard, 1980); 1985, Islands of History, Chicago, The University of Chicago Press (trad.fr. Des iles dans l'histoire, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1989). -SCHNEIDER D.M., 1968, American Kinship: A Cultural Account, Englewood Cliffs, Prentice Hall.- SHWEDER R.A. et LEVINE R.A. (eds), 1984, Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion, Cambridge, Cambridge University Press.- STOCKING G.W. Jr., 1968, Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology, New York, the Free Press.- WHITE L.A., 1959, "The Concept of Culture", American Anthropologist, 61, 2: 227- 251. - WOLF E.R., 1982, Europe and the People without History, Berkeley, University of California Press.

Culturalisme ثقافوية

اسعثعمل تعبير "النظرية الثقافية للشخصية" أو "الثقافوية" إيجازا، للمرة الأولى في السنوات 1950- 1960 بشأن الأعمال الأميركية عن العلاقات بين الثقافة والشخصية. تعود أولى هذه الأعمال إلى الثلاثينات (ميد، 1928؛ بينيديكت، 1935). لكن الأعمال التي نشرت بعد الحرب هي التي حظيت بالنقاش الأكبر، وبالأخص أعمال ر. لينتون (1945) أشحصية وأ.كاردينر (1945). اقترح هذان الأخيران نظرية تتكون بمقتضاها في الطفولة شخصية أساسية (أو شكلية) تعرق كمجمل سمات نمطية تؤلف الطابع الإثني أو الوطني. لقد أثر ظهرور كلمة "ثقافوية" في نهاية فترة اعتقد خلالها أنه من الممكن معالجة العلاقات بين المقافة والشخصية بشكل شامل، وهما عبارتان مبهمتان أكثر من بعضهما. كان على هذا الموضيوع أن يخلي المكان لاحقا لأبحاث مختصة أكثر عن تربية الأولاد أو عن طب الأمراض العقلية العيادي.

في اصطلاح أوسع، تستعمل كلمة "ثقافوية" لتبيان مقابلة بين تيارين فكربين في تاريخ الأنتروبولوجيا: الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية التي تندرج في تراث علوم الثقافة السائدة في ألمانيا القرن التاسع عشر، والأنتروبولوجيا الاجتماعية الإنكليزية التي تقترب أكسر من علم الاجتماع بأصولها وتعتبر أن تحليل البنى الاجتماعية هو الشرط المسبق للتركيز على دراسة المشاكل الثقافية في مختلف أبعادها: الألسنية، التقنية، السيكولوجية والتاريخية (إيفانز - بريتشارد، 1951).

ليست الثقافوية بالمعنى الواسع نظرية بل طريقة ملتبسة للبحث في الثقافة المعتبرة ككل. في الواقع، إن عبارة ثقافة تدين بجزء كبير من نجاحها إلى الرومنطيقية، التي كانت تظـن أن عليها المقابلة بين الحياة الفكرية ومادية الحضارة. في هذا الجدل الإيديولوجي، تستخذ عسبارتا ثقافة وحضارة معنى تقييميا. ولكي يكون لهاتين الكلمتين بعض الفائدة في تحليل وصفى، يصبح من المناسب تحديد معايير للتطبيق، أي أدلة اختبارية تحدد مدى اتساع هاتين العبارتين. تستعمل عادة كلمة "حضارة" للإشارة عموما إلى حالة اجتماعية نخصتها ببعض الميزات (مثلا حضارة العصر الحجرى الحديث، الحضارة الإغريقية، الخ.). من يعش في حضارة يكتسب ثقافة. إن ما يصعب تداول كلمة " ثقافة" هو أنها تقيم علاقـة بيـن حالة تراث، مكتسب اجتماعي، ومسيرة فردية لاكتسابات فكرية وأخلاقية. سيتركز الالتباس على هذه النقطة. مثلا، أكدت ر بينيديكت أن الفرد هو مطبوع تماما بالثقافة التي ينتمي إليها والتي قد تكون بنوع ما مبدعة له. إن هذه الطريقة باعتبار الأفراد كتوضيح لنمط اجتماعي تجعل المجتمع مشابها لمتحف. يملك النموذج قوة سببية. فيتكون الأسخاص ويقولبون. لماذا يسمى ذلك " ثقافة"؟ عندما تحدثت ر ببنيديكت عن الجماعة، أشارت بالتحديد إلى أن العمل الثقافي هو اصطفائي: هناك عدة حلول ممكنة للمشاكل التي تطمرحها الضغوطات الطبيعية؛ يسجل كل حل في ما تسميه "المروحة الكبرى" أو" قوس الإمكانيات الكبير". لماذا لا يُعتمد إذن تفكير مماثل عن الفرد؛ تقدم لغة، أو تقنية أو عبرة إمكانيات يستثمر ها كل على طريقته، مع أنها تمارس بعض الضغوطات على الإنسان. إن نقل المكتسب ليس اصطفائيا فقط، مثل النمو العضوي، بل هو تعليمي أيضا (جاكوب، 1981). من المناسب تمييز ثلاثة عناصر مختلفة في تناقل النماذج التقليدية:

- 1 الممارسات الاجتماعية التي يجب أن يأتي توصيفها متزامنا مع الأوضاع والأدوار؛
- 2 التحليلات التي يقوم بها الناس، والتأويلات التي يقدمونها عنها؛
- 3 التأثيرات النفسية التي يجب فحصها بمناهج مختصة، وذلك بقدر ما يمكننا فعله دون أن ننسى خلفيات الخطاب.

يمكن أن يترتب على ممارسة ما تأثيرات وعواقب، لكن تخصيص الثقافة بفعالية سببية يشبه الافتراض بأن وصفات الطبخ تعفينا من الأكل. إلا أنّ م.ج.هيرسكوفيتش، في امتداد لأفكار ب. سبنسر وألى.كروببر اللذين يستند إليهما أكد، مثلا، أن الثقافة تشكل حقيقة موضوعية تتجو من مراقبة الأفراد وتعمل في حدود قوانينها الخاصة، وأن غائية الأنتروبولوجيا هي تحليل الجبرية الثقافية انطلاقا من الاختبارات المنفصلة لأعضاء مجموعة في فيترة ما من تاريخها، وهي اختبارات تكشف عن مضمون ثقافة هذه المجموعة. إن هذا التصور للثقافة هو نسخة أنتروبولوجية عن المذهب المثالي الألماني المعرف بالمعنى الأوسع.

لقد أدخل إ.ب. تايلور تعريف الثقافة كـ " كل معقد" إلى اللغة الإنكليزية التي ورثهـا من ج. كليم. كان هيغل قد قال إن فكر شعب هو كلية فريدة. والفكرة ذاتها يمكن صياغتها في معنى عمومي أو خصوصى. إن تاريخانية س. فون هيردر الثقافية تتبثق من مذهب طبيعي متفائل. لقد كتب في أفكار عن فلسفة التاريخ (1834): "ما هو القانون الذي شوهد في كل من الظواهر الكبرى للتاريخ ؟ ها هو بنظري : إن كل الأشياء على أرضنا كانست مسا قد يمكن أن تكونه حسب وضع المكان واحتياجاته، وظروف الزمان وطابعه، والسمة الغريرية أو العرضية للشعوب (...). إن كل ما يستطيع أن ينمو في الإنسانية (...) ينمو حقا ". اعتبر هيرسكوفيتش (1972) من جهته أن الاختبار هو ثقافي، وهــذا مـــا يــرجع، بالتلاعب بكلمة 'اختبار"، إلى تخصيص الثقافة بوظيفة تنظيمية كان يخصصها للفكر، مع فارق أن كثرة الثقافات قد تسجن كل إنسان في تراثه كما ديوجين في برمسيله. إن الوهم الثقافوي الذي يصنع كليات روحانية لا مجال للقياس فيما بينها يمكن أن يحلل كما فعل المؤرخ ب. فين عندما عكف على نقد الفكرة القائلة بأن إطارات الفكر قد تؤلف حالة مستقلة، وبأنه قد يكون لكل عصر أسلوب كلى، وهيئة متميزة بالكامل. فلقد كتب: " لنفترض أنني أريد الإشارة إلى أن الساعات كانت نادرة وغير دقيقة في القرن السادس عشر وأن الناس كانوا يتقبلون وجود بعض الفوضى في استعمال الوقت في نهـــاراتهم. بمعنى أخر، كان الوقت بالنسبة إلى الذين عاشوا في القرن السادس عشر وقتاً عائما ونائما. لم يبق إلا أن أعلن أن تدني مستوى الساعات كان بعيدا عن أن يحملنا على التفكير بأنهم تصوروا الوقت بهذه الطريقة، بل على العكس كان المفهوم السائد لديهم عن الوقــت هــو الذي يمنعهم من تحسين الساعات والإكثار منها" (فين، 1971). بهذه العملية العجيبة، أصبحت ثقافة شعب أو عصر ما المثال السحري الذي تتحرك الساعات على ايقاعه.

صحيح أن الحضارة اليونانية قد اندثرت، ولكن الثقافة اليونانية يمكن أن تتناقل دائما. وليس هناك من سبب اللغاء وجودها. إن النشاط البشري ينتج أشكال تعبير وتصور قد وجدت بالتحديد لكي تكون قابلة للتواصل والتناقل. كيف يمكن ذلك؟ إن على البيولوجيا

أن تبحث عنه. كيف يتم ذلك؟ إن على المؤرخ والإثنوغرافي أن يبيناه. وإن الأنتروبولوجيا تتأرجح بين هاتين المسألتين.

إ.أورنيغز

BEATTIE.J., 1964, Other cultures: aim, methods and achievements in social anthropology, Londres, Cohen et West (trad.fr. Introduction à l'anthropologie sociale, Paris, Payot, 1972). - BENEDICT R., 1935, Patterns of culture, Boston, Houghton Mifflin (trad.fr. Echantillons de civilisations, Paris, Gailimard, 1950). -DUFRENNE M., 1953, La personnalité de base, Paris, PUF.- EVANS -PRITCHARD E.E., 1951, Social anthropology, Londres, Cohen et West (trad.fr. L'anthropologie sociale, Paris , Payot, 1969). - GEERTZ C., 1972, The interpretation of culture, New York, Basic Books.- HERSKOVITS M., 1948, Man and his work: the science of cultural anthropology, New York, A. Knopf (trad.fr. Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris, Payot, 1967); 1972, Cultural relativism, New York, Vintage Books.- JACOB F., 1981, Le jeu des possibles, Paris, Fayard.- KARDINER A., 1945, The psychological frontiers of society, New York, Columbia University Press.- KROEBER A.L., 1952, The nature of culture, Chicago, The Chicago University Press.- LINTON R., 1945, Cultural background of personality, New York, Appleton (trad.fr. Le fondement culturel de la personnalité, Paris, Dunod, 1968). - MEAD M., 1928. Coming of age in Samoa (trad.fr. partielle Moeurs et sexualité en Océanie, Paris, Plon, 1963). -MANNERS A. et KAPLAN D. (eds), 1968, Theory in anthropology: a sourcebook, Londres, Routledge et Kegan Paul.- MAYER P. (ed.), 1970, Socialisation: the approach from Social anthropology, Londres, Tavistock.- VEYNE P., 1971, Comment on écrit l'histoire, Paris, Le Scuit.

#### THURNWALD Richard

ثورنوالد، ريتشارد

ولسد ريتشارد ثورنوالد في فيينا عام 1869. بينما كان يحضر در اسات في الحقوق في جامعة تلك المدينة، كان يتعلم عدة لغات (التركية، الروسية، الصربية، الكرواتية، العربية) ويكتسب معارف معمقة في التاريخ الاقتصادي والأنتروبولوجيا الطبيعية وبعض الاطلاع على التحليل النفسي، ويقيم علاقات وثيقة مع علماء نفس واختصاصيين في القانون المقارن. بعد ذلك انتقل إلى برلين ليوثق معرفته بالتاريخ المصري والأشوري. هكذا كان يهيء نفسه لأن يصبح "ضابط ارتباط العلوم الاجتماعية" (رالووي) الذي سيؤسس عام 1925 مجلة علم نفس الشعب وعلم الاجتماع (ستصبح "العلوم الاجتماعية" بعد ذلك) وسيصبح أحد ناشري ملفات الأنتروبولوجيا ومجلة بحوث التاريخ والأثار. كما سيقوم بستدريس على الاجتماع والأنتروبولوجيا في الجامعات الأميركية خلال إقامات منقطعة في جامعات كاليفورنيا ويال وهارفرد وسيراكيوز، كما في جامعات أوروبا، هال وبرلين التي توفي فيها عام 1954.

ر. ثورنوالـــد ليس أستاذا ومنظرا في العلوم الاجتماعية والأنتروبولوجيا وحسب، فهو أيضا إثنوغرافي ميداني قام أولا بتحقيقات في البوسنة (1896) ثم في أوقيانيا في خليج بسـمارك وجـزر سـالومون (1906- 1909)، وغينـيا الجديدة الألمانية (1912- 1915) وأفريقيا الشرقية (1930) وجزر سالومون مجددا (1932). واهتماماته الأنتروبولوجية التي ظهرت في منشورات عديدة هي بالغة النتوع. إذا كان قد اشتهر بصورة خاصة بمساهماته فـي الأنتروبولوجيا الاقتصادية، وخصوصا في تأملاته بالتبادل الميلانيزي وكتاب يحاول فـيه تحديـد مفاهيم "التجارة" و"النقد" و"رأس المال" في المجتمعات البدائية، فهو يدرس أيضا القـرابة والـزواج، والتكنولوجيا والقانون، والتبدل الثقافي والظواهر اللغوية، والمواصفات المرضية لبعض الشعوب التي عرفها عن كثب. ولا تهدف أبحاثه إلى تقديم وجهات نظر الشعوب المحلية بقدر عرض نظريات المراقب وتقديم المعطيات المجموعة اللـي الباحثيـن الأخصـانيين. ولقد قادته انتقائية تخصصاته واتساع معارفه إضافة إلى معارف الني يؤمن بها بعمـق جـاءت معتدلة (ر. لووي) بالنسبة لوظيفية مالينوفسكي، فهو لا ينكر البعد التاريخي، كما ينكر بالاعتماد على أمثلة عديدة الصفة الألية لأغلب التحليلات الانتشارية، ويعلن عن امتعاضه من مخططات النشوء الجامدة (خاصة في تحليله لتكوين الدولة). إنه ويعنى، على حد قول لووي، "وضع مبادئ وليس إقامة عقبات".

ج. لنكلود

THURNWALD R., 1912, Forschungen auf den Salomo- Inseln und dem Bismarck- Archipel, Berlin, D. Reimer, 3 vol.; sans date, Banaro Society: Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea, Lancaster, Pennsylvania, Press of the New Era Printing; 1932, Economics in Primitive Communities, Londres, Oxford, University Press (trad.fr. Economie primitive, Paris, Payot, 1937); 1931-1935, Die menschliche Gesellschaft in ihren ethnosoziologischen Grundlagen, Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 5vol.

MELK- KOCH M., 1989, Auf der Suche nach der menschlichen Gesellschaft, Richard Thurnwald, Berlin, Museum of Volkerkunde.

Corps

يظهر الأدب الإنتوغرافي تتوع تصورات الجسد في الزمان والمكان. ويبرز من هـذا التنوع مـثالان أساسيان. يضم الأول المجتمعات التي، على غرار الغرب منذ أفلاطون، تغصل "الروح" عن ركيزتها الجسدية. ويشمل الثاني أنظمة العالم التي تعتبر الإنسان، "العالم المصعفر"، كصدى للكون، "العالم بكليّته" أو جوهره (باراسلس): يرد هذا الاعتقاد أحيانا في الكتب التأسيسية، مثل الأوبانيشاد الفيدية. إذا كانت عدة نصوص كونية تسرى أن الإنسان ولد من الأرض، كما يروي هيزيودوس في تصوره لأنساب الآلهة، فهـناك بالمقابل نصوص أخرى، بالأخص في التيبت، تعلل نشأة الكون انطلاقا من جسد كانت كوني أو بيضة شملت كل الكاننات (شتاين، 1962). فلن نندهش من أن فكرة تشابه البنية العضوية للإنسان والبنية العضوية للعالم تجد امتدادها في الفلسفات السياسية التي البنية الملك" في الملك في الملك في الملك" في الملك في هذا الفكر تتجلى صيغة ملك وسيط بين المسافات السماوية والأرضية (شعب بانتو، البحيرات الكبرى). أما بخصوص الصورة الجوالة للشامانيين السيبيريين الذين يقومون "برحلة" في المكان ليخوضوا مختلف التجارب المسارية خلالها فإنها تدمج، على طريقتها، الشخص البشري بالصعيد السماوي.

في كافية المجتمعات "المنفية جسدها على العالم، تتوضئح مبادئ المكونات الخارجية للشخص: الأرواح المتعددة، النفس المشبة "بالهواء"، الظل، القرين المؤانس؛ وقد تكون هذه المبادئ مرتبطة أحيانا بفكرة التحول إلى قرين حيواني، وهذا تصور مثبت في "نهوالسية" أميركا الوسطى. كما أن علميات الاستحواذ على الجسد، كتلك التي يتميز بها عسيد "كاندومبلي" في باهيا، تتوضح في لغة الكهنة بعبارات "الهبوط" التجسدي و"امتطاء" المساركين من قبل الألهة. في داخل أفريقيا الساحلية، يتجلى بالأخص تطابق كامل بين المركبات الداخلية للجسد البشري والركائز الحيوانية أو النباتية، كما هي الحال لدى شعب فالسي. تشغل رمزية أطراف الجسد مكانة "هامة"، حيث يتماهى الجد والشعر مع القشرة النباتسية أو السماوية، أو عسندما توصيف مبادئ نظرية جريان الموائع (الدم، المواد المخاطية، الخ.)، أو أيضا عندما ينسب للمنافذ دور كبير في التصورات عن داخل الجسد وخارجه (دوغسلاس، أو الدفع الذاتي (في جسد البشر كما في جسد العالم)، وليست تسربية الجسد مسع بيئته بامتياز حصري للمجتمعات التي تكون فيها التصورات عن تسربية الجسد مسع بيئته بامتياز حصري للمجتمعات التي تكون فيها التصورات عن

الشخص والكون في وضع تفاعل متبادل. كما أنها تظهر أيضا في أوروبا الغربية مثلا، في الأوالسيات السببية التي تشدد على أبعاد الألم الذي يسببه البؤس البيولوجي، كما هي الحال في فرنسا، في أدغال مايان تحديدا (فافريه – سادا، 1977).

إن الجمد هو أيضا أداة قوية لتحديد النقاط المكانية - الزمانية، وغالبا ما يكون ركيزة تعيق الجهات الأصلية، كما يحصل عند الدوغون. ففي كل أرجاء العالم، يتم تشكيل نماذج تتائية، متناسقة وغير متناسقة، انطلاقا من فحص القطبيات الجنسية، وينتج عن ذلك أحيانا تركيبات أشد تعقيدا (بلات، 1978)، على صورة النماذج المتعددة الاتجاهات في ثقافات الأنديز.

### ج.غالينييه

G. DIETERLEN (éd.), 1973, La Notion de Personne en Afrique Noire, Paris, Editions du CNRS.- DOUGLAS M.,1967, Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad. fr. De la souillure, Paris, Maspero, 1971).- FAVRET-SAADA J., 1977, Les mots, la mort, les sorts, Paris, Gallimard.- FEDRY J., 1976, "L'expérience du corps comme structure du langage. Essai sur la langue Sàr (Tchad)", L'Homme, 1976, XVI (I): 65-107.- FIRTH R., 1973, Symbols: Public and Private, Londres, Allen et Unwin-KANTOROWICZ E., 1957, The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology, Princeton, Princeton University Press (trad.fr. Les deux corps du roi: essai sur la théologie politique au Moyen Age, Paris, Gallimard, 1989). - LOPEZ AUSTIN A., 1980, Cuerpo humano a ideologia. Las concepciones de los antiguos nahuas, Mexico, Universidad Nacional Autonoma de Mexico, 2 vol.- PLATT T., 1978, "Symétries en miroir. Le concept de Yanantin chez les Macha de Bolivie", Annales (5-6): 1081-1107.- STEIN R., 1962, La civilisation tihétaine, Paris, Dunod.

# Corps. Organes, humeurs, fonctions

جسد. أعضاء، أمزجة، وظاتف

في كل زمان ومكان، كان الجدد البشري أو الحيواني مادة لتأملات الناس الدقيقة. والمعسرفة المعمقة بعلم التشريح، والفيزيولوجيا (إنتاج السوائل: دم، سائل منوي، حليب، الخ.، والإفرازات، تناول وهضم الأطعمة، الحياة الجنسية والإنجاب)، وضرورات الحياة والأحاسيس التي تستدعيها (جوع، ظما، نعاس، مرض، الخ.)، هي متواجدة بالفعل في كل تقافسة، حيث تقدم مادة تأمل يعالج ويرتب المعطيات ويحولها إلى نظرية محلية عن انتظام العسالم ونظام المجتمع. هكذا شكل الجدد لدى الإنسان عنصرا أساسيا للاختبار، تماما كالعالم الذي يوجد فيه الجدد.

إن عددا من البديهيات التي لا يمكن أن تكون مقتصرة على مركبات مستقلة ولا مستحولة، تمسئل مسنذ الوهلة الأولى أمام عمل الفكر: يبرز من بينها، وفي المقام الأولى، الاختلاف العضوي والشكلي بين الجنسين. بالإضافة إلى ضرورة ممارسة الجنس لإطلاق عملسية الإنجاب؛ والمسوت المحسم والعلاقة بين الحياة، والدم الذي يجري، والنبض،

والحسرارة، والنشاط، والحركة، ونقيض كل ذلك: الموت، الدم المجمد، البرد، التصلب، فقدان الحركة؛ ضرورات الغذاء والراحة، الخ.، ويبرز أيضا الانتظام الكوني في النهار والله الله والله الشمس والقمر، والمواسم، الخ. يشكل كل ذلك منطلقا للاختبار والعمل التصديفي والمقارنة، أي لأساس أنماط التفكير والتساؤلات الماورائية (لماذا الأشياء هي على ما هي عليه؛)، والمشاعر والعلاقات الاجتماعية. اعتبارا من هذه القاعدة يتم التشكل الرمزي ويوضع حسب قواعد عامة المخطط الفكري الذي ينظم وجود الإنسان في العالم.

إن ملاحظة اختلاف الأشكال وإنتاج السوائل والوظائف الذكرية والأنثوية هي أساس التقسيم الكبير الأول الذي يقوم به الفكر، والذي يفصل المتماثل عن المختلف. من خلال هذا التمييز، يمكن تصور عدد لا يحصى من التمايزات التي يقوم عليها هيكل المجالات الإدراكية لثقافات متعددة (حار/بارد، فاتح/قاتم، موجب/سالب، جاف/رطب، جامد/متحرك، الخ.)، والتي نجدها في كل بيان للخطاب العلمي أو لمنطق أنظمة التصور.

إنطلاقا من هذه البيّنة الأولى، التي يحكم التمايز الجنسي وفقها الأنماط الخاصة بكل فكر، يمكننا تحديد مفاعيلها على تشكيل العلاقات الاجتماعية. لا يبرز التمايز الجنسي فقط على مستوى الشكل العضوي والعمل الفيزيولوجي، ولكن أيضا في قدرة النساء الإنجابية. ينتج عين ذليك وضع أنظمة تأويل تجرد الجنس الأنثوي من القدرة على المشاركة عبر تصور اصل الأبناء كامنا في البذرة الأبوية وجعل الحصة الأنثوية مقتصرة على المشاركة في أفضل الأحوال، مع تحويلها غالبا إلى مجرد وظيفة استقبال، وكل ذلك ناتج عين ضرورة فهم كيف يمكن للمماثل إنجاب المختلف، بما أنه يمكن لامرأة أن تلذ طفلا ذكرا. في عدم المساواة الملاحظ هذا، بنشأ التمايز التفاضلي بين الجنسين، وهو الذي يتجلى أولا في تصورات الإنجاب وحركة السوائل. إذا أخذنا مثلا واحدا النموذج الذي يتجلى أولا في تصورات الإنجاب وحركة السوائل. إذا أخذنا مثلا واحدا النموذج الذي متحمل معها الشكل المعروف متبلورة، بل فظيعة. يرث الطفل من الدم الذي تحمله البذرة ويصنع منه خلال تغذيته.

في الواقيع، يحرق الجسد الغذاء بواسطة عملية الهضم وينتج الدم عن هذه "الطبخة". وتجري طبخة ثانية أكثر كثافة على الدم، ينجح فيها الرجال فقط بما أنهم أكثر حرارة" بالطبيعة من النساء (اللواتي يفقدن الدم والحرارة دوريا)، تنتج السائل المنوي. لا يمكن للنساء أن ينتجن سوى الحليب، الذي يشبه السائل المنوي بطبيعته، رغم أنه أقل جودة.

إن الـتمايز التفاضلي بين الجنسين هو أداة الوصل بين مختلف الأنظمة التي تحكم التنظيم الاجتماعي عموما: تحريم سفاح القربى، رابطة الدم، المصاهرة، التنظيم العائلي، النقسيم الجنسي للعمل، وذلك لكونه يفسر خصوصا وجود أشكال تنظيمية كبيرة، مثل مبدأ تماثل الأقارب من الجنس الواحد، والتبادل الزواجي المنظور إليه كتبادل بين جماعات من ممثلي الجنسين أقل مما هو تبادل الأخوات والبنات بين الرجال للحصول على زوجات، أي علي قدرات إنجابية. لكن هذه العلاقة ليست أبدا مقطوعة عن خلفيتها الفيزيولوجية، أي علي المتعلقة بالمواد الجسدية ووظائفها، مثلما يتصورها الفكر ويتعاطى معها، كما يظهر من تحليل الوقائع المتعلقة بسفاح القربي وتحريمه.

من المفترض أن يؤدي خرق هذا التحريم، المعرّف في كل مجتمع بشكل خاص، الى كوارث ليس فقط بالنسبة للأفراد الذين تقع عليهم المسؤولية لكن أيضا على محيطهم، ومحسيط أقربائهم، والحيوانات والوسط الطبيعي. والعقم هو أكثر المصائب الناجمة عن ذلك بحق. يمثل تتظيم روابط الزواج والعلاقات الجنسية إذا خطر (أو بالعكس فائدة) جمع مواد متشابهة موجودة في أجساد مختلفة؛ ذلك أنه إلى جانب الضرورة الأساسية الملقاة على على طرق التفكير من قبل المواضيع التي يقوم عليها تأمل وتفسير الواقع، والى جانب ترجمة هذه الضرورات في المعايير السائدة، يمكننا إظهار بنية منطقية لأنظمة التصور التي تأخذ بياناتها بعين الاعتبار، في حركة واحدة، الازدواجية الأساسية للجسد والكون.

#### ف.ايريتييه

CASSIN E., 1986, Le semblable et le différent, Paris , La Découverte, GODELIER M. et PANOFF M. (éd.), 1998, La production du corps. Aproches anthropologiques et historiques, Paris, Editions des Archives contemporaines.-HERITIER F., 1996, Masculin/ féminin. La pensée de la différence, Paris, Odile Jacob. – JUILLERAT B., 1986, Les enfants du sang. Société, reproduction et imaginaire en Nouvelle- Guinée, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme. – LA BARRE W., 1984, Muelos. A Stone Age supersition about sexuality, New York, Columbia University Press.- LAKOFF G. 1990, Women, fire and dangerous things. What catégories reveal about the mind, Chicago, The University of Chicago Press.- LEVI-STRAUSS C., 1979 (1956 pour l'original anglais) "La famille", in R. Bellour et C. Clément (éd.), Claude Lévi – Strauss. Textes de et sur Claude Lévi-Strauss, Paris, Gallimard: 93-131.- ONIANS R.B., 1999, Les origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin Paris, Le Seuil.- VESALE A. 1987, La fabrique du corps humain. De humani corporis fabrica (1543), Arles, Actes Sud-INSERM.

# Corps (techniques du)

جسدية (تقنيات)

"إنني أعني بهذه الكلمة الطرائق التي يعرف بها الناس، مجتمعاً بمجتمع، وبصورة تقليدية، كيف يستخدمون أجسادهم". هكذا تكلم م.موس (1935) في خطاب عن دراسة الحسركة البشرية، من النادر أن يحيط الوصف الكلامي بالحركة، التي هي ميدان متميز للتعبير عما يُضمر، وغالبا ما يغفل عنها الأدب الإنتوغرافي. والنشاط الوضعي والحركي للجسد يُظهر تنوعا ثقافيا كبيرا، رغم الضغوطات التي تمارسها عليه عوامل تكوينية وفيزيولوجية، يُظهر تحليل وظيفي لتقنيات الجسد أربعة مجالات كبرى يترابط فيها الثقافي والبيولوجي بدرجات مختلفة.

العمل الجسدي المرتبط مباشرة بالوظائف البيولوجية الكبرى: المشي، النوم، الجلوس، الأكل، البصق، التبويل، الاغتسال، الإنجاب، الخ.. نقدم عن ذلك بعض الامثلة: إن عملا يوميا مثل المشي يمكن أن يظهر تغيرات أكيدة مرتبطة بـ "أسلوب" المشي، والتحمل، والسرعة، والأثقال المحمولة (دوفين، 1955). وكذلك الأمر بالنسبة إلى العادات الوضعية للراحة أو العمل: وضعية عمودية للاستراحة على ساق واحدة، وضعية الجلوس

على كرسي أو مقعد، القرفصاء، وضعية الجلوس على الأرض مع مد الساقين أو ثنيهما، السخ.. يمكن أن يؤثر اعتماد هذه الوضعيات المختلفة على تنظيم الحركة التقنية في بعض الحالات.

2 - الحركة التقنية، تعاضد الحركة والأداة. قال ألوروا - غوران أن الأداة "لا توجد فعليا إلا في الحركة التي تجعلها فعالة تقنيا". يمكن أن يستخدم الجسد مباشرة كاداة: الحمل البشري، على الرأس، على الظهر مع أو دون رباط (رباط على الجبين، أو على الصدر)، علم الكتف بحمالة أو على الكتفين. الخر، أو تقنيات التذرية، أو العجن، أو العصر بالأقدام أو باليد. إن كثرة التقنيات التي تشغّل أداة أو أكثر تصعّب كثيرا دراسة الحركة التقنية. وإنّ الاصطلاحات التي قدمها لوروا- غوران في كتابه الإنسان والمادة (1943) يمكن أن تشكل نقطة البداية لذلك. إذا أخذنا حالة الصدم، التي هي الوسيلة الوحيدة للعمل على المادة الشق المادة، ودقها، وبريها، وصقلها، وتقطيعها لإعادة تركيبها لاحقسا..."، نجد أن هناك ثلاثة أنواع منها: الرمى، والخبط، ثم الخبط بواسطة مضرب. تتميز حينئذ الحركات الموحدة عن بعضها البعض بمدتها، واتساعها، وشكل خط سيرها، والقوة العضلية المحرِّكة، وعدد الحركات المتوالية المنجّزة، الخ.، ولا يكون كل من هذه المعايسير المتفاوتة مرتبطا بالأداة والمادة التي يُعمل عليها فقط، بل بالوضعية الأساسية أيضا (وضعية العمود الفقري والرأس، وهي عنصر جوهري في عملية الحركة): إن الحدَّاد في أوروبا الغربية يعمل واقفا في أغلب الأحيان، في حين أنه يجلس في مجتمعات أفريقية عديدة. من الواضح إذا أن الحركات التقنية تتعلق ليس بالاختيارات التقنية بحصر المعيني فقط، بل باختيار ات ثقافية عامة أكثر أيضاً، كاستعمال أو عدم استعمال مقعد، أو سطح قليل الارتفاع لوضع الأغراض، الخ...

3 – العمل الحركي الذي يملك وظيفة تواصل، أكانت مرتبطة بالكلام أم لم تكن. فالى جانب التعبيرات "الإشارية" التي تملك صرفا ونحوا ويمكن أن تحل محل الكلام، هناك تعبيرات "رمزية" (إفرون، 1942) هي جملة من أعمال رمزية تملك فيها الحركة دلالة كلامية خاصة معروفة من معظم أفراد الجماعة. وقد يكون التشفير الحركي للرمز إما مشابها لمثال (تشبه الحركة ما تريد قوله إلى حد ما)، وإما اعتباطيا بالكامل (إكمان، 1977).

وإذا كانت السرموز ترتبط بوضوح بلفظ مشفر ثقافيا، فإن الحركات التي ترافق اللفظ وإيماءات الوجه تشكل أداة تواصل فعالة جدا دون أن يكون بالمقابل من السهل تقديم لانحمة دقيقة بها. لقد قدّم داروين الفكرة القائلة بوجود ستة انفعالات أساسية ترجع إلى ستة أنماط عمل عضلي معين يعبر عن الفرح أو الاشمئزاز أو الخوف، الخ.. ولقد أثير الجدل حول فكرة كلية تعبير الانفعالات هذه من قبل عدة مؤلفين (إليش، م.ميد، و لابسار) يعتبرون أن الثقافة حاسمة التأثير. في الواقع، بينت أبحاث قريبة العهد (إكمان، 1977) أن بعص القواعمد الثقافية يمكن أن تقيم بالمراقبة أو حتى بالتورية التعبير عن الإنفعالات في ظروف مختلفة، مدخلة بذلك إمكانية حدوث الكثير من التغيرات الثقافية.

يمكن أيضا مناقشة ظواهر أخرى للعمل الجسدي المرتبط بالتواصل، كتزامن حركات الجسد لدى المتحادثين المختلفين (كندون، 1975) أو التصرفات التقاربية (الوضع النسبي لأفراد في نفس المكان؛ هال، 1966).

4 - الحركات "الممأسسة": يضم هذا العنوان الحركات المرتبطة بالطقوس،
 كالرقص والألعاب وأنواع الرياضة. إن الحركات التي تؤدى في مختلف هذه المجالات تملك دلالة اجتماعية وثقافية واضحة جدا.

## تنفذ دراسة تقنيات الجسد إلى ثلاث خلاصات رئيسية:

- إن الطريقة التي يستخدم بها الإنسان جسده تختلف حسب الثقافات. في در اسة للرقص مستعلقة بأكسر من أربعمائة مجموعة ثقافية، ألف أ.لوماكس ومعاونوه (1969) "جغراف يا" للحرك ية البشرية اعتمادا على ثلاث معطيات رئيسية: الوضعية الأساسية، أعضاء الجسد المفصلية (الأصابع، اليدان، الرأس، الخ.)، مسيرة الحركة (خطية، مستديرة).

- هناك تفاعل دائم بين الحركات وعوامل اجتماعية - ثقافية أخرى. أثبت أ.ج. هودريكور (1948)، على سبيل المثال، علاقة بين تصور اللباس وطريقة حمل الأثقال وبعض العادات الحركية.

- قلما يتم تعلم الحركات في إطار مؤسساتي، ويتم ذلك بطريقتين: " تشكيل" الجسد على على الطفل عبر تعويده على القيام بممارسات وضعية - حركية (الرياضة، التدرب على بعض الوضيعيات) من جهة؛ ومن جهة أخرى التعلم بالمراقبة، ويرتبط ذلك بمعطيات عديدة: مكان التدريب، الوقت المكرس للنشاط، طبيعة التفاعل مع المثال، تواجد أشخاص كبار و أخرين من نفس السن.

#### ب. بریل

DEVINE J., 1985, "The versatility of Human Locomotion", American Anthropologist, 87: 550- 570. - EFRON D., 1972, Gesture, Race and Culture. A tentative study of some of the spatiotemporal and "linguistic" aspects of the gestural behavior of Eastern Jews and Southern Italian in New York, living under similar as well as different environmental conditions, La Haye- Paris, Mouton.- EKMAN P.,1977, "Biological and cultural contributions to body and facial movement", in J. Blacking (ed.), The Anthropology of the Body, Londres, Academic Press.- HALL E.T., 1966, The Hidden dimension, New York, Doubleday (trad.fr. La dimension cachée, Paris, Seuil, 1971). - HAUDRICOURT A.G., 1948, "Relations entre gestes habituels, forme des vêtements et manière de porter les charges", Revue de Géographie Humaine, 1 (3): 58-67.- HEWES G.W., 1955, "World distribution of certain postural habits", American Anthropologist, 57: 231- 244. - KENDON A., HARRIS R.M. et RITCHIEKEY M., 1975, Organization of behavior in face to face interaction, La Haye- Paris, Mouton.- LEROI- GOURHAN A., 1943, Evolution et techniques, Paris, Albin Michel, 2 vol.- LOMAX A., BARTENIEFF I. et PAULY F., 1969, "Choreometrics: a method for the study of cross-cultural pattern in film", in Sanderdruck aus research film, 6 (6): 193-212. - MAUSS M. (1936) 1968, "Les techniques du corps", in Sociologie et anthropologie, Paris, PUF: 365-386.

Société secrète جماعة سرية

أنظر: طائفة.

## Groupe domestique

جماعة منزلية

من المناسب عدم اعتبار أفكار العائلة وأهل البيت والجماعة المنزلية مترادفة، لأنها تدل في الحقيقة على أنظمة للواقع متمايزة فيما بينها بطريقة تحليلية. فبينما ترجع فكرة العائلة إلى روابط القرابة التي تنشأ بين أعضائها، وتعود فكرة أهل البيت ("الموقد" في النظام القديم، و"المنزل" في الإحصاءات الحديثة) إلى تقاسم المسكن والمنزل عامة، تدل فكرة الجماعة المنزلية على مجمل أفراد ينجزون بشكل مشترك ويومي مهمات إنتاج ضرورية لبقائهم ويستهلكون معا منتجات عملهم. إذا نحن في صدد مبادئ تتظيم تتمايز منطقيا وتؤدي في مجتمعات عديدة قد درسها الإثنولوجيون إلى تشكيل وحدات اجتماعية متباينة في تركيبها.

لقد بيّن م.فورتسس (1958) أن تركيسب الجماعات المنزلية داخل مجتمع ما، بالصدورة التسي تبدو عليها كل منها في فترة معينة من التاريخ، لا يكفي لإظهار الشكل الثقافي الغالسب المنتظيم البيتي ("البنية الداخلية للجماعة المنزلية") أو القابل لملائبات دائما بشكل احصائي، وأنه من الضروري ربط هذا التركيب مع مختلف مراحل "دورة النمو المنزلي".

# ج.لنكلود

BENDER D.R., 1967, "A Refinement of the Concept of Household: Families, Co-Residence and Domestic Functions", *American Anthropologist* 69 (5): 495-504.- FORTES M., 1958, "Introduction", in J. Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic groups*, Cambridge, Cambridge University Press.



Guerre

رغم كون الحرب ظاهرة عالمية، فإنها تظهر عبر تنوع هائل من الأشكال لدرجة تجعلنا نشك في إمكانية أن تكون مقتصرة شرعيا على فئة معينة من التحليل الأنتروبولوجي، تتمثل هذه الصعوبة في حصر الموضوع عبر غائية الفرضيات المقدمة عموما لعرض "دوافع" للحرب، وظيفية كانت هذه الأخيرة (تساعد الحرب في استمرار أشكال تنظيم مجتمع أو منظومة قيمة)، أو منفعية (تهدف الحرب، شعوريا أو الاشعوريا، الى تحقيق فائدة قصوى)، أو طبيعية (إن ميل الناس للحرب هو غريزة موروثة من طبيعة النسل الحيواني).

تتميز الحرب عن سائر الأشكال الجماعية للحسم الدموي لصراع ما (ثار من السنوع المتواصل، تحكم مُسلّح بالسلم الأهلي) لكون من يتجابه فيها هي وحدات سياسية مستقلة ومحددة في المكان، يمكن أن يتفاوت تعدادها كثيرا (جماعات محلية، مجموعة مجزأة إلى سلالات، عشائر أو فئات سن، قبيلة، زعامة، مملكة، دولة – أمة)، لكن الميزة المشستركة بينها جميعا هي قدرتها على التحكم، على الأقل مؤقتا، باستخدام العنف داخلها من أجل تحويله نحو العدو الخارجي، إن الجوار المكاني والثقافي المتفاوت هو الآخر بين المتحاربين يعرف طبيعة الحرب، التي ستكون "عرفية" – باستعمالنا كلمة من مصطلح الاستراتيجية المعاصرة – أو خارجة عن المالوف، حسبما يتشاطر الفرقاء المتصارعون، أولا، تصورا مشتركا لرهانات وشكليات الصراع الذي يخوضونه.

تندرج الحروب "العرفية" للمجتمعات التقليدية في نمطين أساسيين لا ينفي أحدهما الأخر: الحرب كنمط حل لأزمة طرأت في مسيرة معاملات سلمية، أي كبديل، حسب مسنظار الجنرال كلاوسفيتش؛ والحرب كوسيلة إعادة تكوين رمزي للهيئة الاجتماعية أو للكون. هناك صراع من النوع الأول عندما يختل عن قصد توازن قائم بين الجماعات المستجاورة بسبب التحكم بالمكان، أو الوصول إلى الموارد، أو تداول النساء أو السلع أو المستكات الرمزية. عندئذ تعبّر الحرب بشكل مختلف عن علاقات سياسية تتطور في زمن السلم لا سيما من خلال التجارة والتبادلات الزواجية. في صراعات النوع الثاني، تكون الحرب وسيلة للاستحواذ على مبادئ أو مواد ضرورية موجودة لدى عدو محدد بشكل واضح، من أجل الحفاظ على هوية الجماعة (صيد الرؤوس وأكل اللحم البشري في الأمازون)، وإما للحفاظ على التنظيم الجيد للعالم في كليته ("الحرب المُزْهرة" لشعب

الأزتيك). على خلاف النوع الأول الذي يرجع إلى أوضاع يشكل فيها الحرب والسلم مراحل متعاقبة في دورة تفاعل بين الجماعات المتجاورة، لا مجال السلم في النوع الثاني، بما أنّ جسد العدو مطلوب بشكل دائم من أجل تأمين التوليد الرمزي للمجتمع والعالم.

تخضع الحرب العرفية - أو حرب الجوار - لقوانين وأعراف واضحة التحديد، إذ تُهياً ساحتها بحيث لا تُلحق أضرارا خطيرة بالحياة الاقتصادية والاجتماعية للجماعات المعنسية. ينستج عسن هذه الضرورة مثلاً تقسيم السنة إلى فترة الستثمار الموارد وفترة مكرسة للحرب والتظاهرات الدينية، أو حتى الحفاظ على العلاقات التجارية بين الجماعات المتحاربة. ويمكن الأشكال السلوك الفعلى للحرب أن تراوح بين إنعاش دوري لصراعات لا نهايـة لها بين "أعداء وراثين"، وبين شكليات مواجهة قريبة من اللعب، يطيلها أحيانا نـوع من التمثيل، كما في "الحرب الصغيرة" لهنود جنوب شرق الولايات المتحدة، أو في دورات المبارزة بين بعض القرى الإفريقية. إن التناوب المنتظم بين الحرب والسلم غالباً ما يكون ناتجاً عن الضغوطات الملازمة للتنظيم الاجتماعي للمتحاربين. هكذا تكون سرقة الماشية في بعض المجتمعات الرعوية لشرق أفريقيا هي السبب الرئيسي للحرب بين القبائل، لأنها الوسيلة الوحيدة لأي شاب كي يؤمّن لنفسه عددا من رؤوس المواشي لن يستطيع بدونها أن يتخذ زوجة؛ وإذ يشارك الشاب في عملية سرقة الماشية، فإنه يكتسب في الوقت نفسه وضعية المحارب الرمزية لفنة سنه. والقوانين المنظمة لمجرى الحرب تشكل عموما موضوع إجماع بين أخصام فعليين أو احتماليين: إنّ مدة المجابهة (أحيانا يوم واحد) وكذلك مكانها يمكن أن يكونا محددين بالعرف؛ ومن الممكن تحديد سقف لعدد القتلى يعتبر مقبولاً من الجهات المتحاربة، مع توقف الحرب تلقائيا عندما يُبلغ العدد الذي لا يجب تخطيه؛ وهناك قواعد صارمة يمكن أن تسهر على حماية المساكن والمحاصيل والمواشك والنساء ومن لا يشاركون بالحرب؛ كما ينطبق الأمر نفسه على الجرحي والأسرى في كلا الطرفين، إلخ.

لكسن ممارسة الحرب العرفية لا تنفي إمكانية قيام أشكال أخرى للحرب، لا سيما عسندما ينتمسي الأعداء لنظامين ثقافيين متباينين بوضوح: إن ساحة تضم أراضي دول متجاورة تحيط بها تجمعات لا وجود للدولة عندها يمكن أن تقدّم صورة عن ذلك. وهكذا فسان ممسالك مستجاورة تتشابه سلالاتها الحاكمة – وتقدّم أفريقيا أمثلة عديدة عن ذلك تمسارس حسروبا أرستقراطية فيما بينها، فيما تشن حروبا دون قانون ضد "البرابرة" أو "الهمجيين" الذين يعيشون على حدودها. على عكس ذلك، تمارس جماعات مستقلة محدودة العسدد حربا "اعتيادية" فيما بينها، ولكنها تعرف كيف تتصدى سوية لتطلعات الهيمنة من قبل عدو خارجي، على غرار قبائل السهول الأمازونية المتحالفة ضد أمبراطورية الإنكاء وبيسنما تفترض الحرب "الداخلية" في الغالب اتفاق الأخصام على اختيار الأسلحة مثلا، السستبعاد الأسلحة النارية من أن الحرب "الخارجية" تجهل ترتيبات كهذه؛ إن الانتقال من الشسكل السائد للحرب إلى شكل جديد يفترض تغيرا في معطيات الصراع ويواكبه تحول الشسكل السائد للحرب إلى شكل جديد يفترض تغيرا في معطيات الصراع ويواكبه تحول في التكنولوجي التسكر انيجي بين الأخصام هي مؤقتة دائما، إذ ينتج عن الممارسة المستمرة للحرب تطوير لوسائل وأساليب شن الحرب، مما قد يحمل إمكانية كبيرة في انقلاب موازين القوى السائدة.

إن السرجال هم الذين يحاربون، فالعمل الحربي هو ذكوري مثل الصيد وحراسة الماشية في المجتمعات الرعوية، في كل مجتمع، هناك قسم هام من السكان الذكور في حالمة تأهب دائم من أجل ضمان الدفاع عن الجماعة، يكون المحاربون فتيانا بالغين أو ذوي بأس، ويجب أن يتميزوا بخصائص جسدية وأخلاقية، ليس من النادر أن يحدد النظام الاجتماعي مؤسسيا فريق المحاربين، إذ يمكن أن يتزامن هذا الأخير مع أجيال محددة جيدا في المجتمعات بفئات السن (شرق أفريقيا مثلا) أو أن يتطابق مع واحدة أو أكثر من "جماعات" المحاربين التي يمكن تشبيهها بجماعات المسارة، مع كون المشاركة الأولى في المعركة أو قتل العدو الأول يمثل إعلانا عن الدخول إلى عالم الراشدين، ومع كون وجود فسرق مؤسسية كهذه من المحاربين يكون متواكبا في الغالب مع ممارسات منافسة بين أصدرق مؤسسية كهذه من المحاربين يكون متواكبا في الغالب مع ممارسات منافسة بين أعضائة تؤدي إلى تعقيد إضافي لأشكال المعركة وإلى البحث عن المأثر الفردية (مثلا، هنود السهول من بين آخرين).

إن التمايز بين المجتمعات "السلمية" والمجتمعات "الحربية " هو اعتيادي ويبدو أنه يستند الله المستلة مؤكدة ومعروفة: هناك في أميركا الشمالية، حالات متطرفة تمثلها مجستمعات المرتفعات التي كانت تنفر من الحرب، وشعوب ايروكوا التي بثت الرعب في جيرانها طيلة قرنين. إلا أن هذا التقابل يبدو صعب التأسيس، وقد لا يعني ذلك أن غالبية المجستمعات التي تعتبر عادة سلمية - وهي قليلة - لا تمارس ضد جيرانها حروبا "غير منظورة" أقل، بل حقيقية ودراماتيكية بقدر الحروب المفتوحة، حروبا توكل قيادتها إلى الأخصائيين في استعمال الأسلحة السحرية - الدينية: شامان، سحرة، كهنة متنوعون، وعندما يصبح نصبيب الحرب في إعادة ابتاج العلاقات الاجتماعية ونظام القيم سائدا بسالمطلق، يمكننا التحدث عن مجتمعات "عسكرية"، ولكن في سياق المجتمعات التي لا وتخصيص بعض الأشخاص في مهنة الأسلحة؛ وإن استقلالية الجيوش تزيد القطيعة بين وتخصيص بعض الأشخاص في مهنة الأسلحة؛ وإن استقلالية الجيوش تزيد القطيعة بين السلطة المدنية والسلطة العسكرية، وهذا ما يشهده العديد من المجتمعات الفاقدة الدولة. إذا السلطة المدنية والسلطة العمرة لميزات خارجة عن المالوف، ولكنها صورة غالبا ما تكون المجتمع إلى خلاصة باهرة لميزات خارجة عن المالوف، ولكنها صورة غالبا ما تكون مثيرة للقلق، لأن الإنسان القوي يمثل دائما تهديدا للتوازن الداخلي للجماعة.

إن الحسرب هي أحد أبرز عوامل تغيّر تاريخ المجتمعات كما تظهره الدراسات الحالسية عن كيفية قيام الدولة، بشكل خاص في إفريقيا السوداء، ذلك لأن الحرب هي مسنعطف نحو ممارسة العنف الجماعي، ولأنها تنتج صوراً فردية مجيدة، حية كانت أو ميستة. كان في مصدر قيام العديد من الممالك الأفريقية أشخاص متحدرون من مجتمعات دون دولسة كانت ممارسة الحرب قد وضعتهم بادئ الأمر على هامشها. وكانت الحروب المهادئة بين السلالات قد صنعت من بعض المزارعين محاربين، ثم أصبح هؤلاء المحاربون غزاة، ثم أخذوا يقيمون الدول.

ب.ديسكول وم.ايزار

ANDRESKI S., 1968, Military Organization and Society, Berkeley et Los Angeles, University of California Press.- BAZIN J. et TERRAY E. (éd.), 1982, Guerres de lignages et guerres d'Etats en Afrique, Paris, Editions des Archives Contemporaines.- BOHANNAN P. (ed.), 1967, Law and Warfare, Studies in the

Anthropology of Conflict, Austin et Londres, University of Texas Press, CLASTRES P., 1980, "Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives", "Malheur du guerrier sauvage", in Recherches d'anthropologie politique, Paris, Le Seuil.- DALEGIVENS R., NETTLESHIP A. et NETTLESHIP M.A. (eds), 1975, War, its Causes and Correlates, La Haye- Paris, Mouton.-DALEGIVENS R. et NETTLESHIP M.A. (eds), 1976, Discussions on War and Aggression, La Haye- Paris, Mouton.- DAVIE M.E. (1929), 1968, The Evolution of War, A Study of its Role in Early Societies, Port Washington, Kennicat Press (trad.fr. La guerre dans les sociétés primitives: son rôle et son évolution, Paris, Payot, 1931). - FEST C., 1980, The Art of War, S.I, Thames et Hudson (trad.fr. L'art de la guerre, Paris, Rive Gauche Productions, 1979).- FERGUSON R.B. (ed.), 1984, Warfare, Culture and Environment, Orlando, Academic Press. - FERGUSON R.B., FARRAGUER B. et L.E., 1988, The anthropology of war: a bibliography, New York, Guggenheim Foundation.- FRIED M., Harris M., Murphy R. (eds), 1967, War, The Anthropology of Armed Conflict and Aggression, Garden City, National History Press.- FUKUI K., FURTON D. (eds), 1977, Warfare among East African Herders, Osaka, National Museum of Ethnology. - GOODY J., 1971, Technology, Tradition and the State in Africa, Londres-Ibadan- Accra, Oxford University Press.-HAAS J. (ed.), 1990, The anthropology of war, Cambridge, Cambridge University Press. - JOXE A., 1991, Voyage aux sources de la guerre, Paris, PUF. -LETOURNEAU C., 1895, La guerre dans les diverses races humaines, Paris, L.Bataille. - MENGET P., 1985, "Guerre, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud. Jalons pour une étude comparative", Journal de la Société des Américanistes, LXXI: 131- 142.- WRIGHT Q.,1965, A Study of War, Second Edition with a Commentary on War since 1942, Chicago et Londres, The University of Chicago Press.

حضارة Civilisation

تبلورت فكرة الحضارة في أوروبا خلال القرن الثامن عشر في إطار علم جديد الستاريخ "الفلسفي" أو "البرهاني" - يهدف إلى تعليل الاختلاف بين المجتمعات "البرية" ومجتمعات أوروبا الغربية بعبارات التباعد التاريخي. ظهر الاسم في فرنسا حوالي 1770 وهدو يدل على مرحلة معينة من التطور، أي مجمل المكتسبات التقنية والاجتماعية والفكرية التي أتاح التقدم المتواصل للفكر تكديسها. قامت المسيرة التاريخية الوحيدة الخط التي تدودي السي هذه المرحلة على منوال تكوين الفرد، وهي تنطوي على فكرة تحديد مسافة فاصلة عن معطيات الطبيعة أو البيئة: فمثلما يتيح عمل التربية للإنسان أن يتحرر مسن طبيعته الحيوانية ومن الأفكار التي يتلقاها من بيئته، كذلك تسمح سيرورة الحضارة مسن طبيعته الحيوانية ومن الأفكار التي يتلقاها من بيئته، كذلك تسمح سيرورة الحضارة ولكحنها أيضا - بأخذ الكمالية البشرية بعين الاعتبار - أفق لا يكف عن التراجع. من هنا ولكنها أيضا - بأخذ الكمالية البشرية بعين الاعتبار - أفق لا يكف عن التراجع. من هنا كانت الازدواجية الخاصة بهذه العبارة التي قد تتخذ معنى مختلفا جدا، وحتى متناقضا، كانت الريخية فريدة) باسم حسب استعمالها بالمفرد أو الجمع: فنحن نقيم الحضارات (تشكيلات تاريخية فريدة) باسم حسب استعمالها بالمفرد أو الجمع: فنحن نقيم الحضارات (تشكيلات تاريخية فريدة) باسم الحضارة (كمثال). لقدد ازدادت هذه الازدواجية لاحقا، كلما اتسعت فكرة الحضارة

واصبحت نسبية: يبقى الغرب دائما، بشكل واضح أو مضمر، النموذج الأوضح عنها. ولكن، منذ نهاية القرن الثامن عشر، بلغت الصين والهند رتبة الحضارة (الحضارات)، وقد سبق أن تحدّث أب. تايلور، عام 1871، عن "حضارة الشعوب الدنيا". هكذا باتت الحضارة (الجامعة) مرادفة للثقافة (بالمعنى التقني للعبارة)، وبهذا المعنى يستمر علماء الأثار باستخدامها، بينما يميل الإثنولوجيون إلى تجنبها، مفضلين عليها عبارة الثقافة. إن هذا الاختلاف في الاستعمال بين العلوم المتقاربة يعلل بسهولة بالتوجه التاريخي والتكنولوجي الواضح نحو الأولى، والسوسيولوجي والتزامني نحو الثانية.

أ.ك.تايلور

CLASTRES H., 1978, "Sauvages et civilisés au XVIIIe siècle", in F. Chatelet, Histoire des idéologies, t. III, Paris, Hachette.-DUCHET M., 1971, Anthropologie et histoire du siècle des Lumières, Paris, Maspero.- FEBVRE L. et al., 1930, Civilisation: le mot et l'idée, Paris, Centre international de synthèse. – GUSDORF G., 1973, L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières, Paris, Payot.- MORGAN L.H., 1877, Ancient Society: or, Researches in the lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization, New York, H. Holt (trad.fr. La société archaïque, Paris, Anthropos, 1971). – STOCKING G. W. Jr., 1982, "Matthew Arnold, E.b. Tylor, and the uses of invention", in Race, Culture and Evolution. Essays in the history of anthropology, Chicago et Londres, The University of Chicago Press: 69-90.- TYLOR E.B. (1871), 1958: Primitive Culture: Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom, Gloucester, Smith, 2 vol. (trad.fr. La civilisation primitive, Paris, Reinwald, 1876-1878, 2 vol.).

Rêve

إذا كسان الغرب لا يحافظ إلا على شكلين لمعالجة الحلم، واحد شعبي هو مفاتيح المسنامات، وآخر علمي هوا التحليل النفسي، فإن الإثنولوجيا تخبرنا بأن المجتمعات غير الغربية تجعل من هذه المعالجة شأنا فكريا واجتماعيا واسعا يحول إنتاجات حميمة في الظاهر إلى نمط للتواصل. لقد كان التحليل النفسي هو المتسبب بو لادة أنتروبولوجيا الحلم، قامت مسيرة أطلقها فرويد وكارل أبر اهام على مقارنة أحلام المعالجين الغربيين مع أساطير المجتمعات "البدائية"، ثم نشأ عنها البحث عن موازاة بين "عمل" الحلم و"الحذاقة" الخاصة بفكر الأساطير، ولقد ركز الثقافويون اهتمامهم على مضامين المنامات والعلاقات البحن الأحلام والحالمين، فرأوا في الأحلام اختبارات فردية تلقي الضوء على سير الحياة وتكشف أيضا "الرواسب غير المتحضرة للشخصية" و"النقاط العشوانية" للثقافة.

تصورت شعوب عديدة وجود روابط بين الحلم واليقظة تنطوي على مفاهيم خاصة بالعالم والشخص (لا سيما "بالروح" التي غالبا ما ترتبط بالحلم والمرض والموت). يؤول بعضها الحلم وينقيه ويحيطه بالرقابة حتى أنه يزعم تحديد مضمونه أو تخفيف طابعه الاعتباطي بتخصيص بعض الأشخاص مثل الشامانيين أو العرافين بالقدرة على الحلم بطريقة تكاد تكون إرادية. ويقترض بعضها الآخر أن هناك كيانا إلهيا يُرسل الحلم الذي

تنسب إليه بالتالي خصائص مميزة تظهرها الوسائل التي تزعم من خلالها تغيير مضمونه أو تحريفه أو الغاء النبوءات التي يفترض أنه يحملها.

يتعارض الحلم والأسطورة، ويكمل احدهما الآخر أيضا. يترادف الحلم بالأسطورة مع تحويلها إلى عمل، إلى اختبار، والشعور بحقيقتها، لكن بالمقابل يمكن أن يساهم الحلم في إغناء الأسطورة نظرا إلى قوة تعبيره التي ترجع إلى افتراض صدوره عن عالم آخر. هـ ناك أشكال خصوصية المحلم يمكن أن تشرع الوصول إلى بعض الوظائف (زعيم، شامان، عراف) أو الدخول إلى بعض الجماعات أو لعب دور في بعض النشاطات (قنص، اصلياد). في هذه الظروف، هل يمكننا أن نعزل تصنع الحلم عن ممارسته؟ وبشكل أوسع، هل يرتبط الإسناد إلى الحلم بعرف محض أو أنه بالضرورة صدى لتجربة منامية معاشة فعليا؟ إنها تساؤلات من بين أخرى تطرحها أنتروبولوجيا الحلم.

م بیر ان

CAILLOIS R. et GRUNEBAUM G.E. von, 1967, Le rêve et les sociétés humaines, Paris, Gallimard.- JAMA S., 1997, L'anthropologie du rêve, Paris, PUF. - PERRIN M., 1992, Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme, Paris, PUF.-TEDLOCK B. (ed.), 1987, Dreaming. Anthropological and psychological interpretations, Cambridge, Cambridge University Press.

حياة جنسية Sexualité

من الصعب تصور أن الحياة الجنسية يمكن أن تعني شيئا آخر غير العملية الجنسية. لكن كثيرة هي المجتمعات التي لا يمكن أن تتصور هذه العملية إلا بالقياس إلى غايات - دون أن تكون بالضرورة مقتصرة على التكاثر فقط - تمنحها نظام وجود اجتماعي متميز، في طريق متوسط بين العام والخاص؛ فإمًا أن يحكم بالموت في الحال على شخصين يضبطان في وضع جماع كما لدى شعب يافار في غينيا الجديدة (جويليرا، 1986)، وإما أن يشكل التزاوج موضوعا لمشهد ترافقه المظاهر الدينية التي كثيرا ما سحرت بوغانفيل في تاهيتي، والتي ردد فكر "الأنوار" صداها كما نعلم. هذا ما يقودنا إلى التساؤل التالي: ما دامت فئة الحياة الجنسية تسلم باستقلالية العملية الجنسية، فهل يمكن أن تكون مجرد خيال؟

ما هي العملية الجنسية؟ تمارس بعض مجتمعات غينيا الجديدة (هيردت، 1981، 1984؛ فان باك، 1966؛ غودليه عن 1981؛ فان باللواط الطقوسي الذي يقوم، إثر المسارة، على التلقيح الجبري أحيانا لفتيان عبر الجماع الشرجي بهدف تحويلهم إلى رجال بامتصاص مادة ذكورية. فهوية الجنس لا تتحقق بالنمو الطبيعي وحده: على عكس المادة الإنثوية، يكون مصير المادة الذكورية التلاشي إذا لم تتم تقويتها؛ لذلك يعود للمجتمع جعل الهوية الجنسية للرجال على وفاق مع هويتهم التناسلية. تحاول مجتمعات أخرى في غينيا الجديدة التوصل إلى النتيجة عينها باستخراج جزء من المادة الأنثوية من جسد المبتدئ أما البعديدة أو بجعله يمتص مادة ذكورية أخرى غير المني. لدينا الحق إذا في التساؤل عما بالفصد، أو بجعله يمتص مادة ذكورية أخرى غير المني. لدينا الحق إذا في التساؤل عما

إذا كانت العملية اللواطية المسارية هي بالفعل عملية جنسية، أو،على العكس، إذا كان من الممكن أن تصبح أية وسيلة أخرى لتقوية الذكورية عملية "جنسية" على طريقتها.

ما هي غائية العملية الجنسية؟ وصف ب. جويلير ا الجماع الأول لعرسان يافار النذي تسترافق فيه الممارسة الجنسية مع ابتهالات وأعمال طقوسية مخصصة لإثارة الخصوبة الكونية. على أثر ذلك تجمع السوائل الجنسية بقصد تسهيل الخصوبة الزراعية للمسرأة والخصوبة المسيدية للرجل. بالإضافة إلى مسألة نقطة بداية وانتهاء العملية الجنسية، تكتسب هذه العملية صدى يتخطى الإطار الجنسى الدقيق في منطقة من العالم حيث تسود نظرية مادية للإنجاب يكون بحسبها الرجل والمرأة الطفل بإعطائه المادة الخاصمة بجنس كل واحد منهما، وحيث نرى أحيانا في التزاوج وسيلة للحصول على هاتين المادتين بهدف استخدامهما سحريا خارج أية غائية أنجابية. تلك حالة شعب مارينو- أنيم (فان بال، 1966) حيث تسمح الطقوس الماجنة بأن تجمع امرأة واحدة السوائل المنوية لعدة رجال، والتي تعد كمادة طوطمية للعشيرة. تجد فكرة عدم اقتصار المظاهر الجنسية على العملية التناسلية كامل تعبيرها في الصين القديمة حيث نلاحظ، السي جانسب السبعد الصوفى الفريد للحياة الجنسية، تقدما هائلا للممارسات والمؤسسات المرتبطة بالمظاهر الجنسية (فان غوليك، 1971) التي لا يمكن أن يفهم وجودها إلا في سياق العقيدة التاوية (شيبر، 1982) التي تعتبر الإنسان عالما مصغرا يشتغل وكأنه الكون بأكمله. إن الاتصال الجنسى هو صدى تفاعل القوتين الكونيتين التوأمين، اليين واليانغ، اللتيــن هما على التوالي جوهر الأنوثة والذكورة. ولا تنطوي العملية الجنسية، التي هي واجب مقدس مرتبط بنظام الكون، على أي شعور بالخطيئة، ولا بالتالي أي شعور

من يقوم بالعملية الجنسية؟ في الأمثلة التي تتاولها هذا البحث، كان من الصعب اقامة "علم أنساب لإنسان الشهوة" الذي تحدث عنه فوكو (1984). بدون شك لا يمكن هنا إغفال اللذة. لكنها لم تعد تظهر كغاية ماثلة للعملية الجنسية؛ هناك أهداف أخرى ذات بعد كوني - اجتماعي تأتي لتنضم إليها. هل أن من ينشد الشهوة، أي "الباحث في أعماق ذاته"، هو نفسه من يقوم بالعملية الجنسية؟ عندما بحث فوكو عنه في ممارسات العصور الغربية القديمة، لم يجد إلا ما قد بدأ في طرحه، أي الفرد الذي تعرفه ذاتيته فقط. لكن كيف يعسرف الإنسان الستاوي الذي يتحفظ من أجل الحفاظ على نظام يتجاوزه، أو الإنسان الميلانيية؟ ألا يعود ذلك إلى أن من ينشد الشهوة هو مسكون بأخر، بكيانه الاجتماعي؟ هل الطبيعية؟ ألا يعود ذلك إلى أن من ينشد الشهوة هو مسكون بأخر، بكيانه الاجتماعي؟ هل يمكننا الاكتفاء بوصف إنسان منعزل، غير مجزوء، متحرر من عالمه ومن مجتمعه، حتى يمكننا الاكتفاء بوصف إنسان منعزل، غير مجزوء، متحرر من عالمه ومن مجتمعه، حتى في ما لا يبدو أنه ينتمي إلا إليه وحده، أي شهوته وممارستها؟

س.بروتون

BAAL J. van, 1966, Dema. Description an analysis of Marind – Anim culture, La Haye, Martinus Nijhoff.- FOUCAULT M., 1984, Histoire de la sexualité. 2- L'usage des plaisirs, Paris, Gallimard.- GODELIER M., 1982, La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine en Nouvelle-Guinée, Paris, Fayard.- GULIK R. van, 1971, La vie sexuelle dans la Chine ancienne, Paris Gallimard .- HERDT G., 1981, guardians of the flutes. Idioms of

masculinity, New York, McGraw – Hill.- HERDT G. (ed.), 1984, Ritualized homosexuality in Melanesia, Berkeley, University of California press.- JUILLERAT B., 1986, Les enfants du sang. Société, reproduction et imaginaire en Nouvelle-Guinée, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- SCHIPPER K., 1982, Le corps taoïste: corps physique, corps social, Paris, Fayard.

Vie (cycle de ) حياة (دورة )

تعسرض فكسرة الدورة الحياتية مسيرة الوجود البشري الفردي كما يعاش في كل مكان وزمسان، أو كمسا تتصسوره كافة الثقافات. والواقع أن أساس الدورة الحياتية هو بيولوجيي قبل أن يكون اجتماعيا. ينطوي تكاثر الجنس البشري، بين ولادة فرد ووفاته، على تنظيم مرحلة نضوج تقود المولود إلى سن الإنجاب وكذلك مرحلة يرافق خلالها الراشد الطفل الذي أنجبه حتى اكتمال شخصيته. هناك طرق متعددة لجعل هذه الدورة الجتماعية، لكنها تحدد عبر بضع إجراءات مشتركة بين كل الثقافات مثل منح اسم، أو السزواج، أو الترتيبات التي تتخذ في لحظة الموت والتي تخص في أن معالجة الجثة والمحافظة على ذكر المرحوم. في هذه الدورة التي تغرض عليها كل ثقافة قواعدها، كل ما يحتمل أن يصبب فردا يرتبط فقط بمصيره الخاص. غير أن الثقافات تتناول أيضا، كل على طريقتها، نمط إندراج الخصوصيات والتباعدات المتعلقة بالقاعدة في السياق على والفكر الرمزي.

لسم يشرح الأنتروبولوجيون كثيرا فكرة الدورة الحياتية. تظهر هذه الفكرة كعنوان علم يساعد في تنظيم وصف إضفاء البعد الاجتماعي على الحياة الفردية والطقوس التي ترافقها. تشكل هذه الأخيرة علامات تحدد بها كل ثقافة مراحل انتقالية، عاجلة أو متأخرة، مختصرة أو مطولة، بين مختلف مراحل المسيرة البيولوجية للوجود. تفرض التربية نفسها فسي المرحلة الأولى لهذه المسيرة منطوية أو لا على الحضانة، أي تسجيل اجتماعي على خانسة النسب وتسجيل رمزي لهوية جديدة على خانة الهوية الوراثية لا تجتمع فيها أبدا عناصر مقتبسة عن تصنيفات مختلفة. هكذا يملك الفرد "وضعية"، "فيرفع وفق بعض القواعد والقيم والتصرفات المتوجبة، عندنذ يتدرب في "مدارس"، ويتناول "أسرارا مقدسة"، ويكتسب مناصب ومراتب، إلى أن يتوصل أخيرا إلى "تحديد موقعه الشخصي"، بشكل إرادي نوعا ما، داخل مجتمعه.

تتميز مرحلة أخرى بالمسافة التي يضعها العمر مقابل زمن العمل (عمل الوالد، المنستج، المحارب، إلخ.). يمكن أن يشكل هذا الوضع الأخير موضوع ترتيبات خاصة، كما يبينه بشكل خاص مثال المجتمعات ذات طبقات السن التي تخصص وظيفة اجتماعية معينة لكل مرحلة من الحياة، بما في ذلك مرحلة الشيخوخة. طبعا لا تبدأ المحافظة على ذكر الأموات إلا بعد أن تلفظ الدورة الحياتية المعنية نفسها الأخير. غير أنها تساهم، مثل "الانستقالات" التسي تواكب الوجود، في تحويل انقطاعية الدورات الحياتية إلى استمرارية تطبع الشأنين، الاجتماعي والبيولوجي.

ب. سمیث

GLUCKMAN M. (ed.), 1962, Essays on the ritual of social relations, Manchester, Manchester University Press.- PAULME D. (éd.), 1971, Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest, Paris, Plon.- VAN GENNEP A.,1909, Les rites de passage, Paris, Nourry.

حياة قروية Paysanneries

قل يلون هم علماء الأنتروبولوجيا الذين يطلقون اسم " قروية" على الشعوب التي يقومون بدر استها. ومع ذلك يمكننا اعتبار أن أكثرية هذه الشعوب تتميز بالحياة القروية وليس بكونها "مجتمعات بدائية".

هـناك تسليم عام بأن "العالم القروي" يتميز باستقلالية نسبية قياسا على اشكال التنظيمات الاجتماعية - الاقتصادية السائدة والبعيدة عنها (كالمجتمعات الإقطاعية، والقبلية، والدولة، والاستعمارية، والرأسمالية، والاشتراكية، الخ.) تمارس هذه السلطات المختلفة، عـن طـريق السياسة بشكل عام، على طبقة الفلاحين أنواعا من "الاقتطاع" و"الأتاوة " باسم "الخدمات المقابلة"، المتنوعة ليس فقط بالمضمون وإنما بالفعالية أيضا (الحماية الدينية، والأمنن، والتنمية، الخ.). وهذا ما يميز طبقة الفلاحين ليس فقط عن "المجتمعات الدنية " (المنعزلة، الشبه اكتفائية) وإنما عن المجتمعات الحضرية والصناعية أيضا (ردفيلد، 1956).

لقد تم توضيع خصائص أخرى للحياة القروية، وهي تشكل نوعا من " نموذج مثالى" للمجتمعات الريفية (مندراس، 1976):

- المجموعة العائلية هي بنية الإنتاج المركزية والعائلة هي ألية التنظيم الاجتماعي السائد.
- الزراعة (المرتبطة وفق أنماط متنوعة بتربية الماشية والأعمال الحرفية) تعطي أهمية
   حاسمة للعلاقة مع الأرض (عقارية كانت أو موروثة أو رمزية أو دينية).
- يستعلق الأمر هنا بمجتمعات يعرف أفرادها بعضهم (م.ماجيه)، والقرية هي الشكل السكنى الأكثر شيوعا.
  - يمارس "الأعبان" وظيفة الوساطة الأساسية بين مجموع الفلاحين والمجتمع الشامل.

نلاحظ أن هذه الخصائص هي جميعاً مستمدة من دراسات عن حياة الريفيين الغربيين، إلا أنها تنطبق على معظم المجتمعات القروية في العالم الثالث، معاصرة كانت أو راسمالية أو استعمارية سابقاً.

# " الاقتصاد البدائي" والحياة الريفية

في محاولة الإعادة تفسير أسس الأنتروبولوجيا الاقتصادية، قام ساهلنز بصياغة مفهوم " نمط الإنتاج المنزلي" الذي لا يطبق فقط على مجموعات الصيادين القطافين، بل أيضا على عدد من طوائف المزارعين (ساهلنز، 1980): فالجماعة المنزلية (الأسرية) القائمة على التوزيع الجنسي للعمل، تعتبر الركن الأساس، والإنتاج يتحدد بقيمة الانتفاع، والتسادلات مع الخارج تتوقف على تلبية الحاجات، وقاعدة التوزيع الداخلية تقوم على

إعادة التوزيع، وتحدد القرابة هيكلية العلاقات الاجتماعية. كل هذا الكلام المعمم لا يفرق، فسيما عدا غياب "الاقتطاع"، بين اقتصاديات العصر الحجري التي ذكرها ساهلنز والاقتصاديات الريفية في القرون الوسطى الأوروبية كما وصفها المؤرخون (دوبي 1973).

يعيب مياسو (1975) على ساهلنز جمع مجتمعات متباينة للغاية في نفس الفئة. ويحتفظ بتعبير نمط الإنتاج المنزلي للمجتمعات الزراعية فقط (والتي تزرع الحبوب تحديدا). ولقد أدرج لهذه الغاية شرطين بصورة اعتباطية : غياب عمليات الاقتطاع والصفة غير الضرورية للتبادلات مع الخارج، وهكذا فإن قسما كبيرا من المجتمعات الريفية الاستعمارية أو الرأسمالية سابقا والتي كان يمكن أن تقوم على ألية الإنتاج المنزلي كانيت قد تعرضت لدفع الأتاوات، ويبدو مستحيلاً تعيين الحد الذي يكون بعده التبادل مع الخارج ضروريا لضمان التكاثر الاجتماعي، فكل اقتصاد قروي يلجأ لتبادلات ولكنه يكون قادرا على العيش إذا انقطعت هذه التبادلات.

## يمكننا اعتماد فرضيتين بهذا الخصوص:

1) كانت بعض أنواع الاقتصاد الزراعي (التقليدية) أساسا ذات "اكتفاء ذاتي" (وكانت تبدو بالتالي الأكثر "بدائية")، بينما كانت أنواع أخرى منخرطة في نظام أوسع مرتبط على الأغلب بوجود دولة، فكانت تبدو بالتالي أكثر "ريفية"؛ ولكن ما يقصد بهذا هو الاستمرارية، ولا يعني أن أشكال التنظيم الاجتماعي الداخلي هي بالضرورة مختلفة بنيويا.

# العياة القروية واقتصاد السوق

لا شك في أن "المزارعين الجدد" الغربيين (التقنيين، والمقاولين، والمدراء) الذين ظهروا بين العامين 1950 و 1970 قد اعلنوا "زوال الفلاحين" (مندراس 1984). ولكن في أماكن أخرى من العالم، لا تزال طبقة الفلاحين من المظاهر الاجتماعية الاقتصادية المهيمنة وإن كانت العلقات مع المجتمع المحيط بها قد تغيرت، إن الاتصال "باقتصاد العالم" (ف. برودال) يوجب أن يمر الاستقطاع من خلال أليات اقتصادية (مشكلة التبادل غير المتكافئ) وإن لغز تفاعل الاقتصاد الريفي في إطار الرأسمالية، والذي كان شايانوف أول من حاول تفسيره، يكمن في الأمور التالية: بروز الاقتصاد النقدي والترابط مع السوق العالمية وهيمنة أجهزة الدولة البيروقراطية، وكلها عناصر لا يمكن لأي مجتمع زراعسي في العالم التهرب منها وبالتالي فإن ألية العمل الداخلية للاقتصادات الريفية تبقى بوضوح غير محكومة بالبحث عن الربح فقط، وغير خاضعة فعليا للمؤسسات السياسية "لاقتصادية الوطنية.

بالنسبة للبعض، يفسر هذا التفاوت بحد ذاته الاستقلال الزائد لفلاحي العالم الثالث، أي الشكل الحديث " للتكديس البدائي" : قام نمط الإنتاج الرأسمالي بإخضاع آليات الإنتاج السـابقة (راي 1971) أو ترك أيضاً للاقتصاد المنزلي الريفي مسؤولية إنتاج القوة العاملة لصالحه وبثمن زهيد. ويرى أخرون في هذا أمرا معاكسا يتمثل في أثر مقاومة الاقتصاد الريفي الذي يرفض أن "يؤسر" فيلجأ إلى إنتاج المؤن والى "الاقتصاد العاطفي".

يبدو أن الانقسام بين قطاع المؤن / وقطاع التبادلات النقدية يكمن في صميم كل هذه الطروحات، ويتعارض اقتصاد المعيشة المنزلي والقروي جذريا مع اقتصاد السوق (البزراعات المتجارية والإجارة). في الواقع إن المجتمعات الريفية المعاصرة، أينما وجدت، تقرن وتجمع ما بين الإنتاج المستهلك ذاتيا والإنتاج المباع في السوق، وذلك وفق معايير دقيقة ومعقدة.

لفهم هذا التعقيد، يجدر القيام باستعراض دقيق لمجمل "المعالم القروي" لنبيان تنوع علاقات الإنتاج أو "أشكال الإنتاج" (شوفالييه، 1982) المعتمدة فيه، أي تلك الأشكال التي تقيم علاقات متنوعة مع الرأسمالية التي لا تتخذ مظهرا وحيدا هي الأخرى. ومن بين هذه الأشكال يمثل "الإنستاج التجاري المحدود" (الزراعة العائلية للملكية الصغيرة) النسخة الكثر شيوعا ويشبه إلى حد ما ألية إنتاج منزلية مرتبطة جزئيا باقتصاد السوق.

# ممارسات وقيع

مقابل الأتاوات والتدخلات الخارجية، تم التشديد بالتعاقب على السلبية والخمول الريفيين (القالب الكلاسيكي) وعلى إمكانيات التمرد (وولف 1974). وفي الواقع، إن الممارسات الفعلية ليست من نوع "كل شيء أو لا شيء"، فهي تقوم على "خطط التهرب" (أوليفينيه دو سماردان، 1984) أو على "الأشكال اليومية للمقاومة" (سكوت، 1986). وانطلاقا من تنوع المواقف الفردية، رغم تباينها احاولنا استنتاج منطق ريفي يختلف عن الممارسات المنطق البيروقراطي، منطق يسمح بالانتباه للفرق بين الممارسات الريفية التي تحاول التسلل إليها. وعليه فإن البحث عن الأمان" يسمح بتفسير الخطط الريفية (سكوت، 1976) أو "منطق المعيشة" الذي ينتبه لإنتاج القوت والإنتاج التجاري أو الإجارة المؤقتة (أوليفييه دو ساردان، 1984).

ما وراء خلفيات المنطق الريفي، هناك عدة مناهج تعمل بشكل تكاملي أو تتابعي (اقتصدادية، وتقدية، واجتماعية، ورمزية، الخ.). والحديث عن المنطق الريفي يعني الستحدث عن مستوى المقاييس والقيم، لذا قام سكوت بوصف "الاقتصاد الأخلاقي" لعالم الأرياف المدرك عن طريق سلسلة المؤسسات المفرزة "لخدمة" الأمان والحرص على الحدد الأدنى من إعادة التوزيع والتضامن (سكوت، 1976). إن أليات الخدمة وإعادة التوزيع التي كان بولانيي (1944) أول من فصلها، لكونها خصائص اقتصادية تقليدية على خلاف اقتصاد السوق، تندرج ضمن الممارسات الاجتماعية اللااقتصادية.

فـور الانتقال من الممارسات الاقتصادية إلى العادات الثقافية، يصبح البحث عن العلاقات الدائمة والثابئة بين الواحدة والأخرى أمرا عسيرا. وفي هذا الصدد، يذكر التأكيد على وجود " قيم ريفية " أحيانا بانقسامات علم الاجتماع بداية القرن العشرين (دوركهايم، ويبر)، والتي استعادها وطورها كل من بارسونز وردفيك ثم اندثرت بفعل التضارب بين التقليد والحداثة، وبين الأمال والنتائج، والتكافل والفردانية، والريفية والحضرنة. إذا إن دراسة الحياة الريفية تستوجب اتخاذ مسافة من الإيديولوجيا "الفلاحية" التي تجعل من المجتمعات الريفية، عنصرا سلبيا المجتمعات الريفية، عنصرا سلبيا على هذه المجتمعات، وهو عنصر كان بالأمس هامشيا واكتسب اليوم قيمة كبرى.

ويجب النظر إلى الاستقلالية الذاتية للمجتمعات الريفية بشيء من النسبية : فالحضرنة والبروليتاريا الرثة السريعة النمو في العالم الثالث والعلاقات المتعددة بين العالم الريفي وعالم المدن، كل ذلك يحول دون النظر إلى عالم الأرياف في جنوب الكرة الأرضية كسة احتياط لتصدير الفلاحين، لكون هؤلاء قد اختفوا في الشمال. ولم يعد اليوم بإمكان الأنتروبولوجيا التي تدرس المجتمعات الريفية من الادعاء بأنها ما زالت ترى أن هذه المجتمعات "تقليدية".

## ج.ب. أوليفييه دو ساردان

CHEVALIER J.M., 1982, Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Peru, Toronto, University of Toronto Press.- DUBY G., 1973, Guerriers et paysans, Paris, Gallimard.- MEILLASSOUX C., 1975, Femmes, greniers et capitaux, Paris, Maspero. - MENDRAS H., 1976, Sociétés paysannes, paris, Armand Colin; 1984, La fin des paysans, suivi d'une réflexion sur la fin des paysans vingt ans après, Arles, Actes-Sud.- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1984, Les sociétés songhay-zarma; chefs, guerriers, esclaves, paysans..., Paris, Karthala.-POLANYI K., 1944, The Great Transformation, New York. Rinehart (trad.fr. La grande transformation. Paris. Gallimard. 1983). - REDFIELD R., 1956, Peasant Society and Culture. Chicago, University of Chicago Press.- REY P.P., 1971, Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme. L'exemple de la "Comilog" au Congo- Brazzaville, Paris, Maspero.- SAHLINS M. (1972), Stone age economics, Chicago, Aldine- Atherton (trad.fr. Age de Pierre, age d'abondance. L'économie des sociétés primitives, Paris, Gallimard, 1976) – SCOTT J., 1976, The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia, New Haven et Londres, Yale University Press; 1986, "Everyday Forms of Peasant Resistance", The Journal of Peasant Studies, 13 (2): 5-35.- SHANIN T., 1971, Peasants and peasant societies, New York, Penguin Books.- WOLF E., 1974, Les guerres paysannes au XXe siècle, Paris, Maspero.

## Animaux domestiques

حيوانات داجنة

"إن مسألة تدجين الحيوانات، التي نضعها، مع الزراعة، معيارا لدخول المجتمعات البشرية في تشكلها الحالي، هي انطلاقا من ذلك واحدة من أهم النقاط في دراسة البشر" (لسوروا - غسوران، 1949). وهي أيضا واحدة من الأشد إيهاما في ذاتها، والتي كانت عرضة لرؤى مجزوءة أعطتها عنها علوم مختلفة الشتغل كل منها بمعزل عن الأخرى، هكذا نرى أن علم الحيوان يرى في التدجين حالة الحيوان الذي يربّى من جيل إلى جيل قريبا مسن الإنسان فيتطور ليشكل في النهاية نوعا، أو على الأقل "عرقا" مختلفا عن السللة البرية التي ينتمي إليها. أما علم الآثار فإنه يهتم على الخصوص بمرحلة وزمن حدوث الأواليات التقنية التي ينتمي إليها. أما علم الآثار .

## بعض الأمثلة عن أوائل حالات التدجين

الأنواع الأساسية المدجنة	مكان أول تدجين معروف	التاريخ المحتمل للتدجين
	اليونان	الأول 9000-
! <i>تُور</i>		
جمل	أسيا الوسطى	!'-3000/-5000
جمل وحيد السنام	شبه الجزيرة العربية	!-4000/-6000
حبش	المكسيك	-5000
حصان	السهوب الأوروبية والأسبوية	-3000
حمار	مصر	-5000
خروف	اليونان والعراق	-92 <i>00</i>
ننزير	اليونان	-9000
<i>د</i> جاجة	الهند	-3200
درباني	الهند	-6500
رنة	التوندرا الأسيوية الأوروبية	<i>\$−3000</i>
كلب	أوروبا والشرق الأدنى	-9000/-12000
كوباي	ببيرو	-4000
Loy	بيرو	r-3000
ماعز	ايران	-1 0000
	مصر	-5000

أخيرا ياتي عنصر ثالث ليضاف إلى الدراسات عن التدجين، هو علم التدجين (zootechnie) الدي يعمل على دراسة ظروف تكيف أفضل للحيوانات مع الحاجات البشرية. ولدى هذه العلوم الثلاثة مواد ومكتسبات كثيرة: بحوث عن الأواليات الخاصة بتدجين كل نوع وعن مفهوم "بصمة" علماء الحيوان، وتحديد ما مارسته شعوب ما قبل الستاريخ من أواليات التدجين الأساسية (الصيد الانتقائي، استخدام الحيوان لحماية المزروعات، أساليب التدجين القديمة)، وتحديد النتائج الظواهرية والنمطية لذلك، وتطبيق نستائج دراسات علم الوراثة الحيوانية على الطرق التي يعتمدها علماء التدجين في الاصطفاء، إلى حامية: حول وراثة

بعض أنماط السلوك، وحول مفهوم بعض علماء التدجين عن فكرة "الحاجة" وعن أسبقية الزراعة على تربية الحبوان (بقي تسلسل الصيد - تربية الماشية - الزراعة سائدا حتى نهايسة القرن العشرين) وعن الأسباب الموجبة لأوائل عمليات التدجين (التعارض بين الفرضيات الدينية والمنفعية، "المغذائية"، و"الكسائية") المخ.

ومع ذلك فإن الأبحاث عن أوائل عمليات التدجين أو عن التحسين الحديث لنوعية المواشب ما زالت بعيدة عن الإحاطة بالموضوع. تبين دراسات أشمل بأن الكثير من مظاهر التدجين الحيواني ما زالت مجهولة أو مهملة (بما في ذلك الأنتروبولوجيا التي لم تزل أعمالها في هذا الميدان قليلة جدا أو مقتصرة على بعض الظواهر العرضية). لقد كان العديد من الأنواع غير المصنفة عاديا داجنة عرضة، بدرجة أو أخرى، وبطريقة أو أخرى، لمحاولات تدجين: محاولات تدجين الضبع والمها التي لم تبلغ غايتها في مصر، والزريقاء في أوروبا، ومحاولات حديثة وهامشية لتدجين الفيل الأفريقي، أو تدجين الأيل أو الظبسي. وتمـــثل حـــيوانات أخرى حالات قصوى، سواء لكون تدجينها قد بقى جزئيا (تدجين دون توالد للفهد أو للطيور الجارحة، أو بصورة معاكسة تربية، واصطفاء أحيانا ولكن دون تدجين، للفيزون والتمساح والأسماك ودود الحرير والنحل والمحار)، أو لأنها تحــتل فــي علاقة الإنسان/ الحيوان موقعا دائما وشبه عادي من توازن مختل بين حالة داجنة وحالمة بسرية يقوم الإنسان بالمحافظة عليها بصعوبة حينا، وبرعايتها حينا أخر بصورة عقلانية (الرنة واللامة الهندية والفيل والخنزير والهر في العصور الوسطى وابن مقرض). وحتى الحيوانات الأكثر تدجينا لا تشكل مجموعات متناغمة. فهناك أمثلة عديدة عـن عـودة الى الحياة البرية لمجرد تراخى ضغط الإنسان (النحل والأرانب والخنازير والخيليات والبقريات والهررة والكلاب) مما يُثبت بأن ما من جنس يمكن أن يُعتبر مدجنا بصورة نهائية. فليست الحيوانات الداجنة، بما فيها تلك المنتمية لجنس واحد، موضوعة بالضرورة في ظروف تدجين متشابهة: إن الانتقال (الرنة مثلا) من الوضع التقليدي للتربية البدائية، التي يبقى الحيوان خلالها في بيئته الطبيعية حيث يحتفظ بسلوكه الطبيعي، السى وضع التربية الصناعية ينطوي على تزايد متواصل لتدخل الإنسان في حياة الحيوان ولنبعية الديوان للإنسان. وأخيراً، فليس للكل أوضاع متشابهة في كل المجتمعات: إن الأوروبييــن لا يعـــاملون الكلاب كما يعاملون المواشي، بينما يتعامل الرعاة الأفارقة مع المواشى كما يتعامل الأوروبيون مع الكلاب (ليفي– ستروس، 1962).

إن المنهج الذي يفرض نفسه على الأنتروبولوجيا للتقدم في هذا الميدان هو واضح الذن: ألا تسنظر إلى التدجين كحالة للحيوان، بل كفعل يمارسه الإنسان على الحيوان، فعل يمارسه الإنسان على الحيوان، فعلى يمارس باسستمرار لسيدخل ضمن إطار مجتمعات معروفة بنى اجتماعية، ثقافية وايديولوجية، وتقنية أيضا، مترابطة وظيفيا فيما بينها ومقيمة فيما بينها من جهة، ومع عناصر المنظومة العامة التي تنتمي إليها، علاقات توافق وتكامل. وتتخذ المجموعة السناجمة عن تلك البنى صفة نظام هو النظام التدجيني. بهذه العبارات فقط يصبح من الممكن أن يعرض على وجه الخصوص تنوع الأجناس الحيوانية والمجتمعات المعنية، في الزمان والمكان، ويعرض أيضا أشكال ومراتب التدجين المعروفة (ديغار، 1988)

العنصر الأول المشكل لنظام التدجين هو استهلاك (بالمعنى الواسع) الحيوانات الداجنة. ولا يعني ذلك أن هذا العنصر هو المحدد لبقية العناصر، بل على العكس: ففي الغالبية المطلقة للحالات تنتظم "حاجات" البشر على ما هم قادرون على أن يأخذوه من

حيواناتهم، وليس العكس. ولكنه يتيح ببساطة إدارة المناقشات اللاحقة التي عادة ما ترافق الكلم عن الإنتاج، كما يتيح الكشف عن أن البيانات، حتى التقريبية، عن إنتاج (لحم، حليب، بيض، جلود، روث، الخ.) واستخدام (الجر والنقل والحفر والدفاع والتنظيف، الحين، الحسيوانات الداجينة (سيغو/ 1980) هي بعيدة عن الإحاطة بالدور (السياسي أو الرميزي أو العاطفي، الخ.) الذي تلعبه تلك الحيوانات وبالموقع الذي يتبوأه بعضها فعلا في عدد من المجتمعات.

العنصر الثاني هو البناج الحيوانات، وتتحدد وسائل الإنتاج تبعا للمتطلبات الأساسية حماية وتغذية وتكاشر التي يتوجب وجودها لتأمين استمرارية وجود الحسيوانات، كأفراد وكأجناس، ونستطيع الافتراض بأن المرحلة الأكثر تقدما في عملية التنجيس تستحقق عندما لا تتأمّن أي واحدة من هذه المتطلبات الثلاثة دون تدخل الإنسان التدجيس تستحقق عندما لا تتأمّن أي واحدة من هذه المتطلبات الثلاثة دون تدخل الإنسان أولية للعمل (بوروا - غوران) على الحيوان الذي تقوم بخدمته في الوقت الذي تجعله أولية للعمل (بوروا - غوران) على الحيوان الذي تقوم بخدمته في الوقت الذي تجعله خاضعا للإنسان، فحين يتم إنتاج الحيوانات يتم إنتاج التحيوانات يتم إنتاج التحيوانات تفسر إذن كهيئة الحسيوان، والمكانة التي يحتلها هذا الأخير في حياة عدد من المجتمعات تفسر إذن كهيئة متكاملة لاستخدامات وأفكار، تتخطى ما قد يكون ضروريا وكافيا لتأمين حاجات الحيوان المعيشية. يصبح من المشروع التساؤل هنا عما إن لم يكن العمل على التدجين بحد ذاته، وعلى تأكيد الصورة التي يعطيها عن سلطة على الحياة والكائنات، هو الذي يدفع الإنسان الحيون الحيوان.

لا تقتصــر المظاهر الاجتماعية والثقافية والإيديولوجية لأنظمة التدجين إذن على المدور المذي يمكن أن تكون قد لعبته الحيوانات الداجنة في التكيف البيئي (اللاما في الأنديــز، والقطــاش فـــى التيبت، والجمل في الشرق الأوسط وفي أفريقيا الشمالية) وفي التبطور السياسي لعدد من المجتمعات (الحصان في أغلب الأماكن). هذا الدور كبير جدا دون شك، ولكن تفسير اته قد أدت أحيانا إلى تغذية بعض مظاهر الشطط والمبالغات الوظيفوية؛ مثل موقف البيئوية الثقافية التي تصر بكل ثمن وفي كل المجالات، بما في ذلك الظواهسر الدينسية (المواشسي المقدسسة في الهند، أو التحريم اليهودي- الإسلامي للحم الخينزير) علي إيجاد أجوبة عقلانية عن ضرورات بيئية. ما هو أكثر خصوبة من ذلك بكشير، هـو الدرب الذي اختطه أ.ج. هودريكور (1962): فبعد أن ميز هذا الكاتب بين "معاملة زراعية" و "معاملة رعوية" لدى الإنسان، انتقل إلى مقارنة معاملة النبات والحيوان من جهة، والعلاقات الاجتماعية من جهة أخرى. ولقد كتب ك.توماس (1985) من جهته، بعد أن اكتشف بأن الإنكليز يعاملون جيادهم بنفس الطريقة التي يربون بها أبناءهم: "إن التدجين هو أنموذج لأنماط أخرى من السيطرة ". فالحيوانات الداجنة تبدو، في كل أنظمة التدجين، رفيقة الإنسان الذي يجدر به معاملتها، مثل كل رفاقه الاجتماعيين الأخرين، أي التقرب منها أو ابقاؤها على مسافة، وإغواؤها أو إكراهها. تساهم هذه النظرة الاجتماعية إلى الحيوان، مثل العديد من الضرورات التقنية أو البينية على الأقل، في توجيه الخيارات التي تمنح كل و احد من أنظمة التدجين سماته المميزة وأسلوبه الخاص.

ج.- ب. ديغار

BARRAU J., 1978, "Domesticamento", in *Enciclopedia Einaudi*, V: 49-71. – DELORT R.,1984, *Les animaux ont une histoire*, Paris, Le Seuil.- DIGARD J.- P., 1990, *L'homme et les animaux domestiques*.

Anthropologie d'une passion, Paris, Fayard.- HAUDRICOURT A.G., 1962, "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui", L'Homme, II (1): 40-50.- ISAAC E., 1970. A geography of domestication, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.- LEEDS A. et VAYDA A.P. (eds), 1965, Man, culture and annals: the role of animals in human ecological adjustements, Washington, DC, American Association for the Advancement of Science.- LEROI-GOURHAN A., 1949, "Note sur l'étude historique des animaux domestiques", in Livre jubilaire offert à Maurice Zimmermann, Lyon, Imprimerie M. Audin: 379- 388.- LEVI-STRAUSS Cl., 1962. La pensée sauvage, Paris, Plon.- PUJOL R. (ed.), 1975, L'homme et l'animal, Paris, Institut international d'ethnosciences.- SIGAUT F., 1980, "Un tableau des produits animaux et deux hypothèses qui en découlent", Production pastorale et société, 7: 43- 50.- THOMAS K., 1983, Man and the natural world. Changing attitudes in England 1500- 1800, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books (trad.fr.: Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne (1500-1800), Paris, Gallimard, 1985).- UCKO P. et DIMBLEBY G.W. (eds), 1969, The domestication and exploitation of plants and animals, Chicago- New York, Aldine- Atherton. -ZEUNER F.E., 1963, A history of domesticated animals, Londres, Hutchinson.





#### Cartes ethnographiques

إن تطور علم الخرائط الإثنولوجية - عرض التوزيع المناطقي للسمات أو الأمداء الثقافية - هو شديد الارتباط بتيارات الفكر الرئيسية التي هيمنت على الإثنولوجيا في نهاية القسرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين: الجغرافيا الأنتروبولوجية (ف. راتزل) والانتشارية والتاريخانية المتأصلة بشدة في البلدان المتكلمة باللغة الألمانية (ل.فروبينيوس، ف. غرابنر، و شريدت) وسكاندينافيا (أران، كروهن) والولايات المتحدة (ك.ويسلر، ألى كرويبر). وحسب الميول الخاصة بهذه المدارس المختلفة، استعمل المنهج الخساص بعلم الخسرائط الاثنولوجية، بنسب متفاوتة، من أجل: التحديد المناطق الإثنوغرافية (راتسزل)، الدوائر الثقافية (فروبينيوس ثم غرابنر 1911)، الأمداء الثقافية، المتضمنة مركزا وهوامش (أعمال ويسلر 1926). 2 - محاصرة ظواهر الانتشار على المسدى الطويسل، الستوزيع المناطقي للوقائع بما أنه يعتبر كاسقاط للسيرورات التاريخية (اعمال غرابنر عن أستراليا وبولينيزيا وميلانيزيا، أعمال إنوردنسكيولد، 1919، عن أميركا الجنوبية، الخ.). 3 - تحليل التطابق أو التباعدات بين المناطق الطبيعية والثقافية (كروبير 1939).

بعد هذا الإزدهار الأول الذي شهده علم خرائط الوقائع الثقافية، والنظريات الانتشارية التي غالبا ما تؤلف أساساته، لم يلبث أن فقد بريقه مثلها (الولايات المتحدة وبلسدان أوروب الغربية) تحت تأثير الوظيفية، فلجأ إلى الاستعانة بتحاليل شمولية عن مناطق محدودة. منذ ذلك الحين اعتبر إنجاز الخرائط الإثنولوجية عقيما، إن لم نقل مشبوها أيضا: وُجِّه النقد إلى هذه التقنية على تجميدها للحقائق المعقدة والمتحركة، وارتكازها على تصور ذري للثقافة. مع ذلك، وعلى هامش أنماط العلم وتياراته السائدة، عرفست الكارتوغرافيا الإثنية، من العشرينات إلى يومنا هذا، تطورا متواصلا ومميزا في، بلسدان أوروب الشمالية والوسطى والشرقية، من خلال إنجاز أطالس وطنية ( أطلس الفولكلور السويسري)، وقطرية (الأطلس الإثنوغرافي لسلوفاكيا)، وحتى قارية أيضا (الأطلــس الإثنولوجــــي لأوروبـــا والـــبلدان المجـــاورة، الذي نفذ تحت إشراف زاندر وبراتانيتش). إن هذه المشاريع الضخمة الوارثة إلى حد ما من الانتشارية والمدارس الثقافية لدراسة الهواء وتكون الصخور في طبقات (مدرسة فيينا، المدرسة الفنلندية)، قد وجدت، من خلال جملة المواد المتجمعة لديها، سياقا مناسبا بشكل خاص لبروزها: ١- في فسترات إنسبات الهوبات الوطنبة، القطرية، أو المطالبات ما فوق الأرضية (الدور الرائد لبولونيا في مادة الكارتوغرافيا الثقافية؛ مساحة يغطيها اطلس علم الشعب الألماني، 1928-1938، تمستد علسى كافة البلدان والمناطق الناطقة بالألماني)؛ 2 - في الأمم ذات التراث

المختص بعلم المتاحف وعلم الأرشيفات (البلدان السكاندينافية: أطلس الفولكلور السويدي)؛ 3 - في الدول حيث يكون البحث مركزيا ومنظما (بلدان أوروبا الشرقية حيث أعطت أكاديميات العلوم دفعا حاسما لهذه المشاريع الجماعية الطويلة الإجراء.

إن كــل هذه الأعمال في ميدان علم الخرائط الاثنو غرافية عن أوروبا - والأعمال القليلة عن المجتمعات الأجنبية فيما بعد (إيران، بعض بلدان أفريقيا، الخ.) - تعلن في الظاهر عن النوايا عينها (جمع المعطيات بشكل منهجي، ودرس توزيعها) وترتكز بشكل شمامل على الممبادئ نفسها: تقسيم نقاط البحث الميداني ("الأماكن - الشواهد") حسب استطلاع منهجي للحييز المدروس، تحضير استمارات، جمع متساوي الشكل للمواد، معالجــة نمطية للمعطيات، تدوين كارتوغرافي تحليلي، على الأغلب بشكل رموز موزعة على نقاط (راجع ويلدهابر 1972 عن هذه المناهج). يتفق كل المؤلفين على الإقرار بأن أطلسا أو خريطة ليس أبدا غاية في ذاتها بل أداة أو، باستعارة تعبير براتانيتش (1978)، "نصف إنستاج علمي". أداة، لكن لأية غاية؟ هنا تتباعد الأهداف، ويمكننا أن نميز بشكل تخطيطي أربعة ميول كبيرة لا ينفي مع ذلك بعضها البعض: ١ - ميل نرائعي يحسب أن الكارتوغرافيا الإثنولوجية هي وسيلة فعالة لجمع المعطيات، وحفظها، وإدراجها في فهرس، وعرض متسلسل لتوزيعها؛ لا تدّعي هذه الكارتوغرافيا "الصغرى" شيئا أخر غير اقامـة معـيار ثابت، وتقديم "أداة لنظرة إجمالية" (م. ماجيت)؛ 2 - ميل هوائي، إذ تعتبر الكارتوغر افعيا حين الك وسعيلة استحديد مجموعات ثقافية كبيرة أو صغيرة ( "تخطيط المناطقية الإثنية " لي ي.أبروملي، "المناطق الفولكلورية " لي أ. فان جينب)، وتحديد مناطق العزل، والحدود، ومناطق الاتصال. 3 - ميل متيقظ لنشوء و انتشار الظواهر التي تملك، حسب عبارات ج.ج.فوسكويل، "أقلياتها" و"أكثرياتها". في الحالة الأولى، نحن في صدد إظهار الانتشار، المحدد بالتسلسل، لظاهرة خاصة (انتشار عادة شجرة الميلاد نحو المعناطق الرومانية والإيطالية من سويسرا ابتداءً من المناطق السويسرية الألمانية)؛ في الحالة الثانية، نحن في صدد إعادة تشكيل السيرورات التاريخية الثقافية المتعددة الأجيال، على ضوء خرائط التوزيع التزامني؛ إن خطوة كهذه تسبب تحويرات في المنهج وهي غالباً ما تستند إلى تعقيدات "التواريخ الصغرى" التي ينتج عنها عادة خلل في إعادة رسم التشكيلات الكبرى (راجع فوسكويل 1982- 1983). 4 - ميل يهدف، على أساس مقارنة مجموعة من الخرائط، إلى تحديد توافقات بين المزايا والسمات والمؤسسات الظاهرة في نفس الحيز الثقافي؛ لقد قدمت هذه الكارتوغرافيا الموضوعاتية خدمة كبرى لعدة أبحاث هامــة (باران 1937، كليمان 1948، وأعمال مؤرخين النين تُظهر الملامح المشتركة فيما بين التقاليد المتوارثة وأنماط المجموعات البينية ونماذج السلطة في المجتمعات الأوروبــية). ومسع هــذا، فليســت الكارتوغرافيا إلا وسيلة بين أخريات لتبيان الروابط المشتركة. والأمر البالغ التعبير هو أن المشروع الإثنوغرافي الذي أتى على الصعيد العالمي بأكبر مساهمة في تبيان السمات الخاصة والعامة لا يملك من الأطلس إلا الاسم (الأطلس الإنتوغرافي لموردوك، 1967، الذي يقدم جداول معطيات عن 862 مجتمع).

ضمن إطار الانتقادات الوظيفية، أشار مؤلفون عديدون إلى حدود الكارتوغرافيا الإثنية: إن الخرائط، التي هي سجينة حيز ذي بعدين، لا تصور - أو تصور بشكل سيء الستحولات الاجتماعية على صعيد منطقة معينة، وهي تعرض الأشكال دون اعتبار تغير الوظائف، الخ. ومع ذلك تبقى كارتوغرافيا الوقائع الثقافية، من خلال التدقيق الذي تفرضه

والمشاكل النبي تكشف عنها، أداة وثائقية قوية. "لقد درجت السخرية من هذا المنهج الشاق، إلا أن فعاليته الوقائية تبقى دون مثيل" حسب لوي. فلنذكر بعض نجاحاته الحديثة العهد: إن الاستعانة بالمعلوماتية تسهل إنجاز الخرائط ذات الأبعاد العلائقية العديدة؛ وإن ابجاز "خرائط ذهنية " (غولد ووايت 1974) يبين الحدود التي يرسمها المنتمون إلى ثقافة معينة لحيز انتمائهم، مما يسمح بتقدير التفاوت بن المساحات المعاشة والمتصورة من جهة، والمساحات المبينة على أساس توزيع السمات الثقافية من جهة أخرى. لنذكر أخيرا أن الكارتوغرافيا الإثنية لا تقتصر على إنجاز الأطلس، إذ يمكن أن تكون أيضا وسيلة ممتازة لدراسة مجتمع محلي (مثلا، تحليل كارتوغرافي صغير لقرية من الهند الوسطى قام به حلى. شامبارد 1980).

#### ك.برومبرغر

BERTIN J., 1967, Sémiologie graphique, Paris, Mouton et Gauthier-Villars.-BRATANIC B., 1978, "Ethnological cartography and Atlases", in J. Cuisenier (éd.), Europe as a cultural area, Paris- La Haye, Mouton: 95- 122.- BROMBERGER C. et DIGARD J.-P., 1975, "Pourquoi, comment des cartes ethnographiques de l'Iran", Objets et Mondes, XV (1): 7-24.- BRUNET R., 1987, La carte, mode d'emploi, Paris, Fayard/ Reclus.- CHAMBARD J.- L., 1980, Atlas d'un village indien : Piparsod, Madhya Pradesh (Inde centrale), Paris, Editions de l'EHESS.-CLEMENT P., 1948, "Le forgeron en Afrique noire", Revue de géographie humaine et d'ethnologie, II: 35-58. - GOULD P. et WHITE R., 1974, Mental maps, New York, Pelican Books.- GRAEBNER F., 1911, Methode der ethnologie, Heidelberg, C. Winter.- KROEBER A. L., 1939, Cultural and Natural Areas of Native North America, Berkeley, University of California. - MURDOCK G.P., 1967, Ethnographic Atlas, Pittsburgh, University oſ Pittsburgh Press. NORDENSKIOLD E., 1919, An ethnographical Analysis of the Material Culture of two Indian Tribes in the Gran Chaco, Goteborg, Erlander, Londres, Oxford University Press (trad.fr., Analyse ethnogéographique de la culture matérielle de deux tribus indiennes du Gran Chaco, Paris, Genet, 1929). - PARAIN C., 1979, "Les anciens procédés de battage et de dépiquage en France (1937)" in Outils. ethnies et développement historique, Paris, Editions sociales: 17-28.- Technologies, Idéologies, Pratiques, 1982- 1983, 4 (1-4): L'Ethnocartographie en Europe.-VOSKUIL J.- J., "Les limites de la méthode eartographique", in Technologies, idéologies, pratiques, 1982- 1983, 4 (1-4): 105- 116. - WILDHABER R., 1972, "Folk atlas mapping", in Dorson R. (ed.), Folklore and folklife, an introduction, Chicago, The University Chicago Press: 179- 196.- WISSLER C., 1926, The Relation of Nature to Man in Abariginal America, Londres- New York, Oxford University Press.

خزفیات Poterie

يندرج تحست لفظة الخزفيات أو لفظة الفخاريات نشاطاً "تقنيا معقدا" ومنتجات مسنة مقدد شكلت هذه الأخيرة وثائق بالغة القيمة عن الثمانية أو التسعة آلاف سنة الأخسيرة من عمر البشرية. فمنذ ظهور الفخاريات في شرق المتوسط وفي كل مكان

تواجدت فيه - أي في مختلف بقاع الأرض- تبوأت مكانة بارزة في التجهيز المنزلي. وبسبب كونها هشة، وبالتالي قابلة للتجديد فإنها توجد كقطع قلما تكون تالغة في الطبقات الأشرية. فهي تقدم، في نهاية الأمر، كما من المؤشرات حول المواصفات الوظيفية والجمالية التي تحملها. وهكذا فإن الخزفيات تطلعنا ليس فقط على الوسائل التقنية التي اعسمدت في ذلك العصر وإنما على طريقة استخدام تلك الوسائل في حالة معينة. وهي تطلعنا أيضا على المكان المخصص لنشاط كهذا وعلى القائمين عليه في مجتمع معين.

انطلاقا من هذه المسألة الأخيرة نذكر بضعة أمثلة ملفتة: العمل المنزلي المتواضع لنساء المغرب أو الأمازون اللواتي يصنعن، في كل عام، ما هو ضروري الإصلاح أدوات المطبخ؛ وصناعة قطع فريدة على يد صانع خزفيات يعتبر في اليابان "كنزا وطنيا حيا"؛ والإنتاج المتواصل لحرفيين، أو عمال مصانع لمد الزبائن في أسواق المدن بافضل أنواع الجرار والقدور.

يعتبر الطين المكون الأساسي الذي يعمل عليه الجميع من خلال سلسلة عملانية تتضمن المراحل الكبرى عينها، أي اختيار وإعداد المادة الأولية لإعطائها أقصى درجة من اللميونة، وحسن الشكل، والمعالجة السطحية، ثم التحول من خلال الطهو إلى مادة جديدة "طين مشوي" أو فخار. وتفترض كل من هذه المراحل جملة احتمالات تعطي، في أوجهها المختلفة، طرازا لكل إنتاج خزفي.

بنتج عن النتوع الكبير للتربة ألا يكون الطين صالحا لكل أنواع الخزفيات بسبب قدرات المتضاربة تقريبا على تحمل تقلبات الصنع وتحمل حرارة مرتفعة دونما تشوه. فضلا عن ذلك، كل طين يجب أن يُعد على شكل عجينة متجانسة ليتخذ شكلا من خلال عمليات متواصلة من التنظيف والخلط والعجن، وغالبا ما تتم إضافة عناصر مخصصة لتخفيض الليونة الطبيعية القوية وتسمى مزيلة الدهون؛ كما يعتبر التعرف اليها مؤشرا قيما بالنسبة لعلماء الأثار.

تعستمد صسناعة الفخاريات على اليدين بالدرجة الأولى، أيا كان مستوى المعدات التقنية: أي استخدام اليدين وحدهما أو بمساعدة أدوات محدودة تساعد في القولبة (عبر إجراء تجويف في الكتلة وتخفيف سماكتها تدريجيا، أو من خلال التصنيع بواسطة قطع مستطاولة وملتحمة جيدا فيما بينها)، تستخدم اليدان للضغط على لوحة عجينية موضوعة على أو فسي قالب، وتستعملان دوما لتركيز قطعة العجين وسحبها، وحفرها، وتدقيقها بالضحغط عليها وهي تدور بسرعة كبيرة فوق محور دائري الحركة. وتعتبر هذه التقنية تقدما حاسما في صناعة الخزفيات ليس فقط لجهة نوعية المنتجات وإنما لسرعة وتيرة الإنستاج أيضا. كما يعتبر الغنى والتنوع في أشكال أو نوعية أو فنية الخزفيات الأميركية مسا قبل الكولومبية حالة نموذجية في هذا الميدان. لبعض المعالجات السطحية الهادفة إلى تحسين مظهر الخزفيات، في أغلب الأحيان غايات واضحة لتخفيض مسامية الطين، وعسندما لا يكفي الشواء لذلك، يتم وضع طبقة رقيقة من الطين السائل، واعتماد الصقل لتلميع الطبقة السطحية، ثم التدخين الذي يمكن أن يتم في نهاية العملية.

إن مسرحلة الشسواء هسي أكسش ما يميز المظهر الخارجي أو النوعية الوظيفية للخزف بات، بدءا من الأنية الأشد بساطة وحتى المنتجات التي تصبح غير مسربة للسوائل مسن خسلال تغطية سطحها بطبقة زجاجية (كالخزفيات اللماعة والأنية الصينية) أو مزج

المادة الزجاجية بالطين ( الحجر الرملي والبورسيلان). نتحدث عن الفخاريات عندما يشوى الطين، أي عند تعرضه لحرارة تحول دون رجوعه إلى الحالة اللدائنية، أي اعتبارا مسن حرارة تناهز الـ 500 درجة مئوية، وهي حرارة يمكن الحصول عليها بنار مفتوحة تكون فيها القطع معرضة مباشرة للنار. وحتى في هذه الحالة هناك إجراءات يمكن أن تسمح بالتحكم بالنار، وخاصة التهوئة. وفي الأفران تفصل الفخاريات عن الموقد بحيث يمكن التحكم بالنار حتى الحصول على حرارة مرتفعة ( تصل لحوالي 1500 درجة مئوية في أفضل أفران البورسيلان القاسى).

إن دهانات الخزف (غشاء رقيق يتشكل أثناء الشوي) قد بدأت تظهر أوائل هذا العصر في الشرق الأدنى كما في الصين حيث اتخذ فن السير اميك دفعا لا مثيل له باتجاه صناعة البورسيلان والحجر الرملي، أما في الغرب فإن الخزفيات المدهونة والأحجار الرملسية قد ظهسرت في أوائل العصور الوسطى في حين طور العالم الإسلامي النوع الصديني حتى بلغ درجة المثالية في الصنع ما بين القرنين العاشر والسادس عشر. كما سبق وذكرنا، لا تشكل صناعة الخزفيات دائما مهنة متخصصة ولكنها كانت وتبقى إحدى المهام المنزلية العادية لدى النساء في بعض المجتمعات. وكنشاط متخصص، فإنها متداولة بين النساء بكثرة: مثل مناطق كثيرة من أفريقيا حيث يعتبر هذا العمل من اختصاص نساء متحدرات من سلالة معينة، وأحيانا من نفس سلالة الحدادين. كما نضيف الانتاجات الحالبة لمعظم المناطق الأميركية وأمثلة مختلفة في العالم الماليزي، من مدغشقر حتى أندونيســـيا ومن الفيليبين إلى جزر فيجي حيث تنتج النساء الفخار لحلقات تبادل قريبة أو لـتجارة تتقـنها النسـاء بالكامل أحياناً. وسواءً في أوروبا أو في أفريقيا الشمالية، وأسيا القريبة والبعبدة، فإن كبار الحرفيين المتخصصين هم من الذكور وإن كان في بعض الأحيان يتم تشغيل يد عاملة نسائية عرضيا، ورغم تعدد حالات التعايش حيث الإنتاجات المخــتلفة للحرفيين الذكور والإناث تتجاور في نفس الأسواق ( خاصة في مناطق حوض المتوسط: كافريقيا الشمالية وإسبانيا وقبرص ولبنان، الخ.).

#### هـ. بالفيه

BALFET H., FAUVET- BERTHELOT M.- F., MONZON S., 1983, Pour la normalisation de la description des poteries, Paris, CNRS.- CUOMO DI CAPRIO N., 1982, Ceramica rustica tradizionale in Puglia, Congedo Editore.- DROST D., 1967, Topferei in Afrika, Berlin, Akademie- Verlag.- MATSON F.R. (ed.), 1965, Ceramics and Man, New York, Viking Fund Publications in Anthropology.- RICE P.M., 1987, Pottery analysis, a source book, Chicago, University Press.- SHEPARD A.O., 1956, Ceramics for the archaelogist, Washington, Carnegie Institution.- VAN DER LEEUW S.E., PRITCHARD A.C. (eds), 1984, The many dimensions of pottery, Ceramics in archaeology and anthropology, Amsterdam, Universiteit.





## Monographie

الدر اسمة الإحادية هي نوع إثنولوجي يقوم على التحليل الأشمل لتجمع بشري أو مؤسسة أو حدث اجتماعي خاص (استثمار زراعي، مخيّم بدوي، جماعة ريفية، قبيلة، معمل، حسى في مدينة، حفلة قروية، إلخ.) ويدل على منهج مختص من البحث الميداني وكذلك علمي شكل استعراض لنتائج البحث. والصيغة الإحادية، المبنية على خطوة استقرانية تفضل المراقبة المباشرة والممتدة للوقائع، قد انتشرت في سياقات مختلفة كردة فعل ضد التيارات النظرية (النشوئية، الانتشارية) التي كانت تسيطر على الإثنولوجيا في النصف الثاني للقرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. إن رائد هذا النمط للدراسات في فرنســـا كان ف. لو بلاي (1862) الذي نظمه منهجيا وقام بأكثر من ثلاثمئة دراسة إحاديَّة على عائلات، ولكن أيضا على معامل، أو جماعات أو مناطق صغيرة. لقد أهملت الدراسية الإحاديية، مع بعض الاستثناءات الواضحة (هرتز، 1928)، في النصف الأول للقرن العشرين، إلا أنها عادت لتفرض نفسها كصيغة سائدة في مجال الإثنولوجيا في فرنســـا وأوروبا منذ الخمسينات (برنو وبلانكارد، 1953؛ *الأوبراك*، 1970- 1982) تحت تأثير علوم مجاورة (التاريخ، الجغرافيا البشرية،علم السكان)، ومدارس منهجية (المباحث الجماعية في شيكاغو، مثلا)، وعلى مثال الإثنولوجيا الأجنبية التي كانت قد جعلت منها نوعها المفضل منذ العشرينات. يتزامن بروز الدراسة الإحادية في هذا المجال، ما خلا بعسض المحاولات الرائدة (مثلا جونو، 1898) مع رفض " ابتولوجيا المكتب" ومع بدايات دراسات ميدانية مكثفة قام بها باحثون محترفون كانوا قد تلقوا بمعظمهم تأهيلا أوليا في العلسوم الاختبارية. إن مؤلفات أ.ر. رادكليف - براون (1922) عن شعب أندامانز، وب. مالینوفسکی (1922) عـن شعب جزر تروبریاند، و ر.فیرث (1936) عن تیکوبیا، وإ.إ.ايفانز بريتشارد (1940) عن شعب نوير، وج. كوندوميناس (1957) عن شعب منونغ غار تؤلف أمثلة معتبرة للدر اسات الإحادية، شاهدة على الطواعية الكبرى لهذا النوع حسب المدارس والحساسيات الفردية. لقد نسب ازدهار هذا النمط من الدراسات إلى تطور المذاهب الوظيفية والبنيوية، الذي يفترض اللجوء إلى تحليلات كلية ويعمل على إظهار التفاعلات بين العناصر المؤلفة لمجتمع أو مؤسسة.

ترتكز الصيغة الإحادية، في العمق، على متطلبات متناقضة تتوصل الأعمال الأفضل فقط إلى التوفيق بينها أو تخطيها: من جهة، طموح جماعي (راجع ردفيلا 1960، من بين آخرين)، ومن جهة أخرى، الدقة في الشمولية (الوهمية) والتنظيم التحليلي المنهجي، الذي قد يؤدي أحيانا إلى جعل مواضيع وفصول متباعدة تتجاور عشوائيا حسب

تصميم تجميعي (عرض متعاقب للظروف البيئية، للتقنيات، التنظيم الاجتماعي، للدين، السخ...، في "الدراسات الإحادية المنفصلة" التي هاجمها رجولين هي و"الخطابات المتلعثمة"). غالبا ما ينتج هذا الانحراف عن الالتباس بين تصميم مسيرة البحث الميداني (على مثال الملاحظات والاستفسارات عن الأنتروبولوجيا، دليل الدراسة المباشرة للتصرفات الثقافية ل م.ميد، 1962، الخ.) وتصميم النص الإحادي، إذ يجب على هذا الأخير أن يتحرك حول إشكالية شاملة متفرعة من البحث الميداني التجريبي، ضمن مجالات أخرى. ويبقى كتاب مغامرو المحيط النهادئ الغربي لمالينوفسكي والنوير لإيفانز بريتشارد نماذج الإندماج العلائقي للوقائع، دون التضحية بالتسجيل الدقيق للمعطيات.

إن الاختلافات الكبيرة التي يمكن أن نلحظها بين الأنماط الإحادية تنتج عادة عن تنوع المهمات التي نفرضها على النوع حسب المدارس و التقاليد و الطموحات: الحصول على مجرد استنتاج، أو وضع أساس تحليل مقارن ونمطي (برنامج دراسات إحادية قروية منجزة تحت إشراف غوستي في رومانيا مثلا)، أو استخراج خصوصية مجموعة، أو توضيح أو تغيير إشكالية عامة. تتوضح هذه الاختلافات أيضا إذا أخذنا بعين الاعتبار المواقف التسي يتخذها المؤلفون: مراقبة عن بعد، كتابة "محايدة" أو مشاركة عن قرب وأسلوب شخصي واضح، أو جدول لتحليل الوقائع حسب فئات المشاهد الخارجي (وجهة نظر خارجية)، الخ.

وراء هذه التغيرات يطرح النوع الإحادي، إذ يعزل موضوعا (جماعة، معمل، عائلة، مخيم، الخ.)، مشكلة أساسية هي مشكلة وضع سلالم الموافقة للتحليل الإثنولوجي، وذلك من أجل دراسة المجتمعات الحديثة التي تتصف بتداخل المواصفات الفردية والجماعية. وإذا كانت الدراسة الإحادية تبقى واحدا من حجارة الزاوية للمسيرة الإثنولوجية، فإنه يجدر بنا أن نكيفها كل مرة - وحتى أن نعيد تصورها أيضا - مع الأبعاد الميدانية الخاصة ومشاكل البحث الميداني.

#### ك. برومبرغر

Sur la méthode monographique: BROMBERGER C., 1987, "Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France", in I, Chiva et U. Jeggle (éd.), Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- CHIVA I., 1958, Les communautés rurales. Problèmes, méthodes et exemples de recherche, Paris, UNESCO.- Etudes rurales, 1985, 97- 98: Le texte ethnographique.- HAMMERSLEY M. et ATKINSON P., 1983, Ethnography. Principles in practice, Londres et New York, Tavistock Publications. - LE PLAY F., 1862, Instruction sur la méthode d'observation dite des monographies de familles, Paris, Société d'Economie sociale.- MAGET M., 1962, Guide d'étude directe des comportements culturels, Paris, Editions du CNRS.- REDFIELD R., 1960, The little Community and Peasant Society and Culture, Chicago et Londres, The University of Chicago Press.- Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (1874), 1951, Notes and Queries on Anthropology, Londres, Routledge et Kegan Paul. Exemples de monographies: Aubrac (L'), Etude ethnologique, linguistique, agronomique et économique d'un établissement humain, 1970-1982, Paris, CNRS, 6 vol. - BERNOT L. et BLANCARD R., 1953, Nouville, un village

français, Paris, Institut d'ethnologie.- CONDOMINAS G., 1957, Nous avons mangé la forêt de la pierre- génie Goo. Chronique de Sar Luk, village Mnong Gar (Tribu proto- indochinoise des hauts plateaux du Viêt- nam central), Paris, Mercure de France.- DIAS J., 1953, Rio de Onor. communitarismo agro- pastoral, Porto, Impresa Portuguesa.- DUMONT L., 1951, La tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique, Paris, Gallimard.- EVANS-PRITCHARD E.E. (1940), 1960, The Nuer; a description of the modes of livehood and political institution of a nilotic people. Oxford, Clarendon Press (trad.fr.: Les Nuer, Paris, Gallimard, 1969). - FIRTH R. (1936), 1968, We. The Tikopia. A sociological study of kinship in primitive Polynesia, Boston, Beacon Press.- HERTZ R., 1928, " Saint Besse, étude d'un culte alpestre", in Mélanges de sociologie religieuse et de folklore, Paris, Felix Alcan.- JUNOD H.A., 1898, Les Ba-Ronga. Etude ethnographique sur les indigènes de la baie de Delagoa, Neuchâtel, Attinger.- MALINOWSKI B. (1922), 1960, Argonauts of the Western Pacific, New York, E.P. Dutton (trad.fr.: Les Argonautes du Pacifique occidental, Paris, Gallimard, 1963). - RADCLIFFE- BROWN A.R. (1922), 1948, The Andaman Islanders. A study in social anthropology, Glencoe, Illinois, The Free Press.

## Indigénisme

دراسة السكان الأصليين

تدل عبارة "در اسة السكان الأصليين" على مجمل در اسات وخطابات أعدت بخصوص الشعوب الأصلية في مختلف بلدان أميركا اللاتينية (بشكل رئيسي المكسيك وبلدان الأنديز). إن تيار دراسة السكان الأصليين الذي نشأ في نهاية القرن التاسع عشر أو بداية القرن العشرين – في أوقات كانت فيها البلدان المعنية تواجه تحولات بنيوية هامة وتدير ها انظمـة ليبير الية متأثرة بالفلسفة الوضعية - قد تولد أينما كان بفعل القطاعات الخارجية القريبة من السكان الأصليين والتي كانت تفضح ظروفهم. وبما أن هؤلاء كانوا يعتبرون وكانهم يشكلون عائقا أمام النَّمو والتقدم، جاءت در استهم كنوع من المناداة باندماجهم التدريجي في حياة الأمة بواسطة إجراءات متعددة، لا سيما تعليمهم مبادئ اللغة (كان يجب "تحويل" الهندي إلى مكسيكي أو بيروفي أو بوليفي). لقد صاغ المؤتمر الأميركي الدولي الأول لدراسة السكان الأصليين الذي نظم في باتسكوارو (المكسيك) عام 1940 توصيات حول السياسات التي يجب إتباعها في أميركا اللاتينية. إذ لم تكن تلك النظريات، التي كانت مبنية في الغالب على تصور معظم للماضي، تعيد الجدل في طبيعة العلاقات الاجتماعية التي كانت تهمش السكان الأصليين على الصعيدين السياسي والاقتصادي. لقد أصبحت إيديولوجيا دراسة السكان الأصليين راديكالية في بعض الأحسيان، مع أن حافز ها الأول كان حيز الإنسان، وذلك تحت تأثير مفكرين ماركسيين كانوا يأخذون بعين الاعتبار المطالبات الاقتصادية أكثر من الثقافية، المرتبطة بالأرض مسئلاً. إذا لم نقدر أن نتغاضى عما قد أنت به دراسة السكان الأصليين في تحويل بعض مظاهر نمط معيشة الهندي (الصحة، التربية، وأحيانا الإصلاح العقاري مع توزيع صكوك بالملكية) وفي النظر إلى مسالة السكان الأصليين من زوايا جديدة (الطلاب، المدرسين، الفلاحين)، فيان الحلول الجزئية التي كانت تقترحها لم تساهم في حل المشاكل الأساسية

للسكان المعنيين. حاليا، في بلدان الأنديز، هناك فئات وأحزاب "هندية" أو "تهنيدية" تناهض بشدة در اسة السكان الأصليين الفوقية والكريولية، مؤكدة على خصوصية المجتمعات الأصلية ورافضة، حسب شكليات مختلفة، الاندماج و"فرض قيم الغرب".

ج.ريفيير

ARGUEDAS J.M., 1975, " Razon de ser del indigenismo en el Peru"in Formacion de una cultura indoamericana, Mexico, Siglo Veintiuno editors,-BONFIL BATALLA G., 1981, Utopia y revolucion, Mexico, Nueva Imagen,-Cahiers de l'Institut universitaire d'Etudes du Développement, 1982, l'empreinte à l'emprise, identités andines et logiques paysannes".- DEUSTUA J., RENIQUE J.L., 1984, Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Peru (1897-1931), Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas". -FAVRE H., 1966, "L'action indigéniste en Amérique latine", Notes et études documentaires, 3317, Problèmes d'Amérique latine, 3, Paris, La Documentation française: 45-50; 1976, "L'indigénisme mexicain, naissance, développement, crise et renouveau", Notes et études documentaires, 4338-4340, Problèmes d'Amérique latine (42), Paris, La Documentation française: 67-82.- GRAL, Centre Interdisciplinaire d'Etudes Latino- américaines. Toulouse Le Mirail, 1982, Indianité ethnocide, indigénisme en Amérique latine, Paris, Editions du CNRS; 1983, L'indianité au Pérou, mythe ou réalité, Paris, Editions du CNRS.- MARZAL M., 1981, Historia de la antropologia indigenista, México y Peru , Lima, Pontificia Universidad Catolica del Peru, Fondo Editorial.- PARRENIN G., LAVAUD J., 1980, Pour une approche de l'indigénisme en Bolivie (1900-1932), Paris, Equipe de recherche sur les sociétés indiennes paysannes d'Amérique latine, CNRS, Document de travail n. 14.

# Féministes (Etudes) Et Anthropologie

الدراسات النسوية والأنتروبولوجيا

منذ نهاية الستينيات تطور في العلوم الإنسانية حقل دراسات متداخل الأنظمة أو متعددها يُسمى عامة دراسات نسوية (Women's studies)، دراسات "عن/من قبل النساء". تظهر الدراسات النسائية المختلفة الإدراج أو القبول أو المنع في البرامج الجامعية ومؤسسات البحث باختلاف البلدان، حركيتها من خلال جمعيات، محترفة أو لا، وندوات وطنية أو عالمية، ومجموعات ومجلات متخصصة، ومعاهد بحث - موجودة حتى خارج السبلدان المتطورة (مثل الهند)، وإذا كانت عبارة دراسات "نسوية" تستعمل أقل من ذي قبل، لأسباب تكتيكية أو ايديولوجية، تبقى هي الأصح تاريخيا: يرتبط اندفاع بداية هذه الأعمال موضوعيا بولادة وتأثير حركات تحرر النساء في البلدان الغربية كما في العالم الثالث. وكما أن تحليل ماركس للعلاقة بين طبقة العمال ورأس المال، الناتج عن رؤية العماليي"، كذلك تختلف الدراسات النسوية عن الأعمال السابقة المكرسة لـ"الوضع العماليي".

كانــت المرحلة الأولى تنطلق، في كل الميادين، من نقد معرفي لأطر العلم القائمة علـــى التمييز بين الجنسين وعلاقة ذلك باضطهاد النساء في المجتمعات، الغربية خاصة، التي تنتجه: الدراسات النسوية هي أيضا واحد من الفروع المجهولة لعلم اجتماع المعرفة.

كان الظهار مركزية الذكورة (التفوق الذكري) في الفكر العلمي مهما في الأنتروبولوجيا لدرجة أنه يظهر كخطاب ناتج عن نمط معين من المجتمعات، وأيضا كخطاب عن مجتمعات "أخرى" بالتأكيد، لكن غالبا ما تكون ذكورية أيضا (من هنا تقوية الإيديولوجيتين). أظهر العديد من الدراسات أنّ ألية تجاهل النساء تحصل – مهما كانت المجالات المعالجة و اتجاهات المؤلفين النظرية – في مجموع المعطيات كما في عرضها:

- 1) على مستوى الملاحظة، بعض نشاطات النساء هي إما غير مذكورة أو غير موصوفة، وإما غير مقدرة. نجد مثلا دراسة "شاملة" ودقيقة تحدد بدقة وقت بناء ملجأ للكلاب (من قبل الرجال)، ولكن ليس وقت الإرضاع والعناية بالأطفال. وستنكب أبحاث على دراسة كلفة طاقة الرضاعة، ولكن ليس كلفة الطاقة المبذولة في حمل الأطفال (أو العكسس بالعكس)، أو ستهمل سوء تغذية النساء مقابل للرجال. وتفضل دراسات القرابة السزيجات الأولى على حساب الزيجات الثانوية، حيث تقوم النساء باستراتيجيات خاصة تكسون أحيانا متعارضة مع المعايير البنيوية. كما يمكن لتبادلات اقتصادية بين نساء أن لا تكون ملحوظة رغم أهميتها ليس فقط المادية بل في مجمل النظام الاجتماعي الرمزي.
- 2) على مستوى تنظير "الوقائع" من قبل علماء الأنتروبولوجيا، تبدو النظرة الذكورية اللاواعية، التي تحكم المساحات البيضاء المتروكة سابقا في سياق الملاحظة من خلال تحليل الالتباسات والتناقضات داخل النصوص، ناشئة عن استعمال انتقائي لمعطيات على الجنسين. تناقضات بين معطيات واستنتاجات، مثلا في توصيف بعض المجتمعات "السرعوية" وإن كان العمل الزراعي للنساء معروفا بانه أساسي فيها؛ وتناقضات بين مقدمات نظرية واستنتاجات، مثلا في النقاشات بين مؤلفين ماركسيين حول وجود استغلال طبقي في مجتمعات ما قبل راسمالية أو عدمه: كان يجدر ببعض التعريفات الأولية للسلطبقة" وللساستغلال" أن تطبق منطقيا على معطيات العلاقة الاقتصادية بين الرجال والنساء، إذا لم تكن هذه الأخيرة خارجة تقريبا عن أي اعتبار طبقي. أضف إلى ذلك أن أخذ علاقات الإنتاج بين الرجال والنساء بعين الاعتبار قد يسمح بأن تتوضح بشكل مختلف العلاقات بين الأبكار وإخوتهم، والتي هي موضوع النقاش المركزي.
- 3) يلعب الكلم أيضا دور القناع، من خلال تمييز النساء أو إغفالين. فالمصطلحات أو الصياغات "العامة" هي بصفة ثابتة ذات إسناد ذكوري (الأمر الذي يجعلها غالبا لا تُطبق على الأنثى) وذلك حتى عندما تكون بالظاهر حيادية/ متناسقة: مما يمكن أن يؤدي إلى بتر أو اليات يكون اختلاف الجنسين فاعلا فيها، كما في ميدان القرابة أو المصاهرة مثلا. كما أن استخدام طرائق ألسنية لتحليل الكلام قد اثبت أن الرجال يعتبرون مشكلين لفئة "حي بشري"، بينما تنتمي النساء إلى فئة "الحي غير البشري" أو "الجامد".

إذا جُعلت النساء غير مرئيات على صعيدين: باعتبار هن ممثلات اجتماعيات أو حتى كاننات بشرية؛ وباعتبار هن مجموعة مركبة اجتماعيا. مما أنتج المبالغة في تقدير هن ككاننات أكثر طبيعية من الرجال: إن المذهب الطبيعي الذي يؤسس اعتبار النساء كمفهوم

قد منع التحليل الاجتماعي للتناسل والأمومة من جهة، وحرقف التحليل الاقتصادي لعمل النساء (إذا للإنتاج ككل) من جهة أخرى: مثلا بتفضيل أعمالهن الإنتاجية (بما فيها "إنتاج المنتجين") على حساب علاقتهن بوسائل الإنتاج (المراقبة عادة من قبل الرجال) في داخل كما في خارج المجموعة "المنزلية".

باختصار، من الملاحظ أن هناك عدم تناسق في المعالجة المنهجية للجنسين وغياب الدماج أو الدماج غير ملائم للنساء في النماذج النظرية كما في الأوصاف التجريبية للتشكلات الاجتماعية. (من أجل عرض مفصل لهذه الدراسات النقدية، أنظر: ماتيو، 1985).

هكذا أعادت الدراسات النسوية النظر ببعض المشاكل العامة (العلم، الإيديولوجيا والتراكيب الاجتماعية؛ الإيديولوجيا المسيطرة والفئات الخاضعة) أو الخاصة بالنظام (العلاقة المعرفية والسياسية لعالم الإثنولوجيا مع محيطه).

وإذا كان النقد النسوي يستوجب القيام بدراسات جديدة عن النساء، فذلك لموازنة الانحراف الذكوري والتوصل إلى أنتروبولوجيا للجنسين، وللمجتمع الإجمالي. وإذا كانت هذه الأعمال تنعقد بشكل رئيسي من قبل النساء، فذلك ليس بالنظر إليهن بيولوجيا بل باعتبار هن عضوات في مجموعة مظلومة على أساس الجنس: يمكن لتجربة الأقلية أن تشكل انحرافا عن النظرة الذكورية ودرجة إدراك أحوال الاضطهاد في مجتمعات أخرى (متخطية نسبية ثقافية ملائمة وتمركزا إثنيا أعمى في الوقت عينه).

وهذا الأمر لا يلغبي المعارف الذكورية في مجال ممارسة السلطة؛ إن الموقع الموضوعي أو الذاتبي الذي يتخذه عالم الإثنولوجيا في مجال العلاقات بين الجنسين في مجتمعه هو أحد الميادين الاجتماعية للمعرفة. تسمح هذه الدراسات أيضا بتقديم " وجهة نظر" النساء عن مجتمعهن (بما في ذلك أشكاله المضطربة). وتظهر أخيرا هما أخلاقيا: من خلال كتاباته وموقعه على الأرض (هل يتنبه أم لا لما تقوله النساء عن اضطهادهن، أو لمقاومتهن، ولمطالبهن)، أي مجموعة من الجنسين يختار عالم أو عالمة الإثنولوجيا أن يميز؟ كما تُتهم الأنتروبولوجيا التطبيقية عندما تشارك في مخططات " تنمية" (رودجرز، 1980) تصعب عمل وظروف حياة النساء بسبب سلبهن بعض أشكال الاستقلالية أو تقوية البني الأبوية الموجودة.

وسواء رأيا بين النسوية والأنتروبولوجيا علاقة صعبة (ستراثرن، 1987) أو تحالف مكينا (داجنيه، مواقف نظرية متالف مكينا (داجنيه، 1987)، فهناك، ما وراء الإجماع على الذكورية، مواقف نظرية متاف متنوعة في إعادة تفسير المعطيات وتوجيه الأبحاث الجديدة. ويعكس هذا النتوع مختلف مستويات نقد الذكورية، والاتجاهات الداخلية للحركات النسوية، لكنه يذكر أيضا بتباين التحليلات الأنتروبولوجية السابقة:

ا) ترى بعض الدراسات، ذات الخلفية الوظيفية أو حتى التقليدية، أن للإيديولوجيا الذكورية لحدى أغلبية المجتمعات أثرا سطحيا، وتُصرَ على قدرة النساء "الحقيقية"، ولو كانت أقل ظهورا، في تكامل الجنسين (أكان متناسقا أو غير متناسق). هنا تتم إعادة النظر فحي تعريفات القدرة، والوضع، والاستقلالية الخ. لكن السؤال يكمن في معرفة ما إذا كان لحدى النساء "قدرة" أو قيمة في المجال الذي يوكل إليهن، أم إذا كن يحتفظن بقدرة القرار

النهائي والشامل على السرجال والمجتمع، تلك التي يتمتع بها الرجال على النساء والمجتمع؟

2) يرتبط اتجاه آخر، يشكل امتدادا لأعمال انجلز ويسمى نسويا - ماركسيا في الولايات المتحدة، بظروف ظهور عدم المساواة بين الجنسين حسب الأوضاع الاجتماعية - التاريخية: تغييرات طرق الإنتاج، تشكل الطبقات والدولة، تفككات ناتجة عن الاستعمار والرأسمالية، السخ. ودون أن ينفي السيطرة الذكورية في عدد من المجتمعات؛ يؤكد هذا الاتجاه وجود مجتمعات متساوية من الناحية الجنسية، خاصة بين الصيادين - القطافين، مع أن هذا الأمر يبقى عرضة للنقاش (ليكوك، 1978).

3) إذا كان الاتجاهان الأولان يحاولان جعل النساء مرئيات في تحليل العلاقات أبيسن" الجنسين، فهانك توجّه ثالث يحاول جعل اضطهاد النساء مرئيا من خلال بناء الاختلاف الاجتماعي للجنسين، من خلفية "عقلانية" (راديكالية)، مادية أو ماركسوية (أكثر مما هي ماركسية)، يركز هذا التوجّه على ضرورة تخطي النظرة المثبّنة للجنسين القائمة على وضع مفهوم طبيعي للنساء وعلى فكرة "طبيعية" التناسل والنقسيم الجنسي للعمل وهو لا يرى "عالمية" خضوع النساء كأمر محتم (في الوضع الحالي للمعارف)، لكنه يهتم بأواليات التمايز الاجتماعية والمادية والفكرية، التي تعرف جدليا فئتي أو "طبقتي" الجنس: خصوصا طرق المراقبة الذكورية لعمل النساء ووعيهن وحياتهن الجنسية.

بشكل عام - وبعيدا عن التعارض بين مؤلفين ومؤلفات، بما في ذلك داخل الاتجاهات المبشطة هنا -، أرست الدراسات النسوية إشكالية مفهوم الجنس من خلال تنظيم مفهومي النوع والجنس الاجتماعيين، مما أوجدَ أبحاثا جديدة في الأنتروبولوجيا الرمزية حول مدى تغير الترتيبات المعرفية لفئة الجنس وفق المجتمعات.

#### ن.ش.ماتيو

ARDENER S. (ed.), 1975, Perceiving women, Londres, Malaby Press; Critique of Anthropology, 1977, 3,9-10 ("Women's issue"). - DAGENAIS H., 1987, "Méthodologie féministe et anthropologie: une alliance possible", Anthropologie et sociétés, 11, 1: 19-44,- ETIENNE M. et LEACOCK E. (eds), 1980, Women and colonization. Anthropological Perspectives, New York, J.F. Bergin Publ., Praeger.-LEACOCK E.,1978, "Women's status in egalitarian society: implications for social evolution", Current Anthropology 19, 2: 247- 275.- MATIIIEU N.-C., 1985, "Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethnoanthropologique", rapport pour l'UNESCO, Lisbonne; (éd.), L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes, Paris, Editions de l'EHESS.- MOORE H.L., 1988, Feminism and anthropology, Cambridge, Oxford, Polity Press, Basil Blackwell. -ROGERS B., 1980, The domestication of women. Discrimination in developing societies, Londres, Kogan Page.- ROHRLICH-LEAVITT R. (ed.), 1975, Women cross-culturally. Change and challenge, La ROSALDO M.Z., 1980, " The use and abuse of Haye- Paris, Mouton.anthropology: reflections on feminism and cross- cultural understanding", Signs: Journal of women in culture and society 5 (3): 389-417. - ROSALDO M.Z. et LAMPHERE L., 1974, Woman, culture and society, Stanford, Californie, Stanford University Press.- SCHLEGEL A., 1972, Male dominance and female autonomy. Domestic authority in matrilineal societies, New Haven Human Relations Area Files Press.- STRATHERN M., 1987, "An awkward relationship: the case of feminism and anthropology", Signs: Journal of women in culture and society 12,2: 276-292.- WEINER A.B., 1976, Women of value, men of renown: new perspectives in Trobriand exchange, Austin et Londres, University of Texas Press (trad.fr. La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes [ lles Trobriand], Paris, le Seuil, 1983).

Etat Letter

إن مسالة الدولة هي من أقدم المسائل التي كانت قد طرحتها الأنتروبولوجيا على نفسها. فهذه الأخيرة هي وريثة تراث فلسفي طويل تتشط خصوصا منذ عصر الأنوار: إن مفكرين متباينين بقدر لوك وديدرو وروسو قد عكفوا على تصور قيام نظام سياسي منظم وممركز انطلاقا من حالة الطبيعة، مؤلف من تجمع أفراد متروكين لأنفسهم، صالحين أو أسرارا، طيبين أو خبثاء، حسب الاعتبارات السائدة لدى كل واحد منهم. لقد برزت من هده البنى النظرية فكرة عقد بدائي قد يقوم عليه المجتمع. نسجل هنا، دون التوقف عند احتمالات أفكار العقد والسيادة، سيطرة المعيار التشريعي في مفاهيم الدولة هذه. لقد أعيد الجدل حول هذا النموذج من خلال الأبحاث ذات الأساس التاريخي التي قام بها في نهاية القرن التاسع عشر ل. هد.مورغان (1877) و هد.س. ماين (1861)، على التوالي عن المجتمع والقانون "القديمين".

من الملف ت أن هذين الرائدين الكبيرين، اللذين طبعت أعمالهما سائر المقاربات اللاحقة للحالة السياسية، يهتمان بتحديد التفاوت القائم بين نمطين كبيرين للنظام يلخص تعاقبهما نشوء البشرية؛ الأول مبني على السلالة والعشيرة والقبيلة، والثاني على الأرض والملكية. هناك إذا قطيعة مع فكرة حالة الطبيعة التي استبدلت بالحالة السياسية، من خلال إرادة أناس مرتبطين بعقد، وليس التعارض أقل بين "حالتي مجتمع" الأولى بدائية، تسود فيها روابط القرابة، والثانية ذات دولة: لقد طبع ظهور الملكية والتعلق بالأرض الانتقال من نمط تنظيم إلى آخر.

إن أيدال تعليل مهتم بالكشف عن ظروف موضوعية رمادية لظهور الدولة بعرضية مغالية ذاتية ومتفق عليها لا يؤثر بتاتا في الافتراض الفلسفي لانقسام حقيقي بين عالمين. ولكنه يبقي على التساؤل الملازم لهذا الافتراض والذي يخص أصل الدولة. هكذا يستخذ المشروع الأنتروبولوجي الواسع شكلا: بما أنه يوجد اختلاف جوهري بين "الدولة" وأي شكل أخسر للتنظيم السياسي، يصبح من الضروري تحديد طبيعة هذا الاختلاف وأسباب ظهور نظام سياسي من نوع جديد.

برى أنجلز (1884)، مستندا على المعطيات التي قدمها مورغان، أن بروز الدولة ناتج عن لتقسيم المجتمع إلى طبقات متنافرة. هكذا تعرف الدولة كأداة الطبقة المسيطرة التسي تسمح لها في أن واحد، بالمحافظة على النظام والسلامة بتأمين أمن المجتمع كله، ولكن أيضا باستمرار سيطرتها على الطبقات المغلوبة. إن هذه النظرة إلى جهاز قهري يعتبر نفسه "فوق المجتمع" مشورها بهذا الاتجاه وعي المحكومين، ومؤمنا في نفس الوقت

توالد ظواهر الاستغلال والقمع لمصلحة مجموعة صغيرة، هي نظرة تتوافق مع النطابق بين توسع الملكية الفردية وتطور أشكال الدولة: يستشهد إنجاز بالأمثلة اليونانية والجرمانية والرومانية ليدعم فكرة تتابع سببي يربط على التوالي ما بين الاستملاك الخاص وعدم المساواة والجور الاقتصادي والهيمنة السياسية. إننا نجد خلف هذا التصور لتكوين الدولة فكرة سيادة البنية التحتية الاقتصادية العزيزة على المادية التاريخية. لقد أسس مور غان وإنجلز لنوعين من النقد: يُظهر الأول بشكل خاص الطابع الشامل للفرضية السببية، ويدحض الثاني الافتراض النشوئي للبحث عن أصل الدولة. وهما تتناسبان على التوالي مع منهجين جد متمايزين لظاهرة الدولة في الأنتروبولوجيا.

تجد هذه المقاربة النشوئية الجديدة تفسيرا لها بشكل خاص لدى ج.ه... ستيوارد (1955) الذي حاول إعادة تشكيل المراحل المختلفة التي تقود زُمَر الصيادين – القطافين السي تأسيس الدولة: يشدد على دور الري الذي يؤمّن كثافة كبيرة جدا للسكان ويستحث ضرورة تنظيم أرضي محكم، لكنه يستدعي بشكل خاص بروز أنواع ثانوية من العمل وبنية سلطة متطورة جدا. بالنسبة لستيوارد، كما للمؤرخ ك. وايتفوغل (1957)، كان من الممكن أن يكون نمو اقتصاد الري عاملاً حاسماً في تشكل الدولة. لقد بين وايتفوغل، مستعيدا حجم ماركس عن وجود " نمط إنتاج أسيوي"، أن غياب الملكية الخاصة في المجستمعات المنتظمة في طوائف قروية يتماشي كليا مع نمو هيئة سياسية وإدارية مهمة. ويميز م. فريد (1967) أربع مراحل متتالية: المجتمعات المتساوية، المجتمعات بدرجات، المجتمعات بدولة. وهو يرى في الوصول غير المتساوي إلى الموارد الأولية، المرتبط بشكل رئيسي بضغط سكاني مرتفع على حدود أرض ما، عاملاً قاطعا الأطهار الانتقال إلى المجتمعات الطبقية وبروز الدولة.

إنّ تعمّى معرفتنا بالدول التقليدية يبين الطابع النسبي لمختلف أنواع التعليل: في الواقع، لا يمكننا أن نجعل السيرورة التي تؤدي إلى تشكيل هيئة مركزية وتراتبية تبسط سيطرتها على مجمل الأرض تقتصر على سبب وحيد. وإضافة إلى العوامل البيئية والاقتصادية والتكنولوجية والسوسيولوجية، من المهم أن نبين أهمية التصورات البنيوية المفوقية، الدينية والإيديولوجية في تأسيس سيطرة يسلم الجميع تلقائيا بأنها شرعية. لقد بين م. غودليسيه (1984) كيف أن قيام الدولة يستلزم الموافقة المسبقة من المحكومين الذين يقبلون خصوعهم مقابل حماية الذين يسهرون على البيئة الطبيعية. هكذا يصور ظهور الدولة للدولة لليس كمجرد حصيلة محضة لحالة عدم مساواة وعلاقة استغلال، بل كالنتيجة الوحيدة والمنطقية الوحيدة الخط الوحيدة والمنطقية الوحيدة الخط نفسها مرتبكة، في الوقت الدي أعيد فيه إدخال فكرة تبادل بدائي بين الحاكمين والمحكومين، إذ أن عدم تماثل الشركاء لا يمنع التبادل الشامل. إن هذا التردد الغريب بين نظرية آلية لظهور الدولة ومقاربة مهتمة بإعادة إمساك الظاهرة في تعقيدها، والذي يؤدي نفضل مساعلة الأصول.

إن الأبحساث العديدة التي قادها الإثنولوجيون منذ أكثر من نصف قرن في أفريقيا كمسا في أوقيانيا وجنوب شرق أسيا والهند والمجتمعات الأميركية الهندية قد عدّلت كثيرا مسن تعابير السجال: فمسألة أشكال الدولة وتشغيلها في مجتمعات مختلفة جدا في الظاهر أخذت تهم الباحثين أكثر من مسألة تشكيل الدولة. هل يعني هذا صواب استعمال المفهوم الحديث للدولة بخصوص مجتمعات متمايزة بشكل واضح بتنظيمها الاجتماعي والثقافي عن تلك التي اعتدناها والتي جرت العادة بتطبيق هذا المفهوم عليها؟ يمكننا تعريف الدولة مع س.ف. نادال (1942) كنمط نظام سياسي ينتج عن اجتماع ثلاثة عوامل: وجود وحدة سياسية مبنية على السيادة الأرضية المطلقة، جهاز حكومي متخصص بممارسة العنف الشرعي، وجود مجموعة قائدة تتميز بتشكيلها وتاهيلها ووضعيتها عن باقي السكان وتحتكر ألية الإدارة السياسية. يمكننا بهذا المعنى أن نرفع إلى مصاف الدول أشكال حكم بعيدة عن أن تملك درجة التعقيد وتعدد التفرعات التراتبية الخاصة بالمجتمعات الحديثة، وأن نقابلها كما فعل إ.إ. إيفانز - بريتشارد و م.فورتس (1940) مع التنوعات الأخرى للأنظمة السياسية التي لائظهر سلطة مركزية، ولا مؤسسات قضائية مختصة، ولا فوارق الطبقة والمكانة، وحيث تكون مجموعات القرابة دعامة الأدوار السياسية.

يبقى تعريف الدولة هذا، مبهما قليلا بصياغته الراهنة. تملك الدولة التقليدية كما يشير إليها هـ.ج.كلايس وب. سكالنيك (1978) بعض المواصفات الخاصة بمجتمعات دون دولة: غالباً ما تكون فيها السياسة والقرابة متواطئتين بشدة، وتبقى فيها روابط التبادل وإعدادة التوزيع سائدة أيضا. يقترح أساوثال مفهوم "الدولة التجزيئية" لوصل التشكيلات التسي تمـزج السلطة المركزية مع التعارض بين التقسيمات السلالية. هل أن التعارض الكلاسيكي بين الأرض والقرابة مقبول في الدولة التقليدية؟ يمكن أن يُبنى تنظيم الأرض، كما بينته أعمال ك. تارديتس عن شعوب الباموم في الكاميرون (1980)، على انبساط في المساحة لمنظومة علاقات بين مجموعات قرابة متعلقة بجملة السلسلة النسبية نفسها. كذلك تتذخل القرابة بطريقة جازمة في تعيين الحكام: إن السلطة هي رهان منافسة داخل سلالة ملكية، وإن العلاقات بين الملك المعين والأمراء الأخرين لا تخلو أبدا من التوتر. بشكل علم تهدف استراتيجية الملك إلى الحد من تأثير الأمراء بابعادهم عن الجهاز الإداري على الدولة الحذي يعين فيه نبلاء لا ينتمون إلى ذريته، وكذلك موظفين من الطبقات السفلى، ومن الخدم، وحتى من العبيد أيضا.

إضافة إلى نمط تعيين النخبة القيادية، هناك سمة أخرى للدول التقليدية، هي تعقيد الطقوس والدور المُعطى للعنصر الرمزي والإيديولوجي. إن سيرورة تقديس السيادة المطلقة التي ثبت وجودها في سياقات مختلفة جدا (امبراطورية الإنكا، الممالك الإفريقية مثل سوازي، جوكون، شيلوك، روكوبا، موندانغ، إلخ.) قد أثارت الكثير من الجدل حول أصل الظاهرة وامتدادها: إن طقوس تقليد الملك الحكم، والممنوعات المتعلقة بالشخص الملكي، و التصورات الخاصة عن "ارتكاب الملك للمحارم"، وتقليد قتل الملك الطقسي المشبود في بعض المجتمعات، تعكس ارتباطا وثيقا بين السلطة السياسية وممارسات تشهد على العلاقة المميزة التي يقيمها الملك مع النظام الكوني والقوى ما فوق الطبيعة المشاركة في توالد هذا النظام. تفهم هذه المجموعة من المعتقدات والطقوس كجزء متمم لتلك التركيبة السلطوية المسماة "دولة" أكثر مما هي ديانة دولة تتدخل كنمط شرعي لعرض قوة سياسية ك كاننة سابقا.

إن غنى الأبحاث الخاصة بالتنظيم السياسي والتفرعات السلالية والتصورات التي تتعلق بالسيادة المطلقة تشهد على تميز نموذج دولة لا تكفي نعوت "سلالي" أو " تَبَعي" أو " قديم" للإحاطة به، إلا في تبسيط حقيقة نميز اليوم حدودها بشكل أفضل، خصوصا بفضل أبحاث ميدانية التوغرافية وتاريخية معمقة (ايزار 1985، تيري 1984، بيرو 1982). كما أصبحنا نملك معطيات دقيقة جدا، ليس فقط عن المؤسسات، بل عن سيرورات القرار الذي يتخذ في إطار الدولة من قبل الملك وأعوانه. إن فاعلية مناهج الانتروبولوجيا تحثنا على التساؤل عما إذا كان تطبيقها على مجتمعاتنا لا يساعدنا في تجديد نظرتنا إلى الدولة الحديثة: هكذا ازدهرت أبحاث تدور حول المركزية والتشكل الإقليمي للدول الغربية، حول شعبكات العلاقات التي تسود المؤسسات والهيئات والطقوس والرموز المرتبطة بالسلطة. وتقدم هذه الدراسات شهادة عن شمولية التساؤل الأنتروبولوجي عن الدولة، المتخلص من هوس البحث عن الأصول.

#### مارك أبيليس

Marxistische Blatter (trad.fr. L'origine de la famille, de la propriété et de l'Etat, Paris, Editions sociales, 1954).- EVANS- PRITCHARD E.E. et FORTES M. (eds), 1940, African Political Systems, Londres, Oxford University Press (trad.fr. Systèmes politiques africains, Paris, PUF, 1964).- FRIED M.H., 1967, The Evolution of Political Society, New York, Random House.- GODELIER M., 1984, L'idéel et le matériel, Paris, Fayard.- IZARD M., 1985, Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta blanche), Cambridge, Cambridge University Press et paris, Editions de la Maison des seiences del'homme.- MAINE H.J.S. (1861) 1931, Ancient Law. Its connection with the early history of society and its relation to modern ideas, Londres, Oxford University Press. - MORGAN L.H., 1877, Ancient Society, New York, Holt (trad.fr. La Société archaïque, Paris, Anthropos, 1971). - NADEL S.F., 1942, A Black Byzantium, Londres, Oxford University Press (trad. Fr. Byzance Noire, Paris, Maspero, 1971). -PERROT C.-H., 1982, Les Anvi-Ndenve et le pouvoir au XVIIIe et au XIXe siècle, Paris, Publications de la Sorbonne.- SOUTHALL A., 1968, "A critique of the Typology of States and Political Systems", in M. Banton (ed.), Political Systems and the Distribution of Power, Londres, Tavistock: 113- 140.-STEWARD J., 1955, Theory of Culture Change, Urbana, University of Illinois Press.- TARDITS C., 1980, Le royaume Bamoum, Paris, Armand Colin.- TERRAY E., 1984, Le royaume Abron du Gyaman, Paris, thèse de l'université Paris V- René Descartes.- WITTFOGEL K., 1957, Oriental Despotism, New Haven, Yale University Press (trad.fr. Le despotisme oriental, Paris, Editions de Minuit, 1964).

#### **DURKHEIM Emile**

دورکهایم، امیل

ولد إميل دوركهايم في إبينال عام 1858 في كنف عائلة يهودية شديدة التدين أصلها مسن الألسزاس. بعد أن أنهى دراساته الثانوية قدم إلى باريس حيث تعرف إلى جان جوريسس وحضر في ثانوية لويس لوغران لمباراة الدخول إلى دار المعلمين العالي التي نجسح فيها عسام 1879 ليتابع بشكل خاص تعاليم المؤرخ فوستال دوكو لانج والفيلسوف إبوتسرو عسام 1882، نسال شهادة الأستاذية في الفلسفة، فاستقال من وظيفته كاستاذ في التعليم الثانوي (1882- 1886) من أجل دراسة علم النفس والعلوم الاجتماعية في باريس، شمة فسى المانسيا على يدى وندت. عام 1887 عين أستاذ التربية والعلوم الاجتماعية في

بـوردو، فافتـتح التعليم الجامعي لعلم الاجتماع في فرنسا. عام 1897 ناقش أطروحة الدكـتوراه، عن تفسيم العمل الاجتماعي. ملحقة باطروحة مكملة: مساهمة مونتسكيو في تشكيل عليم الاجتماع. عيام 1896، وبعد أن مر عام على إصدار قواعد منهج علم الاجتماع، أسـس دوركهايم السنة السوسيولوجية التي نشرت فيها أبحاثه عن "تحريم سفاح القربي وأصوله"، "تعريف الظاهرة الاجتماعية"، و "بعض الأشكال البدائية للتصنيف" السذي كتبه بمشاركة ابن أخته م.موس. عام 1897، طبع الانتحار الذي اختتم مرحلة أولى من أعماله. عام 1902 مسمي أستاذا بديلا في السوربون إلى أن استام عام 1900 كرسي تدريب التربية الذي تحول عام 1913 إلى كرسي تدرس علم الاجتماع. عام 1912 نشر مؤلفه الأبرز الأشكال الأولية للحياة الدينية الذي مهد له محتوى بعض المحاضرات وكذلك مقسالات عديدة، أعيدت في علم الاجتماع والفلسفة (1925) الذي صدر بعد موته، مثل مقسالات عديدة، وتصور ات جماعية" (1898)، "تحديد الحدث الأخلاقي" (1907)، "أحكام قسيمة وأحكام واقعية" (1919). توفي دوركهايم عام 1917 تاركا مادة كتب عديدة نشرت بيرض فيها بشكل خاص انتقاداته للتربية والأخلاق والاشتراكية، التي لم ينفصل عن أعماله كعالم اجتماع.

غالبا ما يعتبر دوركهايم مؤسس علم الاجتماع الفرنسي. إلا أن علم الشأن الاجتماعي الذي طمح السي تأسيسه بهذا الاسم لم يكن متواجدا في امتداد الفلسفة الاجتماعية للماضي أكثر مما كان يمهد للدراسات المختصة عن المجتمع الحديث التي تؤلف الجيزء الأكبر من فحوى علم الاجتماع اليوم. جسد علم الاجتماع الدوركهايمي طموحا أنتروبولوجيا بالمعنى الكامل للكلمة عبر ضخامة مشروعه العلمي واقترائه بمواد مقتبسة عن كافة توجهات العلوم الإنسانية. من هذا المنطلق، لم تنكر الانتروبولوجيا المعاصرة أي جانب من أعمال دوركهايم.

والواقــع أنّ الإثنولوجييــن لا يستطيعون إنكار منظر المجتمع بكامله الذي يعكف على إعادة رسم تكوين النظام الاجتماعي، ويصور نماذج أشكال الاندماج انطلاقاً من أنماط عمل الشعور الجماعي، وينادي بعدم إمكانية فصل عناصر الكلية الاجتماعية ليبدو في السنهاية كالملهم الحقيقي لمقولة التحامية الاجتماعية التي تعتبر أن الفرد هو نتاج المجتمع والتبي اعتمدت الأنتروبولوجيا في فرنسا وفي بريطانيا العظمي مسلماتها المنهجية. كذلك لا يستطيع مؤرّخو الأنتروبولوجيا الاستخفاف بتأثير معرفية دوركهايم على الإثنولوجيا، وذلك لكونها تستتتج من الأولوية المنطقية للمجتمع بالقياس إلى الفرد مبدأ أولويته التفسيرية وتقترح نموذجا للسببية الاجتماعية سوف تبنى عليه الأنتروبولوجيا الوظيفية. رغم القطيعة العلمية بين علم الاجتماع والإثنولوجيا، لم يتغاض الأنتروبولوجيون عن كون دوركهايم مفكر المجتمع الحديث والعلاقات المهددة بالفوضى التمي تنشأ فيه بين الفرد والجماعة. إنّ نظريات عالم الاجتماع عن أزمة العالم المعاصر وصراعه من أجل إحياء اتفاق علماني الجوهر يتخذ شكّل أخلاق اجتماعية مطابقة لمقتضيات الفكر العلمي، قد نجمت عن تأمل في المجتمعات "البدائية" و القوة الخاصة بالتصورات الجماعية لا سيمًا الدينية التي يمكن أن تمارس فيها. أخيرا، لا يمكن أن تنسى الأنتروبولوجـــبا فضل السنة السوسيولوجية التي كانت ورشة نقدية وذات ابداع جماعي" جامعة حـول رئيس المدرسة دوركهايم ك. بوغلي، ج. دافي، ب. فوكونيه، م. هالبواك، ر . هـ يرتز ، هـ ـ . . هوب بير ، م . موس ، ف . سيميان و أخرين أيضا ، كمر اسلين منتظمين أو تلاميذ. لقد قدّمت السنة السوسيولوجية لقرائها تقارير لا تحصى عن مؤلفات ابتوغرافية عين العائلية والقرابة والتنظيم العشائري والديانات القديمة، فساهمت في اببات شرعية الاثنولوجيا.

غير أن الأنتروبولوجيا الدينية تدين بالفضل الأكبر لمؤلف الأشكال الأولية للحياة الدينية ورائد علم اجتماع المعرفة. هناك منعطف ارتسم في نهاية القرن دون أن يعني ذلك اظهار قطيعة في الأعمال (ت. بارسونز). فلقد كتب دوركهايم عام 1907: "لم أدرك الدور البارز الذي يلعبه الدين في الحياة الاجتماعية إلا عام 1895 (...). أدين بهذا التغير بكامله البارز الذي يلعبه الديني و لا سيّما لقراءة أعمال و. روبرتسون سمبث ومدرسته". كذلك كان لاكتشاف الإثنولوجيا الميدانية التي شرحت أعمالها في السنة السوسيولوجية، دورا مماثلا لتاريخ الأديان. توجه هذان المجالان بعد ذلك إلى احتلال حيز هام في خط العلوم التسي الحقب بعلم الاجتماع الدوركهايمي. ورافقت سلسلة من الانعطافات هذا التغير في سلم الأولويات: إعراض جزئي عن النشوئية السوسيولوجية لمصلحة " نشوئية منهجية "تعليل اختسيار دوركهايم اعتماد نظرة إجمالية للحدث الديني قائمة على الطوطمية، إذ أن الحضارات البدائية تشكل حالات مميزة لكونها حالات بسيطة"؛ اهتمام بسيرورة فعل الرميزية أي استنباط المفاهيم لفكرة التصورات الجماعية التي تنوة برأي دوركهايم بالدور الحاسم للرمزية في المنتباط المقاعية التي تسمى أيضا "الأنظمة الموضوعية للأفكار".

عرض دوركهايم النظرية العامة للديانة في الأشكال الأولية للحياة الدينية، وقد استوحاها من تحليل الطوطمية الأوسترالية فقط. وهي شكلت قطيعة جذرية مع تقليد عن تقصيى الحدث الديني تسكنه مسألة الأصول. لا تزال هذه النظرية اليوم تشكل مرجعا خاصاً للأنتر وبولوجايا الدينية وللدراسة الأنتر وبولوجية للعمل الرمزي عموما رغم أنها كثيرا منا انستقدت في توجهاتها الأساسية (تخصيص أولوية وجودية وتعليلية للرابط الاجتماعي) كذلك في بعض من بياناتها الثانوية كاثبات قطيعة بين السحر والدين مثلا. بني دوركهايم تعريفه للدين، الذي ينفي إقرار البشر بوجود ألهة أو بما هو فوق الطبيعة، علمي تقسيم العالم إلى أشياء مقدسة وأخرى مدنسة، وعلى توحيد كل الذين يتصورون المقتس بنفس الطريقة وينفذون هذا التصور المشترك عبر الطقوس، ضمن إطار "طائفة معنوية". هذا المعيار الثاني دفع دوركهايم إلى فصل دائرة السحر عن دائرة الديانة: فهو يعتبر أنه لا توجد " كنيسة "سحرية. أما بشأن تأويل الظاهرة الدينية، فهو يتلخص بعبارة واحسدة: "إنّ فكرة المجتمع هي روح الديانة" (دوركهايم، 1912). والمقدّس هو صورة للمجستمع. فمن خلال الديانة التي تولد من خضم الحياة الجماعية وفيه، يشكل المجتمع "المثالي" (أو المتصور) جزءا من المجتمع " الحقيقي" (أو المنظم). يمثل الأول الثاني وفي الوقت ذاته يوجده. يرى دوركهايم أن التعبير الديني يولد من وعي المجتمع لوجوده نفسه ويحدد أن هدد الوعدى ليس الانعكاس المثالي اللنساس الذي تشكل منه ، بل هو ثمرة توليف غير قابل للتجزئة إلى إدراكات خاصة، وهو "يستخرج عالماً من المشاعر والأفكار والصور التي تخضع فور ولادتها لقوانين خاصة بها" (نفس المصدر). توافقت الأنتروبولوجيا، وبشكل خاص المدرسة البريطانية، بعمق مع برنامج دوركهايم، لا سيما في مجال تأويل الطقوس، لكنها بالغت أحيانا في التغافل عن كون عالم الاجتماع الفرنسي قد أدرك الاستقلالية النسبية للممارسات الدينية، مع اعتباره الدين "أمرا اجتماعيا بامتياز". إلا أن الأنتروبولوجيا الدينية لدوركهايم تجاوزت مشروعها الأولي مفضية إلى نظرية للمعرفة. وهذا ما يؤكد أن الموضوع الأساسي لتأمل دوركهايم هو بالفعل موضوع العلاقات بين العلم والدين (ر. أرون)، بما أن التشديد على التكوين الديني للوظيفة التصييفية حمله إلى التكل الديني أشد اكتمالاً". والواقع أن دوركهايم استنتج من مراقبة أنماط الفكر المرتبطة بالنظام الطوطمي خلاصة سبق أن قدّمها في المقال الذي كتبه بمساعدة موس عن التصنيفات: هناك توافق حميم بين "النظام الاجتماعي" و"المنظم المنطقي". رفض دوركهايم عموما الفكرة السائدة أنذاك بامكانية "أن يكون الإنسان البدائي قد عاش بشكل مزمن في الارتباك والتناقض"، معتزما الثبات أن هذا البدائي قد أخذ من الدين المواد التي قام عليها الفكر المنطقي وأنه تصور من مدرسة المجتمع الأداة التي تجعل هذا الفكر ممكنا، أي القدرة على استخراج المفاهيم، والتي تستجلى في إعداد فئات النوع والجنس والمكان والزمان والسببية. إذا ليست هذه موزعين على عشائر"؛ " فكانت البطون الأنواع الأولى، والعشائر الأجناس الأولى" ("عن موزعين على عشائر"؛ " فكانت البطون الأنواع الأولى، والعشائر الأجناس الأولى" ("عن التي يكونها عن نفسه، بمثابة إطار للوظيفة التصنيفية، ولنشوء الركيزة المنطقية للفكر.

وضع دوركهايم في أعماله، أقله في الجزء الأنتروبولوجي المنحى، "نظرية اجتماعية للرمزية" (م. ساهلنز) أنارت الدرب مطولا للأبحاث الإثتولوجية، إلى أن اقترح ليفي – ستروس نظرية رمزية للمجتمع. إلا أن هذه الأخيرة سبق أن نبتت في فكر ذلك الذي كتب في الأشكال الأولية للحياة الدينية: "إنّ القدرة على تصور الكمال هي علة وجود الإنسان ككائن اجتماعي".

# ج- ك. غالاي وج. لنكلود

1893, De la division du travail social, Paris, Alcan (éd. Aug., Paris, PUF, 1960). 1895, Les règles de la méthode sociologique, Paris, Alcan (rééd. Paris, PUF, 1963). 1897, Le suicide, Paris, Alcan (rééd. Paris, PUF, 1960). 1912, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Alcan (rééd. Paris, PUF, 1960). 1893-1913, L'Année sociologique, 12 volumes publiés sous la direction d'Emile Durkheim (rééd. Paris, PUF). 1923, L'éducation morale, Paris, Alcan. 1925, Sociologie et philosophie, Paris, Alcan (rééd. Paris, PUF, 1963). 1950, Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit, Paris, PUF, 1975, Textes, 3 volumes édités par V. Karady, Paris, éditions de Minuit (contient une bibliographie exhaustive de l'œuvre de Durkheim).

ALPERT H., 1939, Emile Durkheim and his Sociology, New York, Columbia University Press.- ARON R., 1967, Les étapes de la pensée sociologique, Paris, Gallimard (nouvelle éd. Revue et aug., Paris, Gallimard, 1982). – BESNARD P. (ed.), 1983, The Sociological Domain. The Durkheimians and the Founding of French sociology, Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- CHAMBOREDON J.-C., 1984, "Emile Durkheim: le social objet de science. Du moral au politique", Critique n. 445-446, Aux sources de la sociologie: 460-531.- DAVY G., 1931, Sociologues d'hier et d'aujourd'hui, Paris, PUF. – KARADY V., 1981, "French Ethnology and the Durkheimian Breakthrough", Journal of the Anthropological Society of Oxford,

XII.- LEVI-STRAUSS C., 1947, "La sociologie française", in G. Gurvitch and W.G. Moore, La sociologie au XXe siècle, Paris, PUF, 2 vol; 1960, "Ce que l'ethnologie doit à Durkheim", Annales de l'Université de Paris, 1: 45-50 (repris in C. Lévi Strauss, Anthropologie Structurale Deux, Paris, Plon, 1973). – LUKES S., 1972, Emile Durkheim, his Life and Work. A Historical and Critical Study, Londres, Harper et Row. – NISBET R.A. (ed.), 1965, Emile Durkheim, Englewood Cliffs, Prentice Hall.- PARSONS T., 1937, The Structure of Social Action, New York, McGraw Hill; 1976, Revue française de Sociologie, XII, 2, "A propos de Durkheim"; 1979, Revue française de Sociologie, XX, 1, "Les Durkheimiens".

#### **DOUGLAS Mary**

دوغلاس، ماري

ماري تيو دوغالس هي أنتروبولوجية بريطانية ولدت في ايطاليا عام 1921 وتابعت في أوكسفورد محاضرات إيفانز بريتشارد. فور انتهاء تعليمها اختارت إجراء أبحاث ميدانية في أفريقيا، في الكونغو البلجيكي قديما (حاليا زائير) حيث عاشت في 1949 - 1950، ثم مجددا عام 1953، مركزة أبحاثها بشكل خاص على شعب ليلي، وهو مجتمع أمومي النسب في كاساي. وقد كرست له مؤلفا (1963) بات معتمدا كمرجع للدراسات الأفريقية، ومقالات عديدة تتناول مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية والرمزية. صرحت دو غلاس شخصيا بأن أعمالها التالية برمتها قامت بالجوهر على أنتروبولوجيا مقارنة للأنماط الفكرية المستوحاة من البحث الذي أجرته عن فنات ثقافة ليلي.

عام 1977، غادرت م. دو غلاس إنكلترا حيث كانت أستاذة أنتروبولوجيا في جامعة لسندن، لكي تستابع مهنتها في الولايات المتحدة، أولا في نيويورك ضمن مؤسسة راسل سايج، ثم ابتداء من 1981 كاستاذة في جامعة نورثوست ن في الينوي.

تظهر الأعمال العديدة المقارنة لدوغلاس شيئا من الاستمرارية والقطيعة في أن مع تعاليم المدرسة البريطانية للأنتروبولوجيا، وقد ترجم العمل الأول منها، وهو الأشهر، إلى الفرنسية بعنوان عن الننس (1971). لم تعد النظر بالأسبقية الوجودية والتقسيرية المنسوبة إلى النظام الاجتماعي بالنسبة إلى النشاط الرمزي وذلك وفاءً لتعاليم دوركهايم. إلا أنها رفضت ابتذالية الوظائف الاجتماعية التي غالباً ما عزاها سابقوها إلى مختلف نتاجات هذا النشاط، إذ رأت في المنطق الإجمالي المنظم للتصنيفات داخل مجتمع ما الموضوع الحقيقي للدراسات المقارنة.

رفضت ماري دوغلاس فكرة أن تكون الأشكال الفكرية المدعوة بدائية أساسا وحسيدا للتحليل الذي تتادي به. فإن فكرنا الخاص، رغم أساسه العلمي، لا يكشف العالم "أكثر مما هو" من هذا المنطلق تكون التصورات الغربية للعالم هي أيضا مادة للانتروبولوجيا. وهذا ما تسعى الأعمال الجديدة لدوغلاس إلى اثباته.

ج.لنكلود

1963, The Lele of the Kasai, Londres, Oxford University Press. 1966, Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad.fr.: De la souillure, essais sur les notions de pollution et de tabou, Paris, Maspero, 1971). 1970, Natural Symbols: Explorations in Cosmology, New

York, Random House. 1975, Implicit Meanings, Essays in Anthropology, Londres, Routledge et Kegan Paul. 1978, Cultural Bias, Londres, Royal Anthropological Institute. 1986 (en collaboration avec B. Isherwood), Risk. Acceptability according to the Social Sciences, Londres, Routledge et Kegan Paul. 1978, The World of Goods; An Anthropological Approach of the Theory of Consumption, en collaboration avec A. Vildavski. 1982, Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers, Berkeley, University of California Press.

**DUMONT Louis** 

دومون، لویس

هــو أنتروبولوجي فرنسي ولد في سالونيك (اليونان) عام 1911. تابع دروسه في باريس حيث كان تلميذ م. موس في معهد الإثنولوجيا. منذ عام 1936 عمل في متحف الإنسان. عام 1945، وبعد خمسة أعوام من الأسر، أكمل تعليمه متابعا أبحاثه في إطار متحف الغنون والتقاليد الشعبية حيث نشر شهر الإثنوغرافيا الفرنسية ونسق تطبيق برنامج در اسة عن الأثاث الفرنسي. أرسل في بعثة إلى بروفانس قدّمت له المواد لدر اسة إحادية (الوحـش، 1951) مكرَّسة لعقيدة محلَّية خللت في علاقاتها مع الممارسات الدينية للمنطقة، المترسخة هي نفسها في المسيحيّة المتوسطية: ارتبطت هذه الدراسة بمشروع بحث عن التنين في الحضارات الهندو - أوروبية استوحى مفهومه من أعمال ج. دوميزيل. خلال السنوات التي تلت الحرب، تابع دومون دروس ل. رينو في اللغة السنسكريتية. كما درس اللغــة الهندية ولغة التامول. عام 1948 سافر إلى جنوب الهند، فقتمت له أبحاثه الميدانية لدى شعب برامالاي كالار المادة الأساسية لتحضير أطروحة دكتوراه دولة (طائفة من جنوب الهند، 1957)؛ في الوقت نفسه سار على خطى ليفي- ستروس والبني الأولية للقرابة مستابعا أبحاثًا عن القرابة والنسب في الهند. من 1951 إلى 1955 علم في معهد الأنتروبولوجيا الاجتماعية في أوكسفورد. عام 1955، أصبح مدير الدروس في الفرع السادس للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا حيث أنشأ مع د. تورتر مركز الدراسات الهندية وأسس مع د. بوكوك مجلة مساهمات في علم الاجتماع الهندي، عام 1957، مقيما عدة مرات في شمال الهند (أوتار برادش). عام 1964 نشر مبحث الحضارة الهندية ونحن الذي شكل النتيجة الأولى لتأمل إجمالي انبتقت منه أعماله التالية.

شكل الإنسان التراتبي (1967) في أن توليفا لمعارفنا عن نظام الطوائف وتأمّلاً نظريا هاما في المبدأ التراتبي.

بيّسن دومسون أنّ التصور الشمولي للقيم الخاصة بالمجتمع الهندي يعرض مبادئ انتظام الطوائف، وتعارض وتواصل فئات الطاهر والمدنس، والانفصال بين دوائر الشأن الدينسي والشسأن السياسسي، وإذا كانت الحضارة الهندية تتصف بسيادة مفهوم التراتبية وبايديولوجيا جماعية، فإنّ قيم المساواة والنزعة إلى الفردية تسيطر بالمقابل على الغرب الحديسة. فيما بعد كرّس دومون عمله لدراسة الإيديولوجيا ولمقارنة القيم الخاصة لهنين العالميسن المتقابلين. هكذا تواجّة الفرد الغربي الذي برز ظهور مخلال القرون الأولى من تاليخ الكنيسة مع الصورة الهندوسية لتجاوز الذات. من هنا شكلت مختلف الأسباب التي عملست علسى بسروز الظاهرة الشمولية موضوع تحليلات (1983) تابعت السجال حول

العلاقة بين الشانين الديني والسياسي. وانطلق دومون من دراسة عن تكوين وتطور الاقتصاد الليبرالي الإنكليزي – الذي حمله على اقتراح نقد جذري لماركس (1977)- ليتوسع بتحليله إلى المثالية والقومية الألمانية (1982، 1985)، كذلك إلى العالمية الموروثة عن الثورة الفرنسية : الإنسان التراتبي مقابل الإنسان المتساوي (1977).

أصبح دومون مؤرخ أفكار مهتما بطرح أساسات علم اجتماع مقارن يتناسب مع الحداثة. إلا أن السجالات النظرية للأنتروبولوجيا لم تفتأ تأسره، كما يظهر من سلسلة مساهماته في الأبحاث عن نماذج القرابة والنسب. إننا ندين له بإعطاء وضعية نظرية لفكرة "العلاقة التراتبية" التي استخلصها في البدء من دراسته لنظام الطوائف محللا إياها على ضوء فرضيات إبديولوجيا المساواة. اقترحت العلاقة التراتبية كتعبير مؤلف للرابط الاجتماعي القابل لتخطي الإزدواجية الموروثة عن الألسنية البنيويسة والثنائية التصنيفية (1978)، إلا أنها تظهر تساميا في قلب الحياة الاجتماعية. ويبين توضيح تلك العلاقة أن كل نظام إنما هو مبنى على مبدأ خارج عنه.

ج-ك، غالى

1951, La Tarasque: essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique, Paris, Gallimard. 1957, Une sous-caste de l'Inde du sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar, La Haye- Paris, Mouton. 1964, La civilisation indienne et nous: esquisse de sociologie comparée, Paris, Armand Colin. 1967, Homo Ilierarchicus. Essai sur le système des castes, Paris, Gallimard. 1971, Introduction à deux théories d'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage, La Haye- Paris, Mouton. 1975, Dravidien et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du sud et l'Australie, La Haye- Paris, Mouton. 1977, Homo Acqualis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique, Paris, Gallimard. 1978, "La communauté anthropologique et l'idéologie", L'Homme, XVIII (3-4): 83- 110. 1982, " Totalité et hiérarchie dans l'esthétique de Karl Philipp Moritz", in Les fantaisies du voyageur. Variations Schaeffner, vol. XXXIII, Société française de musicologie: 66-78, 1983, Affinity as a Value: Marriage alliance in south India with comparative essays on Australia, Chicago, The University of Chicago Press. 1983, Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Paris, Le Seuil. 1985, "Identités collectives et idéologie universaliste, leur interaction de fait", Critique XLI: 506-518.

BERTHOUD G. et BUSINO G. (éd.), 1984, L'exploration de la modernité. La démarche de Louis Dumont, Genève, Droz.- GALEY J.-C. (éd.), 1984, Différences, Valeurs, Hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont, Paris, Editions de l'EHESS.- MADAN T.N. (ed.), 1982, Way of Life: King, Householder, Renouncer, Essays in honour of Louis Dumont, New Delhi, Vikas.

#### **DUMEZIL** Georges

دوميزيل، جورج

هـو مـؤرّخ ديانـات فرنسي ومتخصص في الأساطير الهندو- أوروبية ولغات القوقاس، ولد في باريس عام 1898. دخل دار المعلمين العليا عام 1916، فنال الإجازة بعد

الحرب بادئا مهنته كمدرس تاريخ الديانات في اسطنبول (1925-1931) بعد أن أمضى شكلت سنوات في جامعة أوبسالا، انتخب مديرا للدراسات في الفرع الخامس للمدرسة التطبيقية للدراسات الشعوب الهندو أوروبية. التطبيقية للدراسات الشعوب الهندو أوروبية. البنداء من 1949 درس في الكوليج دو فرانس حيث شغل كرسي الحضارة الهندو أوروبية حتى عام 1968، عام 1979، دخل الأكاديمية الفرنسية، توفي في باريس عام 1986.

قامت أعمال دوميزيل في مجملها على اكتشاف حققه في نهاية الثلاثينات وأعاد رسم تكويت (1987) مسيّزا فيه خمس مراحل: أولا، تقارب بين صورتي البراهمان وكاهمن جوبيتر (روما) على أساس التشابه بين العلاقات التي يقيمها البراهمان والكاهن على التوالي مع المظهرين الهندي (راي) والروماني (ركس) للملك (1935)؛ ثانيا، فرضية تشابه بين تراتبية "الطبقات الوظيفية" الهندية الثلاث والثالوث الروماني المتراتب هو أيضا (1941)؛ ثانيا، فرضية عامة لوظيفية ثلاثية موجودة بشكل متماثل في تصورات المجتمع الهيندي وأنساب الألمية الرومانية؛ رابعا، توصل دراسة النصوص إلى تخفيض التناقض الظاهري بيسن المعادلة براهمان – كاهن ووجود كاهن في روما لكل آلهة من الثالوث المسدروس؛ خامسا، امتداد التحليل إلى الثالوث الهندي الإيراني ميترا – فارونا /إندرا/ التوام ناساتيا انطلاقا من صحة فرضية الوظيفية الثلاثية للهند وروما.

غير أن مكانة دوميزيل في العلوم الإنسانية تتخطى بكثير الميدان الهندو- أوروبي الــذي كرّس لمه جو هر أعماله. فمنذ عام 1924، دافع عن أسبقية العناصر المركبة بانتظام وتسر ابطها ضمن دراسة الوقائع الدينية. كما حدد تصورات النظام والبنية في الأربعينات: لا تعلسل أيسة حادثة بمعزل عن النظام الذي تتأزر عناصره دون أن تكون متلاصقة، بل مسترابطة عبر مفاصل تشكل بنيتها، التي هي الموضوع الوحيد للمقارنة. إن مقارنة المجستمعات ذات الماضي البعديد المشسترك تستوحي هي أيضا من مكتسبات الألسنية البنسيوية: فطبسيعة وقيمة حدث مُلاحظ في نقافة ما يمكن أن تثبتا بناءً على المكانة التي يحسنتها الحنث المقابل في بنية نظام نقافي آخر. لم يُفهم جيدا هذا الإجراء الأساسي إذ لم ينقبّل المتخصصون بسيولمة إمكانية أن يتغيّر معنى مجموعة من الوقائع عبر مقارنته مع موضوع خارج عن النطاق الذي يدرسونه. إنّ الفكرة الحديثة لإبداع متجدد بلا انقطاع فرضت تفسها على دوميزيل بناء على تطبيقها الخاص: فالبني المتكررة على فترة طويلة قليلا ما ترتبط بالذاكرة بل بتغيرات متعاقبة يظهرها تطبيق نفس المخطط في البحث. أما بخصوص فكرة ترابط الوقائع الاجتماعية، فهي تكمّل وتحدد فكرة " الحدث الكلي": فإنّ كل بنية تتفاعل على كافة مستويات المجتمع. أخيرا، بني دوميزيل تحليلاته مثل دوركهايم على أسبقية الشروحات الاجتماعية : وهو تصور معين للمجتمع يمنح بنية للمواقف الدينية والقانونية والظسفية والجمالية التى يتجلى فيها فكر حضارة ما.

هــنــنـ أخـــرون قـــالوا ببعض هذه الأفكار؛ ولكن دوميزيل هو الأول، وقد يكون الوحيد، الذي قادها إلى نتائجها الأخيرة، حتى وإن بنت أحيانا مثيرة للقلق.

ج. شار اشيدزي

1924, Le festin d'immortalité. Etude de mythologie comparée indocuropéenne, Paris, Geuthner. 1935, Flamen- Brahman, Paris, Geuthner. 1940, Mitra- Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté, Paris, PUF. 1941, Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome, Paris, Gallimard. 1949, L'héritage indo-européen à Rome, Paris, Gallimard. 1953, La saga de Hadingus. Du mythe au roman, Paris, PUF. 1958, L'idéologie tripartite des Indo-Européens, Bruxelles, Latomus. 1968- 1973, Mythe et épopée, Paris, Gallimard. 1977, Les dieux souverains des Indo-Européens, Paris, Gallimard. 1982, Apollon sonore et autres essais: esquisses de mythologie, Paris, Gallimard. 1987, Entretiens avec Didier Eribon, Paris, Gallimard.

**DIAS A.Jorge** 

دياز، أ. خورخى

أ. خورخي دياز (1907- 1973) هو بلا جدال الصورة الأبرز للأنتروبولوجيا البرتغالية. فقد تم بفضله الانتقال من التقليد النشوئي المتوجه نحو دراسة الثقافة الشعبية والذي كان يسيطر على الساحة الإثنولوجية في البرتغال نهاية القرن الماضي، إلى بروز أنتروبولوجيا اجتماعية حديثة في هذا البلد بُعيد الثورة الديموقراطية عام 1974.

بعد أن تابع دياز دراسات في فقه اللغة الألمانية في جامعة كويمبرا وتخصص في الإثنولوجيا وعلم الآثار، باشر بحثا عن أصل أدوات الحراثة البرتغالية حيث ظهر جلياً تأثر بالمدرسة الإثنولوجية الوطنية وبالأخص لايتي دو فاسكونسيلوس. أنجز في ميونيخ، التي انستقل اليها كأستاذ للغة البرتغالية، كتابة دراسة إحادية مكرسة لقرية فيلهارينو دا فورنا، نشرت عام 1948. يعالج هذا العمل، الرائد على صعيد شبه جزيرة إيبريا، بشكل خاص النظام الجماعي القروي الذي كان يعتبر آنذاك من رواسب التاريخ. يظهر في هذه الدراسة الاهستمام بالثقافة المادية وكذلك تأثرها بــ علم الشعوب الألماني، وقد أعقبتها دراسة إحادية أخرى عن قرية ريودي أونور (1953) كانت أنجح من الأولى، وكانت تحمل تأثير ر. ثورنوالد وكذلك الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية.

عام 1956، غين دياز استاذا في مدرسة الإدارة الاستعمارية في ليشبونة التي الصبحت عام 1961 المعهد العالي للعلوم الاجتماعية والسياسية لما وراء البحار، فكان واحدا من تلك الحفنة الصغيرة من رجالات عملوا على تحديث النظام الاستعماري البرتغالي في أفريقيا الذي أصبح شيئا فشيئا معاديا لظواهره الأكثر قمعا، مع استمراره في تأسيد التوسع البرتغالي ما وراء البحار، كلف بمهمة دراسة شعب ماكوند في شمال الموزمبيق، فسار على خطى استاذه ثورنوالد الذي كان قد تابع دروسه في برلين والذي كان قد تابع دروسه في برلين والذي كان قد حصص كتابا لجزء من هذه الجماعة الإثنية المقيمة في تنجنيقا، ليس هناك أي خلف حول أهمية المجلدات الأربع التي نشرها دياز عن شعب ماكوند (1964–1970) بمساعدة زوجيته وم. ف. غيرييرو، رغم التباين الذي تتسم به بالقياس إلى الخطوات المستقدمة الحديثة العهد للانتروبولوجيا الاستفراقية. نشير أخيرا إلى قدرة دياز التنظيمية التي يشهد لها تأسيس متحف الإثنولوجيا في ليشبونة.

ج. دو بينا- كابرال

1948, Os Arados Portugueses e as suas provaveis origines, Lisbonne, Imprensa Nacional- Casa da Moeda. 1948, Vilarinho da Furna. Uma aldeia comunitaria, Lisbonne, Imprensa Nacional- Casa da Moeda. 1953, Rio de Onor. Communitarismo agro-pastoril, Lisbonne, Presença. 1964, Os Macondes de Moçambique. Aspectos historicos e economicos, Lisbonne, Junta de Investigações do Ultramar.- 1964 (avec M. Dias), Os Macondes de Moçambique. Cultura Material, Lisbonne, Junta de Investigações do Ultramar et 1970, Os Macondes de Moçambique. Vida Social e Ritual, Lisbonne, Junta de Investigações do Ultramar.

OLIVEIRA E. V. de, 1974, "Antonio Jorge Dias", in *In Memoriam Antonio Jorge Dias*, Lisbonne, Junta de Investigações Científicas do Ultramar.

#### **DIETERLEN, Germaine**

ديترلان، جرمين

همي أنتروبولوجمية فرنسية ولدت عام 1903 في باريس في كنف عائلة انجيلية. تخرّجت من المدرسة التطبيقية للدراسات العليا عام 1940 ومن المدرسة الوطنية للغات الشرقية (1943، 1944)، وحازت على شهادة دكتوراه في الأداب عام 1949. شقت طريقها كمــتطوعة دون مقابل في متحف الإثنولوجيا في تروكاديرو حيث التقت م. غريول الذي نظم بعثات شاركت في الرابعة والخامسة منها عام 1936- 1937 و 1938- 1939. خاضت تجرب تها الميدانسية الأولسي لدى شعب دوغون في السودان الفرنسية (مالي حاليا) خلال إقامتها الثانية في أفريقيا. بعد الحرب، ابتداء من 1946، عادت بشكل منتظم إلى الميدان مكرسة أولى أبحاثها الميدانية الفردية لدراسة النظام الديني لشعب بامبارا الذي أنتجت منه مادة أطروحتها الرئيسية مبحث عن ديانة شعب بامبارا عام 1951. تابعت ديتر لان اهـــتمامها بمجــتمع البامبارا (راجع ديترلان وسيسى، 1972) لكن ابتداء من عام 1949، عملت بشكل خاص لدى شعب دوغون في سانغا، بالتعاون مع غريول، فنشر الإنتان الجزء الأول من تحليل أسطورة الدوغون عن نشوء الكون عام 1965 ( الثعلب الشاحب، الجزء الأول، الكراس الأول، أما بقية الكتاب فإنها لم تطبع). بعد وفاة غريول عام 1956، تابعت ديسترلان أبحاثا منهجية عن ثقافة الدوغون ارتكزت على الحدس بالوحدة العميقة للأنظمــة الفكرية السواحلية - السودانية، كما أنها افتتحت الطريق لأبحاث كثيرة استفانت منها الأنتروبولوجيا المعاصرة، لا سيما مع دراسة تصورات الشخصية التي تتاولها البحث بشأن شعب بامبارا عام 1947 والتي شكلت موضوع ندوة نظمتها ديتر لان في باريس عام 1971 بين 1966- 1973 شاركت مع ج. روش في نتفيذ سلسلة من الأفلام كُرُّست لدورة طقوس "سيغى" لدى الدوغون.

مارست جرمين ديترلان مهنتها الأكاديمية في إطار المركز الوطني للبحث العلمي والفرع الخسامس من المدرسة التطبيقية للدراسات العليا. من عام 1969 إلى عام 1972 أدارت فريق أبحاث أصبح عام 1973 مختبر "الأنظمة الفكرية في افريقيا السوداء" (في المركز الوطني للبحث العلمي والمدرسة التطبيقية للدراسات العليا). من عام 1957 إلى 1974 شــ خلت ديترلان منصب مدير عام جمعية المستفرقين، وتولت خلال سنوات عديدة وظائف هامة في المعهد الدولي الأفريقي في لندن.

م.ايزار

1941, Les âmes des Dogon, Paris, Institut d'Ethnologie, 1951, Essai sur la religion bambara, Paris, PUF. 1952 (avec M. Griaule), Signes graphiques soudanais, Paris, Hermann. 1961 (avec A. Hampaté Ba), Koumen, texte initiatique des pasteurs Peul, Paris- La Haye, Mouton. 1965 (avec M. Griaule), Le renard pâle, tome 1, Le mythe cosmogonique, fascicule 1, La création du monde, Paris, Institut d'Ethnologie. 1972 (avec Y. Cissé), Les fondements de la société d'initiation du Komo, Paris- La Haye, Mouton. 1973 (Dieterlen éd.), La notion de personne en Afrique noire, Paris, Editions du CNRS.

#### **DEVEREUX** Georges

ديفرو، جورج

ولد جورج ديفرو عام 1908 في مدينة لوغوس الهنغارية التي أصبحت رومانية عام 1919. درس العلوم الفيزياتية والإنتولوجيا في باريس حيث تابع محاضرات م. موس قبل أن يهاجر إلى الولايات المتحدة عام 1932. بعد تجربة ميدانية أولى لدى شعب موهاف في جنوب غرب الولايات المتحدة الذي كرس له جزءا هاما من أعماله التالية، أقام لدى شعب سيدانغ موي في مرتفعات الهند الصينية (1933–1935). بعد الحرب، عمل ديفرو في المستشفى العسكري في توبيكا (كنساس) حيث لعب التحليل النفسي عمل ديفرو في عالم المستشفى العسكري في توبيكا التالية: فتم هناك تدريبه على التحليل النفسي التحليل النفسي التحليل النفسي التعليل النفسي التعليل النفسي التعليل النفسي المستشفى العسكري في مؤسسات ومدرس في المحاليل النفسي المدرسة المهنة طبيب خاص، وطبيب سريري في مؤسسات ومدرس في جامعات مختلفة. عام 1963، استقر بالكامل في باريس حيث غين مشرفا على الدراسات العليا. توفى عام 1985.

تركرت تاملات ديفرو على الإثنوغرافيا ودراسة المجتمع الأميركي المعاصر ومعرفة معمقة في الثقافة الإغريقية؛ وتولي منهجيته مكانة هامة لتحليل الأحلام، أو للقطات أسطورية يدرسها كأجزاء أحلام، وكذلك لتحليل النقلات النفسية الإرتدادية. لأسباب تاريخية، وقعت أعمال ديفرو ضحية سوء الفهم الذي تأثرت به العلاقات بين علم السنفس وعلم الاجتماع. فرداً على الثقافوية رفض ديفرو، في ميدان الأبحاث عن العلاقة بيسن السثقافة والشخصية، فرضيات التقاعل بين الشأنين النفسي والاجتماعي باعتبارها اصطناعية: إن "التكامل بينهما" أمر بديهي، ولكنه يهدف إلى توكيد تمايز الميدانين اللذين يستخدم كل منهما خطط تفسير خاصة به، مكتفية ذاتيا، يقوم بشرحها بالتتابع الباحث نفسه. إذا يرفض موقف ديفرو التوجهات المتداخلة لمصلحة التوجهات المتعددة. لقد أعاد الاعتبار "للأنا" والصسر اعات النفسية، مؤكدا كلية اللاوعي، لا ينكر ديفرو وجود الستمايزات الثقافية، لكنه يصب اهتمامه، بناء على دراسة الأحلام والأساطير، على وجود سمات عابرة للثقافات؛ إن عناصر الثقافة برمتها يمكن أن تتواجد في الأحلام وبالعكس يمكن لكافة عناصر الأحلام أن تتواجد في بعض نتاجات الثقافة، كالمؤسسات والطقوس والأساطير، الخر...

حــذر ديفــرو مــن إمكانــية الالتباس بين النظام السوسيولوجي للتكيف والنظام الســيكولوجي للتكيف والنظام الســيكولوجي للصحة العقلية الذي يرتكز على المسلمة التي تعرف المجتمع "بالسوي"، إذ أن الشخصية وحدها هي التي يمكن أن تكون مرضية. وشدد أيضا على الطابع "العدائي" لأعراض الأمراض العقلية التي يصفها " بالسلبية الاجتماعية".

كما بين أن كل ثقافة تعدّ ما يسميه ر. لينتون " نماذج سوء السلوك"، وهي نوع من التسباعدات بالقدياس إلى النظام ترافق انعكاس الضغوطات الخاصة بالثقافة المعنية على الأقدار الشخصية. أخيرا، يرى ديفرو أنّ هناك طريقة خاصة لتصوير ومعالجة العوامل الثقافية التي تشوش الشخصية.

أ. ديلوز

1961, Mohave ethnopsychiatry and suicide: the psychiatric knowledge and the psychie disturbances of an indian tribe, Washington, DC, United States of Government Printing Office. 1967, From anxiety to method in the behavioral sciences, La Haye- Paris, Mouton (trad. fr.: De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement, Paris, Flammarion, 1980). 1970, Essais d'ethnopsychiatrie générale, Paris, Gallimard. 1972, Ethnopsychanalyse complémentariste, Paris, Flammarion. 1975, Tragédie et poésie grecque, Paris, Flammarion.

HOOK R. (ed.), 1978, Fantasy and symbol: studies in anthropological interpretation, Londres, Academic Press.

ديــــن Religion

يعود تعريف ماهية الدين، في بادئ الأمر، إلى اعتبار أن الحركة الاجتماعية تقوم على وجود متواكب ومتفاعل للله "المعتقدات" - بالقوى فوق الطبيعية، أو القوى الخارقة أو الألوهية الواحدة أو مجموعة من الآلهة - و"الأفعال"، ذات الطبيعة الشعائرية، التي تهدف إلى عقد العلاقات الخاصة بين الناس والكائنات أو القوى الخارقة. وترتكز هذه الأفعال على المعتقدات وتشكل معها نظاما يقوم على معرفة عادية مشتركة بشكل واسع، أن هكذا مجموعة من المعتقدات والأفعال الناشئة عن قصدية فاعلة توكلت تاريخيا بتأسيسها، تستخذ في نظر أصحاب العلاقة قيمة وأهمية كبيرتين على الرغم من الميزة الخاصة لكل نظام ديني على الصعيد التاريخي والاجتماعي.

يشبت تفحص عدد معين من التعريفات السارية للدين أنه يجدر، من أجل الوصول إلى فيم الظواهر الدينية، استبعاد بعض الأفكار المكتسبة الخاصة بالمفاهيم المسيحية بحد ذاتها، وأهمها ثلاثة: الأول هو مسلمة يقول بها علم الأديان منذ نهاية القرن التاسع عشر: لقد قام الإنسان، في العالم أجمع وفي كل العصور، بالتمييز الجذري بين مجالين اثنين، الأول مستعلق بالقدسي – أو العلاقة البشرية بالعلائية – والثاني متعلق بالدنيوي – أو العلاقة الملازمة للبشر فيما بينهم. وقد اتفق على هذه النقطة مفكرون ذوو معتقدات مختلفة أمستال دوركهايم أوموس، وأوتو أو السياد، الأمر الذي أدى إلى جعل التناقض بين القدسي/الدنيوي يبدو وكانه يفقد شفافيته شيئا فشينا. المفهوم الثاني هو افتراض يتعلق بشمولية الاعتقاد بثنائية الفرد، طارحا مسألة التفريق بين روح – غير مادية وخالدة – وجسد مادي وفان (حسب المعتقد المسيحي، ليس للحيوانات من روح: يصبح الحديث عن روح بشرية" نوعا من اللغو إذن). وإذا كان الاعتقاد بوجود مركبات غير مادية للفرد روح بشكل واسع، فإن ناريخ الديانات يقول هو الأخر بإمكانية تعدد المكونات واختلافها مؤكدا بشكل واسع، فإن ناريخ الديانات يقول هو الأخر بإمكانية تعدد المكونات واختلافها

جوهسريا، وافتراضها بالتالسي عرضة لمصائر مختلفة، مما يجعل اللجوء إلى استخدام مصطلح "روح" للحديث عنها غير ملائم على الإطلاق. أما المفهوم الثالث فهو افتراض يحساول - جهرا تقريبا - تحويل أديان " الكتاب" (اليهودية والمسيحية والإسلام) إلى أنظمة دينسية مرجعية بحيث يصبح التوحيد - أي الاعتقاد بإله واحد - نموذجية والشرك - أي الاعتقاد بتعدد الألهة - استثناء.

استطاعت الأنتروبولوجيا الدينية على العموم اعتماد منعطفات تجنبها السقوط في عشرات الأحكام المذكورة أنفا. كما استطاعت أيضا تجنب المقابلة بين "الدين" الواحد مع "الأديان" المتعددة في إطار معارضة بين جوهر الدين ومظاهر الأديان في التاريخ: فلقد ابتعدت عن ظواهرية الدين التي طورها أمثال ج. فان درليو الذي كتب في العام (1948) ما مفاده أن " الدين لا يجد حقيقته إلا في مجمل الأديان، وبعبارة أخرى أن الدين لا يتجلى أمامنا، وأن كل ما يمكننا رويته هو دين ملموس دائما". تبقى هذه الدراسة، على الرغم من ظاهرها الشمولي، متأثرة بشكل أساسي بالنظرة المسيحية للعالم، وتغترض وجود القدسي الخالد المجهول الجوهر ولكن المعلوم الظواهر التي تتجلى للناس ويتجاوبون معها.

إن مفهوم الدين على اعتباره نظاما يجمع بين المعتقدات والممارسات الشعائرية داخط المجستمع، يوفق ما بين الموقف الظواهري، والموقف الذي تبئته مدرسة العلوم الاجتماعية الفرنسية كردة فعل على الظواهريين بشكل خاص. لقد كتب موس في العام 1902 أنسه لا يوجد في الواقع شيء أو روح يطلق عليه اسم الدين، فليس هناك سوى ظواهر دينية مجموعة تقريبا في أنظمة نسميها ديانات وهي ذات وجود تاريخي محدد، كمسا أنها تتواجد في مجموعات من الناس وفي أوقات معينة ومحددة (1968). ويعزل موس، من بين هذه الظواهر، "التصورات" (الأساطير، والمعتقدات والعقائد) و "الممارسات" (الأفعال والأقوال) ثم "التنظيمات" (الكنيسة، المراتب، جماعات الانضواء، المعاهد، تدريج الكهنة، الخ.)، كما يقترح استخدام عبارة "أنظمة دينية" للدلالة على أنماط ملموسة خاصة بالتواصيل بين التصورات والممارسات والتنظيم العام، أي من أجل القيام في نفس الوقت بيتحديد أديبان خاصية إضافة إلى المفاهيم الدينية العامة المشتركة بين عدة ديانات (الوحدانية، الشرك، الطوطمية، إلخ.).

إذا كان يبدو لنا اليوم أن موقف المدرستين الظواهرية والاجتماعية متقارب، فإنهما بالرغم من الفرضيات المتناقضة قد التقتاعلى التمييز المشترك بين القدسي والدنيوي والذي لا يمكن فصله عن سيادة بديهية للأول على الثاني؛ إلا أن هذه الثنائية لا تنبثق، بالنسبة لدروكهايم، عن المجال الديني عندما يكون القدسي متماهيا مع المجتمع نفسه انطلاقا من أن هذا الأخير مختلف عن مجموعة الأفراد، وهذا ما يؤدي إلى علمنة التمييز الذي وضععه الظواهريون. حسب دوركهايم (1963)، "يجب الاختيار بين الله والمجتمع ، ولكن ما أهمية اعتماد هذه الخيار إذا كان لا يرى في "الألوهية سوى مجتمع يتحول ما فيه إلى تفكير رمزي"؟ لقد كتب ر. أرون (1967) بشكل واضح أن "الهدف من يتحول ما فيه إلى تفكير رمزي"؟ لقد كتب ر. أرون (1967) بشكل واضح أن "الهدف من يتطرية دوركهايم الدينية هو تأسيس حقيقة الإيمان بحد ذاته دون التسليم بالمضمون الفكري للديانات التقليدية، ولكن هذا النطور سمح بإنقاذ ما كان يعتقد أنه يقوم بتدميره وذلك من خلال إظهار أن الإنسان لم يعبد مطلقا سوى مجتمعه الخاص".

هــنا يــبدو لــنا مفهــوم القدسي أساسيا إذا ما أولينا اهتماما خاصاً لتنوع مفاهيم المصطلح فهما ودلالة، وينبثق كل ما له علاقة بين الإنسان والقدسي من الدين أو الأديان، لقد قدَّم أب تايلور (1871) وبطريقة مبتورة، ببناء وجود الدين على "الاعتقاد بكاننات ر وحانية". والسؤال الذي يطرح نفسه هذا هو معرفة ما إذا كان الأساس الديني يقوم على الإيمان أو على القدرة على إعداد مادة للإيمان. يمكننا كذلك النظر في طريقة أخرى لفهم ماهية الدين. لقد أعلن سلفادور دو مادارياغا بأسلوب فكاهى أن " الله ليس مجنونا"، الأمر النه جعل جول رينار يتناول الفكرة عينها في "يومياته" على طريقته الخاصة حين قال: "أنا لا أفهم شيئا عن الحياة، ولست أقول أنه يستحيل على الله أن يفهم شيئا عنها". بالنسبة لهـؤلاء المؤلفيـن، ينبئق العالم - الذي خلقه الله - من نظام معين وينطوي بالتالي على معنى معين، فالله هو إذا "مكان" إبراز المعنى. ونحن نجد أنفسنا، رغما عن المظاهر، قريبين من التحليلات التي جددت، في ميدان الأنتروبولوجيا، إشكالية الدين وخصوصا مع ليفــــــى – ستروس وم. دوغلاس وس. غيرتز. يستشهد ليفي– ستروس (1962) باخصائي أميركسي بالنماذجية الحيوانية هو س.ج. سمبسون إذ يقول: " تفيد المسلمة الأساسية للعلم بأن الطبيعة منظمة" ويتابع محللا: "إن هذه الضرورة التنظيمية هي أساس التفكير الذي نطلق عليه صفة البدائية. ولكن ذلك عائد لكونها كامنة في أساس كل تفكير". إن الدين ينبثق من ضرورة هذا النظام والمعنى، ولكن هذه الحالة ذات الامتداد المعمَّم، لا تقدم لنا، كما رأينا، تعريفا يساعدنا على التمييز بين "الخطاب" الديني و "مدى" النشاط الديني. وإن هذا التمييز المرتبط بالضرورة المنهجية، يعترف باسبقية الخطاب لأنه ينظم المدى ويمنحه الوضوح والفهم.

# الخطاب الدينى

يعود مفهوم "الخطاب" إلى النصوص والمواقف التعبيرية، وبشكل أدق إلى خصائص اللغة والتعبير الأساسية من جهة ونماذج الترميز من جهة أخرى. ففي النهاية، يتم "الاستحواذ الفكري على الطبيعة عبر الخطاب ومن خلاله. فكل قول هو فعل ( "القول، هو الفعل")، وكل خطاب يحمل في طياته الفعالية: وانطلاقا من هذا المعنى، فهو "سحري" (ت. ودوروف). ينبثق الخطاب الديني - عندما يكون الشأن الديني بمثابة خطاب عن هذا التمييز العام الذي يقيم علاقة تعتبر أساسية هنا بين "المعرفة" التي يختزنها الخطاب و"السلطة" التي تنتج عن امتلاكه و امتلاك الحق بالتعبير.

لدينا أسباب جيدة لاعتبار أن أشكال الخطاب الديني ليست مستقلة عن أشكال التنظيم العسام للمجتمع الذي ينتج هذا الخطاب، كما ينتج التصورات المقترنة به. ومن المستطاع، بمقارنة أولية، القيام بتمييز بين شكلين لمنح "الوظيفة" الدينية وذلك بمقدار ما تكون هذه الأخيرة منطوية على ضرورة الرقابة الاجتماعية الخارجة عن نطاق الحقل الدينسي: القرابة، السلطة السياسية، إلخ.، أو تكون مهمة محصورة بفريق متخصص مدرسة كهنوتية، أو طبقة اجتماعية، أو إحدى فئات السن، إلخ. - يكون وجوده الوظيفي محددا من قبل أعضائه أو من قبل المحيط الاجتماعي برمته. وهو بذلك يصبح "المكان" الدي يذكر بأنه إذا لم تكن توجد ممارسات اجتماعية لا تستمد وجودها - كإمكانية أو كحقيقة - من نمط الاستحواذ الفكري على الطبيعة، فمن غير الممكن الحصول، في كحقيقة - من نمط الاستحواذ الفكري على الطبيعة، فمن غير الممكن الحصول، في المقابل، على تصورات مستقلة كليا عن الممارسات.

يمكن أن يؤدي تحديد الحقل الديني، حسب نظرتنا، إلى معاينة الخطاب السائد في مجتمع معين، والفريد من حيث هدفه وقصده وأشكاله، والذي يمكن أن يشكل بذلك خاصية النظام الذي يمكننا بالتالى منحه صفة "الديني".

يقوم الخطاب الديني على شمولية الاختبار البشري للطبيعة الذي يلعب تفعليه، على هذا الصعيد، دور المنظم للكل لدى الإنسان: المرئي واللامرئي، المادي والمجرد، الماثل والمتسامى، إلخ...

فهو يطلق "قصدا تصنيفيا": يميز ويرتب و "ينظم". و "يقيّم ويراتب". فالخطاب الديني هو معياري (أو "قيّمي"، كما يقول غريماس)، ويبدو كتعبير لا يصدر بالضرورة عن معبّر معرّف تجريبيا (فالخطاب لا يجد جذوره في أقوال الكائن البشري). لقد كتب كل من ج. وس. دوبوا (1971) فيما يخص الحقل المعجمي قائلين: "إن مصدر المصطلحات المعجمية هو موضوع تعبير جماعي خارج عن إطار الزمن... فالنص المصطلحات المعجمية هو موضوع تعبير جماعي خارج عن إطار الزمن... فالنص المنطوق هو بحد ذاته "نص الجماعة". يمكن لهذا الكلام أن يكون صالحا لتعريف الخطاب الديني الذي يتخذ بذلك بعدا "تربويا".

يقبوم الخطاب الديني بـ "تأسيس قصدي لمعنى"، الأمر الذي يقربه من الخطاب التاريخي و الفلسفي أكبثر من الخطاب العلمي: لا يجدر إذا بالعالم طرح السؤال حول المعنى في الوقت الذي ينظم فيه المعطيات التجريبية المباشرة. فالخطاب الديني يتميز أساسا عن مجمل الخطابات في كون "إطار المعنى بالنسبة إليه يقع خارج الإنسان"، فلا يوجد خطاب ديني دون الاستناد إلى "الغياب" أو إلى "أخر" يكون "أخر" بكل معنى الكلمة. تقودنا هذه النقطة إلى ثلاث ملاحظات:

- يرى هيغل أن الخطاب الديني مُستلب، ذلك أنه من خلال تحديد ميدان المعنى خارج الإنسان، لا يعتبر هذا الأخير منتجا لخطابه الخاص إذا اعتبر أن الخطاب يقوم على المعنى الذي يملك فكرة عنه والذي يعتقد بأنه موجود قبله ومستهدف له وكانه مجرد شيء.

- يعتبر كل خطاب أن حقل المعنى موجود خارج الإنسان، وأنه بالتالي خطاب ديني وتأويلي. فانطلاقا من ر.أوتو، وصولا إلى ظواهرية فان درليو، وإلياد وب. ريكور، نشعر أننا موجودون "في" الدين. ينتج عن ذلك أنه لا يمكننا التكلم عن الدين إلا إذا خرجنا مسن الخطاب الديني ووضعناه في الإنسان، وليس خارج الإنسان الذي هو مكان مصدر وإنستاج المعنى. ومن هنا نصل إلى نقطة محورية تقضي بأنه لا يمكن للكون أن يتخذ أي معنى إلا من خلال حديث الإنسان عن نفسه هو. في مقابل مذهب هيغل المستقرأ من هذا الموقف، نجد رأيا مماثلا لدى سارتر: "قالقول بأننا نبتدع قيما لا يعني سوى أمر واحد وهو أنسه للمعنى مدوع تأسيس وهو والذي تتشكل مادته من الاختيار الرئيسي للمعنى الذي يجب أن يعطى للعالم ولعلاقته بالإنسان.

لا يمكن لأي من المصطلحين اللذين استخدما أنفا، " الغياب" و"الأخر"، أن يقوم مقام الأخر، بل على العكس، فهما يعودان إلى نظامين مختلفين للتصور، وذلك لكون الأول يضم المعنى في إطار مجرد، بينما يضعه الثاني في تصور تكويني ذي تشخيص تشميه. ولا ينفصل "الكائن" المفهوم كذلك عن "الإرادة" المنسطة" كمشروع". ينظم

هذان النظامان العناصر ذاتها ولكن التنظيم هو الذي يختلف. ففي النظام الأول، تتعكس أولوية نظام العالم على الألهة والألهة على الإنسان: هنا نجد أنفسنا أمام ديانات مظاهر الكون و"التاو" و"الدراما"، إلخ، أمام تعدد آلهة وظيفي معتمد على الأطوار الزمنية. في هذه الديانات، يحلل القربان مركزا أساسيا باعتباره نشاطا رمزيا فعالا، فمن خلال الاستحواذ الرمزي على العالم بواسطة الممارسة، يسمح القربان للناس بتخطي واقعهم البشري وإقامة علاقة ماثلة مع الألهة. أما في النظام الثاني، فهناك إله واحد - الله - خلق السنظام الكوني الذي تخضع له البشرية. نحن الأن في إطار أديان "الكتاب". يذكر "العهد القديم" أن العالم قد ولد من خلال مشروع إلهي، فليس هناك من نظام كوني وضروري إلا إذا قام الله بضمانه من أجل الإنسان، وذلك على خلفية ترى أن العالم ليس سوى تعبير عن القدرة الإلهية: كان يمكن للعالم أن يتخذ شكلا مختلفا كما جاء في القرآن، ومن جهة أخرى فإن الطوفان التوراتي هو استبدال نظام بنظام أخر.

إن الله هـو الـذي يضمن للإنسان بقاء النظام الكوني كمكافأة لطاعته؛ هو رهان "التحالف" الذي تقوم عليه الديانة اليهودية والمسيحية، وهو كذلك الشكل المثالي للوحدانية المرتبطة بمفهوم وحيد الخط للتطور الزمني (هيرينشميدت، 1979).

## المدى الديني

إن الكلم على "الحقل" أو عن "المدى" الديني يستهدف ما يندر ج أو يتجسد بين الإنسان والأشلاء التلي يتصورها. بالعودة إلى هيغل، نجد أن الاستلاب هو تشييء، وبالتاللي خروج من الذات، " فالإنسان يسقط ذاته خارج ذاته ويعطي بذلك شكلا لله "تصور" الإله المتعالي الذي بكتسب وجوده منه. وكما قال أ.كوبيف، فإن الإنسان "يتأمل ذاته في عمله دون أن يعرف أن هذا عمله هو". ويجب أن يكون هناك علاقة بين الإنسان وملدة تصوراته، وذلك من خلال النشاط الشعائري الذي يتكون مسرحه مما أطلقنا عليه اسم المدى الديني. يميز هيغل بين لحظتين أو خلفيتين لانتشار الدين:

- 1) من خلال "انفصال" الإنسان عن جو هره الخاص، يعطي شكلا لجو هر الألوهية المختلف جذريا و البعيد جذريا، و هذه هي لحظة الاستلاب؛
- 2) أما الانفصال الدي تجلى لنا هدفه وأشكال تأسيسه من خلال "الأسطورة" (أسطورة الخلق والأصول) فلا يمكن اعتباره سوى ضرورة أو وعد باللقاء، وهو يقود الى لحظة "الورع" التي تتجلى في التعبد وتؤثر في ممارسته: "بهذا يلقي الإنسان التناقض جانبا ويسمو نحو الله ونحو إدراك وحدته الذاتية مع ذلك الجوهر. هذا هو معنى العبادة في مختلف الديانات".

يمكن للعلاقة بين الإنسان ومادة تصوراته أن تكون مباشرة أو غير مباشرة و فالعلاقة المباشرة المباشرة تتجسد في السعي إلى الوحدة الصوفية. فهي لم تلفت نظر علماء الأنتر وبولوجيا كشيرا، علما بأنها تقترن بالعديد من التقنيات: الصوم، والتقشف واليوغا والمتأمل والرهبنة، البخ،) والمؤسسات (أسلاك الزهد والتنملك والرهبنة، البخ،) وجميع المظاهر التي لا يمكن فصلها عن المضمون الاجتماعي لإنتاجها. أما العلاقة غير المباشرة فترتكز على النشاط الديني الجماعي أو ما نسميه الممارسات العادية. ومع ذلك، فقد أدرج ج. دوميزيل المقتصد في اقتراحاته الهامة، في أحد فصول كتابه "الديانة الرومانية القديمة"، لدى إشارته إلى أنه " يوجد في مجموع العلاقات الشعائرية ببن البشر

والألهة "، أدرج تميسيزا بيسن " القرابين التي يقدمها الناس للألهة " و "الإشعارات التي توجهها الألهة للناس". فلدينا إذا علاقة البشر بالألهة وعلاقة الآلهة بالبشر، وهما متعاكستا الاتجاه، ولكنهما دائمتا التواجد سويا وبدرجات مختلفة من القوة والتوازن في كل الديانات وتقومان بتعريف حقلين إضافيين هما " القربان" (Sacra) و "الإشارة " (Signa).

يتمــنل مجــال القرابين - التقديمات والذبائح - والذي يتطلب القيام به العودة إلى أخصــانيين (الكهنة) في التقاليد الشعائرية وبتأدية الأقوال والأفعال ذات الفعالية الخاصة. ويؤكد مثال القربان المقدس لدى الكاثوليك بأنه لا يمكن إقامة التناقض بين الدين والسحر مسع الاعــتراف بما لهذا الأخير من احتكار لفعالية الفعل وقدرته الجبرية على الألهة. لا يشكل هذا الفعل الدائم التكرار عنصرا في تقنية معينة فقط، بل معرفة ترتبط بهذه التقنية أيضا، فماكس ويبر يؤكد لنا في دراسة رائعة عن الديانة اليهودية القديمة، ماهية الظروف والممارسات التي تتشكل من خلالها الطبقة الكهنوتية التي تخدم هذه المعرفة.

تــتخذ الإشــارات أشكالا مختلفة (ترتبط غالبا بتقنيات تفسيرية)، كالقول الشفوي والرســالة التأليبية والاستحواذ، الخ. فهذه الإشارات تجعل من الإنسان نفسه قولا- عبر فمه- أو فعلا- من خلال تغير في حالة جسده، وعلى الرغم من اعتبارهما حقلين إضافيين فــي الظاهــرة الدينية، إلا أن "الإشارة" (Signa) و"القربان" (Sacra) لا يستبعدان نفسيهما بالتــبادل كمـا هي الحال في الفاعل و"المتلقي". إن أنبياء العهد القديم - الذين، كما يرى ويسبر، ليسـوا بصوفيين ويظهرون في حقل العلاقة غير المباشرة مع الله- قد دخلوا في صراع مع اختصاصيي القرابين التي عملوا على الانتقاص من أهمية تدخلاتها الشعائرية، فبدأت معهم مرحلة " نزع القدسية عن العالم".

إذا كانت أهمية المكانة التي منحتها الأديان للقرابين تتمثل في تكريس ممارستها وتكررا ذلك، فإن التكرار والرغبة ليسا بعيدين عن حقل الإشارات، خصوصا وأن هذه الأخيرة تسمح، من خلال فكرة عدم التوسط، بإقامة علاقة مع الآلهة دونما الرجوع كثيرا السي القرابين. وفي حالة احتكار طبقة كهنوتية للعلاقة مع الآلهة، يمكن للذين لا يملكون القسول أن يحصلوا عليه على النطاق "التتابعي" للإشارات، وتنبثق الأشكال المتعددة للمسيحانية والألفية من ميدان الإشارات، وهنا يقوم علم الأنتروبولوجيا الدينية وظواهرية الستجربة الدينية بإخلاء المكان لعلم اجتماع الرفض والانتظار والفشل (باستيد، بالاندييه، ديروش)، فالتكرار يأخذ شكل الانتظار اللانهائي، وتتخذ الرغبة شكل نفاذ الصبر.

#### ا.هيرنشميدت

ARON R., 1967, Les étapes de la pensée sociologique, Paris, Gallimard.-DESROCHES H., 1969, Dieux d'hommes, Paris- La Haye, Mouton.- DOUGLAS M., 1966, Purity and Danger, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad.fr. De la souillure, Paris, Maspero, 1971). - DUBOIS J. et C., 1971, Introduction à la lexicographie: le dictionnaire, Paris, Larousse.- DUMEZIL G., 1966, La religion romaine archaïque, Paris, Payot. - DURKEHEIM E., 1963, "Détermination du fait moral" (1906) in Sociologie et philosophie, Paris, PUF, - HEGEL G.W.F., 1954, Leçons sur l'histoire de la philosophie, Paris, Gallimard. - HERRENSCHMIDT O., 1979, "Sacrifice symbolique ou sacrifice efficace", in M. Izard et P. Smith (éd.), La

fonction symbolique, Paris, Gallimard.- LEVI- STRAUSS C., 1962, La pensée sauvage, Paris, Plon.- MAUSS M., 1968, Œuvres I, Les fonctions sociales du sacré, Paris, Editions de Minuit.- TYLOR E.B., 1871, Primitive Culture, Londres. – VAN DER LEEUW G., 1948, La religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion, Paris, Payot.- WEBER M., 1970, Le judaïsme antique, Paris, Plon.



رابطــة Association

عندما كان ر.هـ.اووي (Lowie) يجهد في كتابه " المجتمع البدائس" (الطبعة الأولى، 1920) لاعتماد تعبير "رابطــة " ضمن مصطلحــات الأنتروبولوجيا الأنكلــو -سكسونية، كان يصر على التأكيد بأنه يستخدمه للدلالة على "مختلف الوحدات الاجتماعية التي لا تقوم على القرابة كعامل تأسيسي". ثم تم اعتماد المصطلح ذاته (association) وبنفس معناه الضيق في الترجمة الفرنسية التي راجعها المؤلف نفسه (1935). وإذا كان الاستدلال بمفهوم الارتباط - أي حالة الترابط - شائعا في التراث الفكري الفرنسي منذ عهد سان – سيمون على الأقل، فإن استخدام الكلمة المشتقة منه، والمتبنية لمفهوم لووي، لم يفرض نفسه لدى الأنتروبولوجبين الفرنسيين، وقد يكون ذلك عائدا إلى شيوع انتشاره في المصطلحات القانونية وتشربه لهذا المعنى. وحتى لدى الأنغلوسكسون، لم تجد الكلمة سهولة في اتخاذ مكانها بسبب منافسة تعبير شديد القرابة منها (sodality)، وبسبب تقارب الاثنين من مصطلح ثالث بالغ الشهرة (Société, socicty). وسواء في الفرنسية أو الإنكليزيــة، فــان هــذا المصطلح ينتمي إلى نفس الجــذر المشتقة منه كلمــة "رابطــة" (association)، وهو يدل انطلاقاً من هذا الاشتقاق على بعض أشكال التجمع (مثل "الجمعيات السرية" أو العلمية) ويطرح بالتالي إشكالات مماثلة. أما نحن فسوف نسير هذا على خطى لووي: الرابطة هي جماعة (أو تجمّع ) داخل سجتمع شامل، وهي لا تقوم على القرابة، كما أنها غريبة إلى حد كبير عن التوجهات الكبرى للرقابة الاجتماعية. ويجب التركيز هنا على ابتعادها الكامل عن عالم القرابة بمجمل امتداداته. نعنى بذلك القرابة الحقيقية، المتشكلة من قرابة العصب أو النسب، وليس القرابة الرمزية أو المجازية: فنحن نعلم مثلا أن كلمة " أخورة" لا تقتصر فقط على الرابطة بين الأخوة والأخوات، بل تتجاوز ذلك إلى علاقات مماثلة لهذه ولكنها تربط بين أشخاص ليسوا بالضرورة أقرباء حقيقيين. وباعتبار أن الصداقة تتعارض مع القرابة، فإنها يمكن أن تعتبر – وهي كانت كذلك فعلا – كأساس لنزوع البشر نحو الترابط. إن أشكال النرابط منتمية إلى أشكال النزوع إلى العيش الاجتماعي (إلى "حياة الجماعة" كما يقول ج. بيلو، 1907) أكثر من انتمائها إلى النظام الاجتماعي. فهي تجيِّش العلاقات الاجتماعية باتجاه "تشاط اجتماعي" محدد الهدف بصورة أو بأخرى. والمعنى الظاهر هنا قريب مما يسميه ويبر "الحياة الاجتماعية" (فروند، 1966) التي تمثل بدور ها ركيزة " النشاط الجماعي"، أو الجمعي.

كان أول مؤرخ للسروابط هو الألماني همشورتز (1902)، وأول كاتب عن الأنتروبولوجيا المقارنة للروابط (وعن "الجمعيات السرية" في هذه الحالة) هو الأميركي

ه...ويبستر (1908). قدم شورتز (الذي استعرض لووي أعماله بصورة نقدية) نظرية عن تكويسن الروابط منطلقة من ميزتين أساسيتين للتمايز الفردي هما الجنس والسن. فإنتاج وتمايسز أشكال الترابط يتمان انطلاقا من عمليات متلاحقة للإحاطة بعوامل التميز. هكذا يمكن تفسير كيف تتشكل من خلال تجمعات أولية مرتكزة على الجنس و/أو السن روابط يستوطد فيها بصورة متواصلة التميز والإنغلاق. ويشكل ظهور الجمعيات السرية تتويجا لهذه الحسركة الشساملة. ينطلق لووي من نظرة شورتز التي تشكل مبادرة تطويرية لما اقسرحه مورغان عن تطور المجتمعات وتعطي مكان الصدارة للدور الذي تلعبه القرابة، ليدرج رؤيته في إطار المقاربة النشوئية لدراسة الظواهر الاجتماعية التي يطبعها النزوع الى استخلاص المبادئ العامة انطلاقا من تنوع الواقع.

ولا يبدو لووي أقل اهتماما بإعادة النظر بأشكال الترابط ضمن الجماعات المرتكزة على الازدواجية الجنسية: هكذا يبدو له أن المعطيات الاثنوغرافية تبين علاقة وثبقة بين عالم السرجال وعملية الترابط. ولكن هذا لا يلغي وجود روابط مختلطة وأخرى تتشكل بازدواجية، أي برابطة للرجال وأخرى للنساء يمكن أن تحملا نفس التوجه. أما تدخل فئة السن فيمكن أن يحدد الصفة الذكورية الغالبة في أكثر الروابط، وقد لا يتجاوز السبب هنا تفساوت الأهمية المعطاة اجتماعيا وسياسيا ودينيا لمسارة الذكور، حتى وإن كانت مسارة النساء سابقة لها. ولا يتيح الاستدلال بالسن تحديد تراتبية متفاوتة الدقة تقسم المجتمع إلى "روابط" أو " فنسات سن"، أو حتى تحديد تنظيم اجتماعي يقوم على وجود "طبقات سن". ولكسنه ملائم في قطاع واسع من العمل الاجتماعي، عبر مسيرة الحياة بمراحلها المختلفة والكسباب كل فرد لعدد من المواصفات الاجتماعية التي تجمعها تحديدات مثل "المرتبة" و"الوضع الاجتماعي". تتحدد شروط الدخول في رابطة – وهي تصاغ منذ تأسيسها – بجملة من شروط التمايز التي يمكن، خارج إطار الجنس والسن، أن تحمل دلالات على الوضع الاقتصادي أو الاجتماعي، وعلى بعض المواصفات الشخصية التي يتم التعبير عنها الاقتصادي أو الاجتماعي، وعلى يعض المواصفات الشخصية التي يتم التعبير عنها بمصطلحات عن القدرة أو الالتزام بمتابعة هدف وتحقيقه.

خارج إطار أشكال الترابط المستندة على السن تحديدا، هناك أشكال أخرى معروفة مسئل روابط (أو "جمعيات") المسارة، والروابط العسكرية والروابط الطقوسية والجمعيات السرية. ولا تمثل الأسماء التي قدّمناها أكثر من السلاحات لغوية، مع الإشارة إلى أنه من الصعب عادة تحديد اتجاه وحيد لأي رابطة علي أسس المعطيات الاثنوغرافية. هناك، مثلا، مجموعات من الروابط المعلنة الأهداف تعتبر مختلفة عن بعضها تبعا لتوجهات رئيسية يُقترض أنها متباينة، بينما هي في الواقع متعارضة مسع الجمعيات السرية ليس بسبب توجهاتها، بل بحكم طبيعة عمل كل منها: الصيفة السرية أو المعلمة الأنشاطات، التي تحدد طبيعة سلوك الأعضاء فيها مع غير الأعضاء. ولكن تجدر الإشارة إلى أنه يمكن أن تشترك روابط سرية وعلنية في وظائف الأعضاء. ولكن تجدر الإشارة إلى أنه يمكن أن تشترك روابط لدى هنود شمال أميركا إلى متسابهة. تبرهن الدراسات الاثنوغرافية الكثيرة عن الروابط لدى هنود شمال أميركا إلى أي درجة تتلاعب كثرة الروابط بالتصنيفات الدقيقة التي يقوم بها الانتروبولوجيون، وأيضا بتقسيماتهم الاثنية الحريصة على المنهجية.

يوجد لدى الكراو، الذين هم من سكان السهول ذوي النسب الأمومي والذين قام لـووي بدراسـة روابطهم (1912، 1913، 1916) "رابطة التبغ" التي تفتح أبوابها للرجال والنساء مقابل تسديد ثمن للدخول والمشاركة في قطاف التبغ المقدس. كما يوجد لديهم ما يسميه لووي "الأندية العلمانية" التي يمارس أعضاؤها- الذكور - "الرقص الحماسي" الذي انتقل إلى الكراو من جيرانهم الهيداتسا. وهناك تنافس سلمي بين تلك النوادي، الأربعة، التي تحاول اجتذاب أكبر عدد من المنتسبين عبر تعزيز شهرتها وحرصها على إفادة أعضانها من التسهيلات والمنافع. وهي تتقاسم بمجملها العدد الأكبر من رجال القبيلة وتعمل بصورة تعاونيات للخدمات المشتركة. ولقد كانت الروابط العسكرية لدى الكراو منف تحة هي الأخرى، وكان لكل واحدة منها علاماتها المميزة وأهازيجها ورقصاتها والقابهـا. وهــي كانــت روابط متنافسة، بشكل عنيف أحيانا ولكنه منظم، ذلك أن الغاية النهائسية من نشاطاتها أن تتوصل لتحقيق بطولات حربية. أما الهيداتسا فكان لديهم أيضا روابطهم العسكرية التي كانت تسمياتها متطابقة إلى حد كبير مع تسميات الكراو، ولكن تراتبيتها كانت تعتمد على فئات السن التي يوزع الأعضاء تبعا لها. ولكن، بينما لم يكن لنساء الكراو من روابط، كانت نساء الهيداتسا ينضوين في روابط شديدة الشبه بروابط الرجال: مثلاً، لم يكن هناك روابط نسائية حربية بمعنى الكلمة، ولكن كانت هناك جمعيات نسائية مكرسة للتغني بالانتصارات الحربية. يوجد أيضاً لدى الهيدانسا روابط طقوسية، ذكورية وأنثوية. ويتواجد نظام الهيداتسا، المعتمد على روابط ذات تقسيمات تراتبية، لدى جيرانهم " الماندان" و "البطن الكبير" و" القدم السوداء" والأراباهو؛ كما كان لنساء الهيداتسا والمساندان والأريكارا روابط " حربية" متماثلة. نستطيع تعداد الكثير من الأمثلة، التي لا تقتصر على هنود السهول فقط بل تمند إلى كل حيز ثقافي في أميركا الشمالية. كما أن المعطيات عن السروابط ليست أقل من ذلك في بقية مناطق العالم. ففي أفريقيا، هناك جمعيات المسارة ("دو" عند البوبو والبوا، "الباغر" لدى اللوبي في بوركينا فاسو، الخ.)، وجمعيات سرية (أفريقيا الوسطى، أفريقيا الغربية، خاصة في مدى "البورو" الثقافي الممتد علسي حدود غينيا وساحل العاج)، وهي تمارس سلطات تبلغ أحيانا حد القمع القانوني والمعنوي، وحتى السياسي، مما يجعلها شبيهة بالسلطة المطلقة في المجتمع الشمولي.

إن الاستحالة المزدوجة لإجراء استعراض نماذجي لأشكال الترابط انطلاقا من توجهاتها وعدم تلاؤم المصطلحات الوصفية المستخدمة حيالها (رابطة، جمعية، نادي، الخوية، نقابة، أخوة، إلخ.) قد دفعت بعض الدراسات إلى أن تقترح تصنيف الروابط تبعا لملامح تمايزها الشكلي: حسب ما إذا كان الدخول فيها يتم بالانتساب الإرادي أم لا، لا محدم الانتماء، ودرجة قوة أو ضعف الشعور بالانتماء لدى الأعضاء، والصفة الشكلية بحكم الانتماء، ودرجة قوة أو ضعف الشعور بالانتماء لدى الأعضاء، والصفة الشكلية المتغيرة لعمل هذه الروابط، إلخ. لا نستطيع القول بأن هذه المقاربة النماذجية قد حققت نستائج مرضية: فلقد ساهمت بشكل عام في إثقال المصطلحات الوصفية، بدل تخفيفها، ولكن ذلك لم يكن بعيدا عن محاولات من هذا النوع جرت من أجل إحاطة العلوم الاجتماعية بمختلف أنواع تلك "الهيئات الوسيطة" الموجودة في المجتمعات" المعقدة"، سواء كانت مجتمعات صناعية (تنوع هائل في ظواهر الترابط)، أو مجتمعات الدول النامية الموجودة بين ماض " قبلي" وحاضر يشهد ظهور أوضاع اجتماعية – اقتصادية – التنظيم المدني، هجرات اليد العاملة – وسياسية ودينية وثقافية تعطي دفعا جديدا لظاهرة أصبحت عالمية ولكن الأنتروبولوجيا لم تزل بعيدة عن الإحاطة بها.

م.ايزار

BOAS F., 1897, The Social Organization and Secret Societies of the Kwakutl Indians. Based on Personnal Observations and Notes Made by George Hunt, Washington, DC, The National Museum. – LOWIE R.H, 1912, "Social Life of the Crow Indians", Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, IX: 179-248; 1913, "Societies of the Crow, Hidatsa and Mandan Indians", Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, XI: 145-358; 1916, "Plans Indian Age – Societies: Historical and Comparative Summary", Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, XI: 877-984; 1920, Primitive Society, New York, Horace Liveright (trad.fr.: Traité de sociologie primitive, Paris, Payot, 1935). – SCHWAB G., 1947, Tribes of the Liberian Hinterland, Cambridge, Massachusetts, Report of the Peabody Museum Expedition to Liberia.

# RADCLIFFE-BROWN

Alfred Reginald

رادكليف - براون، ألفرد ريجينالد

اتخذت الأنتروبولوجيا الاجتماعية مع ألفرد ريجينالد رادكليف - براون طابعاً مخئلفا عن الإثنولوجيا التاريخية والنشوئية التي كانت سائدة وقتها في بريطانيا العظمى، وبصفته محاضرا استثنائيا، فسيكون لتعاليمه التي نشرها في أرجاء العالم الأثر الدائم.

ولد رادكليف براون في برمينغهام عام 1881، وتابع در استه في كلية ترينيتي في كمبريدج حيث حصل على شهادة في علوم الأخلاق والفكر عام 1905. أقام في جزر أندامـــان من العام 1906 وحتى العام 1908 حيث قام بواحد من أوائل التحقيقات الميدانية الطويلة الأمد، وذلك بفضل تشجيع كل من ريفرز وهادون. لدى عودته، قام بتدريس علم الاجتماع المقارن والإثنولوجيا في كمبريدج ومن ثم في لندن، وبعدها غادر من جديد إلى أوستراليا الغربية التي أقام فيها من العام 1910 وحتى 1913. لدى عودته إلى إنكلترا ألقى سلسلة محاضرات في "الأنتروبولوجيا الاجتماعية"، مستخدما بذلك عنوانا اعتمد خصيصا لكرسمي فرايسزر الجامعمي في ليفربول عام 1908. بعد تزوده بخبرات جديدة عاد إلى أوســتر اليا عـــام 1916 وأصبح مديرا للتربية في تونغا حتى العام 1918. غادر بعدها إلى أفريقــيا الجنوبية لكي يتبوأ كرّسي الأنتروبولوجيا الاجتماعية في جامعة الكاب حيث أنشا مدرسة الحياة واللغات الأفريقية شغل في السنوات التالية منصب أستاذ في جامعات سيدني (1926 - 1931) - حيث أنشأ مجلة "أوقيانيا" - وشيكاغو، وينشينغ في الصين (1931 – 1937) وبعدهـــا درّس في أوكسفورد، من العام 1937 حتى 1946، ولكنه كان قد غادر ها لمدة سنتين خلال الحرب ليخدم كعسكري في البرازيل (ساو باولو). وتابع إلى ما بعد سن النقاعد الندريس في الإسكندرية (1947 - 1949)، وغراهام سناون (1951 -1954) ومانشستر ولندن.

نسال بفضل شهرته الواسعة عددا كبيرا من التكريمات الأكاديمية والمهنية، منها رئاسة "المؤسسة الملكية للأنتروبولوجيا" و"جمعية الانتروبولوجيين الاجتماعيين البريطانبيسن"، ووضع كل ذلك في خدمة نشر هذا العلم. توفي في لندن عام 1955. ولكنه

كان منذ وفاة مالينوفسكي عام 1942، قد أصبح عميدا دون منازع للأنتروبولوجيا الاجتماعية البريطانية.

إنّ دراستي رادكليف - بسراون الأحاديتين، جسرر أندامسان (1922) و" التنظيم الاجتماعي للقبائل الأوسترالية" (1931)، كما العديد من مقالاته المجموعة في بنية ووظيفة المجتمع البدائي (1952) وفي منهجية الأنتروبولوجيا الاجتماعية (1958)، تهدف إلى جعل هذه الأنتروبوليرجيا "علما طبيعيا ونظريا عن المجتمع"، علما يقوم على التماثل بين الأجسام العضوية والأنظمة الاجتماعية، على غرار نظرية علم الاجتماع لدى سبنسر. فلقد شكلت قراءة رادكذف - براون الدقيقة لهذه النظرية فرصة لاقتراح استخدام أكثر تحليلا وأفضل تلاؤما مع السجل الخاص بالأحداث السلالية، مقللا بذلك من اعتبار الفرضيات النشوئية والتاريخية التي يقول بها أساتذته القدامي وزملاؤه. ففي منتصف الأربعينيات، لم تعد التعميمات الاجتماعية المستوحاة من التماثل العضوي تثير من ردود الفعل أكثر من نقد يصل إلى إدراجها في سلسلة من البديهيات واللغو الفارغ. ولقد قام خلقه إيفانز بريتشارد، في أوكسفورد وفي خضم مؤتمر شهير (ندوة ماريت التكريمية)، بالتأكيد على الرسسمي المندرج في إطار الأنواع الأدبية. ووجهت إليه انتقادات أخرى تقول بتجاهله الرسسمي المندرج في إطار الأنواع الأدبية. ووجهت إليه انتقادات أخرى تقول بتجاهله عوامل التغيير لحساب ثلك التي تدافع عن أطروحة الاندماج الاجتماعية.

وحــتى فرايزر، الذي وجه التحية في تقريره عن سكان جزر أندامان إلى الذكاء والأناقة الفلسفية لهذه "المنهجية التحليلية الجديدة"، فإنه يوجه اللوم إلى المؤلف على تأثره الكبــير بتأملات دوركهايم وتلامذته الفرنسيين. وبعد ثلاثين عاما، ستلتحق هذه "التأملات" نفسها، إضافة لتراث المدرسة الفرنسية لعلوم الاجتماع بأكمله، بالأنتروبولوجيا الاجتماعية البريطانية وذلك بفضل أعمال إيفانز – بريتشارد ورادكليف – براون عينهما.

تعود تسمية رادكليف – براون بـ "براون الفوضوي"، والتي أطلقت عليه في بداية حياته المهنية، إلى الاهتمام الكبير الذي أو لاه للأمير بيوتر الكسيفيتش كروبوتكبن الذي قد يكون أشار عليه بدراسة المجتمعات البدائية التي مازالت بمعزل عن كل حضارة مفسدة، الذا مـا أراد – كلمـا كان يرغب – إصلاح المجتمع الفيكتوري القائم حينها، من هنا جاء اهــتمامه بســكان جـزر أندامان والأوستراليين الأصليين، ومساهمته في دراسة القانون البدائسي والقرابة والانتظام الاجتماعي في المجتمعات التي يحكمها التوافق والإجماع أكثر مـن القسر والإكراه، ولقد طبع اهتمامه بالطوطمية والنظريات الأنتروبولولجية عددا من أعمالـه المهــتمة بالتجزئة والتنظيم الاجتماعي، كما شكلت أساسا قام عليه تحليل أنظمة شحيب المنوير السياسية، الذي طوره إيفانز – بريتشارد على وجه الخصوص ثم أصبح مقولة تقليدية أثرت بشكل حاسم على مجمل ميدان الانتروبولوجيا السياسية.

ورغم ذلك لم تتحقق كبريات طموحات رادكليف - براون الفكرية، كما لو أنه لم يتوصل لأن يكون أكثر من ظل لصورتي كل من نيوتن وفرايزر في جامعته كمبريدج. ج. لينهارت

(1922) 1948, The Adaman Islanders, Glencoe, Illinois, The Free Press (1931), 1948, The Social Organisation of Australian Tribes, Glencoe, Illinois, The Free Press. 1950, RADCLIFFE- BROWN A.R. et FORDE D. (eds), African systems

of kinship and marriage, Londres, Oxford University Press (trad.fr. Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique, Paris, PUF, 1953). 1952, Structure and Function in Primitive Society; essays and addresses, Londres, Cohen et West 1952 (trad.fr. Structure et fonction dans la société primitive, Paris, Editions de Minuit, 1968). 1958, Method in social anthropology; selected essays, édité par M.N. Srivinas, Chicago, The University of Chicago Press.

BEATTIE J., 1969, "A.R. Radcliffe- Brown (1881-1955)" in T. Raison (ed.), The founding fathers of the social sciences, New York, Penguin Books.- FIRTH R., 1956, "Alfred Reginald Radcliffe Brown, 1881-1955", Proceedings of the British Academy, vol. XLII, Londres, Oxford University Press. - FORTES M. (ed.), 1949, Social Structure: Studies presented to A.R. Radcliffe- Brown, Oxford, Clarendon Press.- STOCKING G.W., Jr (ed.), 1985, Functionalism historicized, vol. 2, History of Anthropology, Madison, University of Wisconsin Press.

رادین، بول RADIN Paul

هـو أنتروبولوجـي أميركـي ولد عام 1883 في لودز (بولونيا) حيث كان والده حاخاما، وتوفي في نيويورك عام 1959. كان صغير السن حين قدم إلى الولايات المتحدة حيث انصرف بادئ الأمر إلى دراسة التاريخ والمذهب الطبيعي قبل أن يطلع على تعاليم ف، بواس وإ. سابير مكتشفا بذلك الأنتروبولوجيا.

يندرج راديسن في الستراث الضخم الإثنوغرافيا أميركا الشمالية لمطلع القرن العشرين، فقد أجرى أبحاثا ميدانية عديدة حملته إلى كندا لدى شعب أوجيبوا وإلى المكسيك مسرورا بشسعب وابو في كاليفورنيا، لكن الرابط الإثنوغرافي الأنجح كان مع جماعة وينيسباغو النسي تستكلم لغة داكوتا والتي تمتذ أرضها على طول الضفة الغربية لبحيرة مبشسيغان، ورغسم تجميع هؤلاء الهنود في منعز لات خاصة بهم لعقود عديدة، فقد نجح رادين ليست فقط في جمع جوهر أساطيرهم بل أيضا في إعادة تشكيل تنظيمهم الاجتماعي والطقوسسي القديسم السذي يقتبس فرادته عن صياغة مزدوجة الثلاثية (ليفي - ستروس، 1958).

رغسم كلاسسيكية المؤلفات التي كرسها رادين اشعب وينيباغو (1915 - 1916) الا أنه كثيرا ما يبتعد عن معاصريه بنظرته التي يندر ذكرها اليوم السي المعتقد الديني (1927، 1937) فهو يرى أنّ شأن الفكر البشري هو تصور مسسام لوجوده في العالم، كذلك لا يشكل التوحيد ميزة عدد محصور من ديانات الكتاب، بسل هسو مفهوم يلازم كل ديانة بشكل شعوري نوعا ما. إنّ نظرة كهذه تبالغ في التركيز على بعد تاريخي للأشياء وتتعارض مع مذهب ل. ليفي - بروهل الاشتراكي. وكذلك مع التسيارات الكسرى للأنتروبولوجيا الأميركية لستلك الأونة، أي مذهب بواس الاسمي وانتشارية أ. ل. كروبير.

شكل كتاب المخادع (1956) الذي وضعه رادين مع ك. ج. يونغ وك. كيريني نقطة الطلاقة خارج دائرة الأنتروبولوجيين. يرى المؤلفون في صورة المخادع هذه،

الشائعة الوجود في أميركا الشمالية، تعبيرا عن صفة مطلقة أو "نموذج أصلي" للنفس قد يعمل على مستويّين: أو لا بوصفه رمزا للانتقال من الحيوانية إلى الإنسانية، ومن الوعي المنتشر إلى الوعي الذاتي؛ وثانيا باعتباره إعادة نظر مقوننة بالنظام الاجتماعي القائم. من المؤسف تقليل أهمية أعمال رادين ضمها المتأخّر إلى مفهوم يونغ للتحليل النفسي.

أ. ديزيفو

1914, "Some aspects of Puberty fasting among the Ojibwas", Geological Survey, Anthropological Series, n.2. 1923, "The Winnebago Tribe", 37th Report, Bureau of American Ethnology (1915-1916), Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology: 35-360. (1927), 1957, Primitive Man as Philosopher, New York, Dover. 1929, A Grammar of the Wappo Language, Berkeley, University of California Press. (1937), 1957, Primitive Religion: its Nature and Origin, New York, Dover (trad.fr. La religion primitive: sa nature et son origine, Paris, Gallimard, 1941). 1945, The Road of Life and Death: A Ritual Drama of the American Indians, New York, Pantheon Press. 1949, The Culture of the Winnebago: As Described by Themselves, Bloomington, Indiana University Press. 1956, The Trickster, a Study in American Mythology with commentaries by K. Kerenyi and C.G. Jung, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad.fr. Le Fripon divin, texte complet du mythe des Indiens Winnebago, Genève, Georg, 1958).

#### RASMUSSEN Knud

راسموست، كنود

هو أنتروبولوجي دانماركي ولد عام 1859 من أم تتحدر من أصل غرونلندي وأبم كان كاها للرعية. نشأ في غروبلند، في جاكوبسهافن من منطقة الوليسا حيث أمضى طفولة متصلا بشعب إنويت الذي تعلم لغته؛ ثم تابع دروسه في الدانمارك، اجتذبه إلى الثقافة الاهتمام الفكري وكذلك التجربة المعاشة. فعاش تباعا سيرة مكتشف ومؤلف وتاجر (امصلحة شعب إينويست) وإثنوغرافي، لم يلق دعما كبيرا من المؤسسات الجامعية والإدارية إذ كان يعمل على حدة. إلا أنه نال لقب دكتوراه فخرية من جامعات كوبنهاغن وسان أندريه على أثر توليه إدارة بعثة تولى الخامسة والإشراف عليها (1921–1924)،

تكون مشروع حياته عام 1902، في السنة عينها التي شارك فيها ببعثة سميّت "أدبية" حملته من جنوب غروينلند الغربية إلى شمالها بحثًا عن وثائق اثنوغرافية. اختص مؤلف الأول، وهو الأبرز، في منيسكر (شعب القطب الشمالي)" بشعب إينويت في غروينلند الذي كان يُدعى آنذاك "الإسكيمو القطبيين". تعكس رهافة الكتابة التي تُضم اليها دقة الملاحظة، التعاطف العميق الذي كان يربط الكاتب بشعب إينويت.

عام 1910 شارك راسموسن في تنظيم مركز تولي (شمال غرب غروينلند) الذي هدف افتستاحه إلى شق مسالك المنطقة. كان راسموسن يرغب في أن تحصل التغيرات الاجتماعية التي لا بد منها بلا عنف وأن تُعتنق المسيحية التي تستحق الإدخال بنظره دون عسرات. ساعدت إيرادات المركز في تمويل بعثة تولي الخامسة التي هدفت إلى دراسة

مختلف جماعات الإينويت من غروينلند حتى سيبيريا مرورا بكندا والاسكا. تألف الفريق المستعدد التوجّهات (علم الأثار، جيولوجيا، كارتو غرافيا، ابنو غرافيا، البخ) من دانماركيين واينويت. ابن معرفة راسموسن بلغة غروينلند وثقافتها سمحت له بقيادة الأبحاث الميدانية الأدق متمّما إياها بنجاح: النظرة إلى العالم، الفكر الأسطوري، الشامانية، إعادة التجسد، الشعر، إلخ. أعقب ذلك إصدارات هامة تستكمل أعمال ج. ف. هولم، ف. بواس، ألى. كرويبر، ف. ستيفنسون، إ. و. نلسون، إلخ، وتشكل حتى اليوم منجم معلومات لا ينضب.

يرتكز المشروع العلمي لبعثة تولي على أفكار جديدة مثل تخطي الحدود الإقليمية والدولية (يخضع شعب إينويت لأربع دول مختلفة ) وجمع معطيات عن مواضيع أساسية كـتاريخ سـكنى المنطقة أو توزيع السمات الثقافية اللذين يسمحان بإظهار التتوع الداخلي لثقافة الإينويت ووحدتها كذلك.

انتهت حياة راسموسن قبل أوانها عام 1933 في كوبنهاغن التي نقل إليها ليعالج من مرض خطير لم يستطع إنجاز الأعمال التي كان قد شرع بها ونحن اليوم نتساءل بحق عما إذا كان يعتزم إجراء ملخص عن أفكاره القوية انطلاقا من المواد الغنية التي كان قد جمعها. يظهر راسموسن دائما كمتخصص بارز في شعب إينويت، لا سيما في غروينلند حيث لم يترك أثر باحث فحسب بل الذكرى الطيبة لرجل كريم أيضا.

م. تيريان

1905, Nye Mennesker, Gyldendal, Copenhague (trad.angl. The people of the Polar North: a Record, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1908).- 1921, Eskimo Folk Tales, Londres et Copenhague, Gyldendal.- 1927, Across Arctic America. Narrative of the Fifth Thule Expedition, New York, G.P. Putna'ms Sons (trad.fr. Du Groenland au Pacifique. Deux ans d'intimité avec des tribus d'Esquimaux inconnus, Paris, Plon, 1929).- 1929, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, Report of the Fifth Thule Expedition 1921- 1924, Copenhague, Gldendalske Boghandel, vol. 7(1).- 1930, Intellectual Culture of the Hudson Bay Eskimos, idem, vol. 7(1-3), 1931, The Netsilik Eskimos: Social Life and Spiritual Culture, idem., vol. 8 (1-2).- 1932, Intellectual Culture of the Copper Eskimos, idem, vol.9.- 1952, The Alaskan Eskimos as Described in the Posthumous Notes of Dr. K. Rasmussen, H. Ostermann. Idem, vol.X (3).

Big man

الرجل الكبير (بيغ مان)

"بيغبيلا مان" هو الشخصية المركزية في بعض قبائل غينيا الجديدة (ميلبا، إنغا، سواي...). إنه يمثل في نظر مماهلنز (1963) الصورة النموذجية للسلطة في ميلانيزيا، السلطة المستحقة مقابل السلطة الموروثة للزعيم البولينيزي المتحدر من أرستقراطية قبلية والدذي يجمع في شخصه وفي نسله وظائف دينية وعسكرية واقتصادية جوهرية. يصبح المسرء "رجلا كبيرا" بقدراته على إنتاج الثروات أو تجميعها (خنازير، أصداف، ريش عصافير الجنة، الخ) من أجل إعادة توزيعها بسخاء مدروس في تبادلات احتفالية حيث يدخل الأفراد والجماعات في المنافسة، أو من أجل تسخيرها لخدمة عشيرته أو قبيلته في

ظـروف (حرب، سلم، عبادات) تتطلب معاونة تتجاوز الإطار المحلي وتحكيمات معقدة. تسـتلزم هـذه الوظائف قدرات خطابية كبيرة والكثير من البراعة لإقناع عشرات الرجال والنساء باتباع "رجل كبير" في مشاريعه وبالمساهمة فيها بجزء من عملهم وثرواتهم. إلا ن سلطة "الرجل الكبير" تبقى مؤقتة. فلكثرة ما يتوجب عليه أن يعطي دائما، يحدث له أن لا يستطيع أن ياخذ. عندئذ يتبع أنصاره "رجالا كبارا" آخرين. إن "الرجل الكبير"، وبعيدا عين أن يكون الصورة العامة للسلطة في ميلانيزيا، لا يظهر إلا في سياقات خاصة جدا، حيث يجب تبادل الثروات من أجل الحصول على زوجة وحيث تتعايش الحرب والتبادلات التنافسية، إننا نفهم لماذا أصبح "الرجال الكبار" في أغلب الأحيان الأثرياء الجدد للاقتصاد الاستعماري وما بعد الاستعماري. بالمقابل، يملك السلطة "رجال كبار" يرثونها (مشرفون على طقوس التكريس، سحرة كبار) أو يستحقونها (محاربون كبار، صيادون كبار) حيث ترتبط مجتمعات الرجال الكبار، مجتمعات الرجال العظماء (لدى البارويا) والطبقات (عند ترتبط مجتمعات الرجال الكبار، مجتمعات الرجال العظماء (لدى البارويا) والطبقات (عند الماسيم) و الزعماء (لدى شعبين ميكيو وتروبريان) بميدان واحد من التغيرات البنوية؟

م.غودلييه

BROWN P., 1987, "New men and Big Men: emerging social stratification in the third world, a case study from the New Guinea Highlands", Ethnology, XXVI (2):87-106.- CHOWNING A., 1979, "Leadership in Melanesia", Journal of Pacific History, XIV (1): 66-83.- GODELIER M., 1982, La production des Grands Hommes, Paris, Fayard.- SAIILINS M.D., 1953, "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", Comparative Studies in Society and History, 5: 285-303.- STRATHERN A., 1979, Ongka, A Self Account by a New Guinea Big Man, Londres, Duckworth.

رنسبة

تعتبر النشوئية الجديدة مجتمعات الرتب كأشكال للتنظيم السياسي متوسطة بين المجتمعات "المتساوية" (ذات تمايز اجتماعي ضئيل جدا) والمجتمعات الطبقية (فرايد، 1967) تتمسيز بوجود وضسعيات تراتبية لأشخاص و/أو فئات من الأشخاص داخلها. فمجتمعات "كبار القوم" الميلانيزية ومختلف أشكال الزعامات هي مجتمعات ذات رئب.وتعود فكرة الرتبة إلى نظام يشوبه التعقيد في تدرّج متواتر لعدد محدد من المراتب التسي يخضع الوصول إليها لقواعد معينة خاضعة غالبا لمعايير مرتبطة بدرجة القربي بالنسبة إلى الأجداد، أو فئة القربي، أو مرتبة الولادة، أو حتى أحد أشكال الوشم المنسوب إلى التقديس، أو الطهور، الخ. وسواء كان نظام الرتب بولينيزيا، أو ميلانيزيا، أو أفريقيا، أو هسنديا أميركيا شماليا (بالأخص الجنوب الشرقي والشمال الغربي)، فهو يعرف عوامل أو هسنديا أميركيا شماليا (بالأخص الجنوب الشرقي والشمال الغربي)، فهو يعرف عوامل تمايسز بيسن الأفراد وبين الجماعات. يقوم هذا النظام على التسلسل في تراتبية ذات شكل تدرجي، لكنه يمكن أن يدخل حلولا للاستمرارية بين الأفراد وبين الجماعات: ففي بعض تدرجي، لكنه يمكن أن يدخل حلولا للاستمرارية بين الأفراد وبين الجماعات: ففي بعض المجتمعات، يعتبر الزعماء والنبلاء فقط كأشخاص "كاملين" و"حقيقيين"، أوضح بعض المجتمعات، يعتبر الزعماء والنبلاء فقط كأشخاص "كاملين" و"حقيقيين"، أوضح بعض

المؤلفين (بلوش، 1989) علاقة استثناء متبادل بين الرتبة والسلطة. إذا كان تنظيم المجتمع يرتكز على مبدأ متراتب، فيمكن ألا تنسب ممارسة السلطة إلى المواقع الأعلى؛ زيادة على ذلك، ليس بالضرورة أن تتواكب السلطة والثروة. وفي المقابل، يتبوأ الزعماء عموما وظيفة طقوسية جوهرية تشير إلى قدرتهم على بلوغ دائرة الممارسات الخارقة.

م.موز

انظر: هنود الشاطئ الشمالي الغربي، بولينيزيا، بوتلاتش، اعتبار، تنضيد اجتماعي.

BLOCH M. (ed.), 1989, Ritual, power and history. Selected papers in anthropology, Londres, The Athlone Press.- FEINMANN G. et NEITZEL J., 1984, "too many types: An overview of sedentary prestate societies in the Americas", Advances in archeological method and theory, 7: 39-102.- FIRTH R., 1936, We, the Tikopia, Londres, George Allen and Unwin.- FRIED M., 1967, The evolution of political society. An essay in political anthropology, New York, Random House.-GOLDMAN I., 1970, Ancient Polynesian society, Chicago, The University of Chicago Press.- ORTNER S. et WHITEHEAD H. (ed.), 1981, Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality, Cambridge, Cambridge University Press.

#### **REDFIELD Robert**

ردفیلد، روبرت

هو أنتروبولوجي أميركي ولد عام 1897 في شيكاغو وتوفي فيها عام 1958. باشر بدر اسسة الحقوق في جامعة شيكاغو التي حاز فيها على الإجازة عام 1921، بعد أن خدم كمسعف في فرنسا خلال الحرب العالمية الأولى. جذبته الأنتروبولوجيا عقب رحلة إلى المكسيك فأهمل ممارسة المحاماة عام 1923 ليستانف در اساته في جامعة شيكاغو بتشجيع مسن زوج أمّه، عالم الاجتماع ر. إ. بارك. عام 1930 نشر كتابا عن الحياة في قرية تيبوزتلان القريسة مسن مكسيكو كسان بمثابة أول "در اسة للحياة الجماعية" تقوم بها الأنتروبولوجيا الأميركية، ومسن أولى التحليلات للحياة الريفية. كان أستاذا في جامعة شيكاغو مسنذ عام 1930 في قسم الأنتروبولوجيا الذي أنشئ حديثاً. ثم عُين عميدا لفرع العلسوم الاجتماعية عام 1933 ونال لقب "الأستاذ في روبرت ماينار هوتشينز" عام 1953 شسعل منصب رئيس الجمعية الأنتروبولوجية الأميركية (1944) ومدير المجلس الأميركي للعلاقات العرقية (1944 – 1950).

تعرضت أعمال ردفيلد عن التغيّر الثقافي في الطوائف الريفية لسجالات شتى، كما ظهر تأثيره على جامعيين مثل إ. وولف (1957)، س. مينتز (1957)، م. سنجر (1972) وج. سكوت من خلال الحجج التي ساقها هؤلاء لدحض أفكاره أو حتى لقبولها. كان هو نفسه مستأثرا بممثلي مدرسة البيئوية المدينية في شيكاغو، لا سيّما المفكرين المكسيكيين بسارك ول. ويسرث، وبشكل خاص م. غاميو، والرسامين "الجداريين" مثل ديغو ريفيرا، فاقتسس عن الأوائل الأنماط التي استخدمها في إنجاز أبحاثه الميدانية، بينما يُنسب إلى الأخرين اهتمامه بتشكيل الهوية الوطنية والتحليل الإقليمي. شرح هذه المواضيع في كتابة

"التقافة الشعبية للبوكاتان" (1941) الذي قدّم فيه فكرة استمرارية منطقية بين الطوائف الريفية الصعبية للبوكاتان" (1941) الذي قدّم فيه فكرة استمرارية منطقية بين الطوائف الريفية الصعبيرة المتجانسة وغير المفرّعة والمدن الكبرى التي تشكل أوساطا غير متجانسة. وترمي مقارنته المنهجية لمعطيات أربع در اسات لحالات متزايدة التعقيد إلى السبات المنفعة المنهجية للنماذج التزامنية في تحليل التغير الاجتماعي. اعتمدت الكتابات الأخيرة لردفيلد (بالأخص عام 1955) على علاقات الطوائف الريفية مع كيانات أوسع. كما تحسنوي الحضارات، التي هي إطارات عيش وتفاعل مشكلة تاريخيا، على "تقاليد كبيرة وصعيرة وصعيرة "مترابطة في ما بينها: تمثل النقاليد الكبيرة الأنظمة الفكرية العقلانية لنخبة مدينية مفكرة، بينما تجمع التقاليد الصغيرة جوهريًا المعتقدات الشعبية والفنون وفولكور الجماعات الريفية.

#### س. غوغنهايم

1930, Tepoztlan, a Mexican Village: A Study of Folk Life, Chicago, University of Chicago Press. 1934 (avec Alfonso Villa R.), Chan Kom, a Maya Village, Washington, Carnegie Institution of Washington Publication. 1941, The Folk Culture of Yucatan, Chicago, University of Chicago Press. 1950, A Village that Chose Progress, Chan Kom Revisited, Chicago, University of Chicago Press. 1953, The Primitive World and its Transformations, Ithaca, New York, Cornell University Press. 1955, The Little Community, View Points for the Study of a Human Whole, Chicago, University of Chicago Press. 1956, Peasant Society and Culture, an Anthropological Approach to Civilisation, Chicago, University of Chicago Press.

COLE F.-C. et EGGAN F., "Robert Redfield, 1897- 1952", American Anthropologist 61, 1959: 652- 662.

رمزية Symbolisme

لم يكن اهتمام الأنتروبولوجيا بتعريف الرمزية بشكل علم موازيا لإحاطتها بأشكال النشاط الرمري المحددة ثقافيا و لافتراح أنماط لتحليلها. ولذلك يكثر الأنتولوجيون من استخدام الصفة "رمزي". نتضمن الصفة "رمزي" في الانتروبولوجيا مفهوما محدودا ومعنى واسعا. فهي تستخدم في مفهومها المحدود أي المخصص لوصف الأعمال الثقافية التي تتميز بقيمة تعبيرية كالأساطير والشعائر والمعستقدات. وهي تظهر " كاعادة تنظيم للتجربة المحسوسة وسط منظومة دلالية" (ليفي سستروس، 1985). ولكن هذه الإنشاءات الجماعية لا تحتكر الوظيفة الرمزية. فالاقتصاد والقربة يتضمنان معنى دلاليا بمقدار الدين والفن.

في المفهوم الواسع، تعود صفة "رمزي" إذن إلى ذلك التطور التدريجي لتكوين حالمة الثقافة التي تعني إضفاء معنى على الحياة. يختار كل مجتمع معان معينة: فيصنف ويجمع ويقارب ويراتب الأمور الحقيقية وفقا لطريقته الخاصة التي تعتبر في الوقت نفسه الطار المفهومية التي يعطيها لذاته وعامل التواصل بين أفراده.

نتيجة لذلك، تختلف وجهات النظر الأنتربولوجية اختلافا كبيرا حول الرمزية بحسب تطبيقها على بعض الجوانب الخاصة للنشاط الرمزي مضفية على التحليل تجانسا نسبيا (الأساطير) أو متجاوزة الدائرة الرمزية كما هي معرفة ضمن فئات كل ثقافة. فهي تعطي للمعنى بمجمله صفة رمزية. (ساهلنز، 1967). في هذه الحالة الأخيرة، لا يعتبر النشاط الرمزي مجالا خاصا للبحث الأنتربولوجي، بل صفة ملازمة للشأن الاجتماعي. فكل ثقافة هي بحد ذاتها نظام رمزي.

اعتمادا على رسم تخطيطي واضح، يمكن التمييز بين نموذجي تعامل أنتربولوجي مسع وقائع الترمسيز التي يعبر عنها بشكل جيد التناقض التقليدي بين المعنى والوظيفة (أوجيه، 1979). ففي الواقع، يتناول التحليل تارة الموضوع أو المنطق أو الصفات البنيوية للأنظمة الرمسزية، ويركز تارة أخرى على وظائفها الاجتماعية أو السياسية. في الحالة الأولى، ينظر إلى الأنظمة الرمزية في بعدها التعبيري أو الفكري، وتنسب إلى مقتضيات التواصل أو المعرفة. أما في الحالة الثانية، فينظر إلى الأنظمة الرمزية في بعدها الأدواتي وترتبط بأنماط التنظيم والسيطرة.

# مسالة المعنى

إن أوائل الأعمال الأنتولوجية التي بذلت جهدا في ابراز الصفات الداخلية للأنظمة الرمزية لم تندرج إلا قليلا في تراث التأمل بالأشكال الرمزية لا سيما تلك التي تطورت في أوروبا منذ العصر الرومنطيقي (رفيرث). فلقد كان المقصود في معظم الأحوال السبات وجود خلل عقلاني عام في الفكر البدائي ومقارنة المنطق الفعال للإشارة الغربية بالتباسات ونقائص الرمز "الهمجي" (تودوروف، 1977).

لقد رفضت الأنتروبولوجيا المعاصرة بالطبع هذا المفهوم للرمزية بكونها "الذهني ناقص العقلاني" (سبيربر، 1974) وبكونها حكرا على الفكر الأولي. لذلك أثبتت أعمال م،غسريول ومعاونيه بين 1930 و 1950 و التي تناولت التراكيب الرمزية لمجتمعات غرب أفريقيا (الدوغون والبميارا خصوصا ) الترابط الداخلي للتصورات والطابع المنظم للمعرفة التسي تشكل "نظام العالم". كما تخلت الانتروبولوجيا في الوقت عينه عن عزلة روادها الأجلاء فالمناقشات التي دارت فيها عن طبيعة الأواليات المستخدمة في الترميز مدينة للقاءاتها مع العلوم القريبة منها والتي نتحدر على وجه الخصوص من التحليل النقسي والألسنية وعلم النفس المعرفي، كما احتلت مناقشة الطروحات الفرويدية في الأنتروبولوجيا مركزا محدود المجال ولكن حاسما في طريقة تفسير الأنظمة الرمزية الأنتروبولوجيا مركزا محدود المجال ولكن حاسما في طريقة تفسير الأنظمة الرمزية معنى واحد، أو أن يكون هذا المعنى في مامن من التعسف الثقافي أو أن يقتصر حقل المرموزات" على جوانب الحياة الأكثر أصالة بالنسبة للمحللين النفسيين. ولقد كانت تلك الاستفادات المرتكزة على معطيات الأنتوغرافيا حاسمة لأنها تطبق بشكل أوسع على كل التصورات التفسيرية للرمزية وتحول الرمز إلى عنصر أساسي في كل شكل رمزي وتوضح أن لكل رمز معنى وترجمة.

من جهتها، استخدمت تعاليم ألسنية فرديناند دوسوسور (وأعمال الأميركي ل.س. بسيرس، وما قام بالتذكير به كوبسون ) الأبحاث الأنتروبولجية في اتجاه معاكس مما جعل من الرمنزية نظام إشارات أكثر مما هي نظام رموز بالمعنى الشائع للكلمة. فهي قد لا

تختلف عن اللغة إلا بقدر ربطها المدلولات بدلالات تختلف عما يمكن أن يُنتظر منها. ورغم أن هذه المدلولات الرمزية تقيم علاقات ذات نمط تماثلي مع محتوى وحيد المعنى، فهي تعرف بالمركز الذي تحتله في منظومة من الفوارق. فالرمزية كاللغة، ترتبط بعوارض عامة.

تـتجلى هـذه المقاربة العلائقية للرمزية بوضوح في منهج التحليل الرمزي الذي اقترحـه ليفي – ستروس وطبقه في أعمالـه. فطريقة التحليـل هـذه تقوم على تصور "نسـبوي" للرموز التي لا يعطي أي منها على حدة معنى مطلقا. والمعنى التي قد تحمله الانظمة الرمزية "لا يتعلق بالعناصر المفردة التي تشكلها بل بالطريقة التي تتشكل بها تلك العناصـر" (ليفي – ستروس، المصدر المذكور). فالمهم هي علاقات التعارض التي تعقد بين هذه العناصر داخل عدد معين من المجالات أو الانظمة. وما يوضحه التحليل البنيوي لكـل مجموعـة قوانين رمزية ليس بمضمون دلالي بقدر ما هو نظام تصنيف أو منطق شكلاني للتنظيم.

كما وتجد مسألة معنى الرموز جوابا مختلفا بالكامل إذا ما انتقلنا من تصور واقعي المى تصور نسبوي لهذه الرموز. حتى وإن "لم يكن المعنى سوى تدليل على إقامة علاقة" (ليفي – سنروس، نفس المصدر)، فإن المنظومة البنيوية لا "تدل" بنفس الطريقة، أو بالمعنى التي تحمله كلمة "دلالة" على الرسالة الحرفية التي يفترض بالتداعي الرمزي أن يبلغها. ففي الحالة الأولى، يمكن للتدليل أن يكون مرجعيا، وأن يكمن في الأسناد إلى مدلول وفي اقتراح العالم الذي يعبر عنه هذا المدلول. أما في الحلة الثانية، والتي هي حالة موقع محدد، فلا تكون الدلالة أكثر من تعبير تصنيفي بين تعابير أخرى. هذا الميل الدلالي لدى الرموز يغيب عن إطار الفرضية التي عبر عنها د. سبيربر (1974) والتي تعتبر أن الرمسزية قد تشكل جهازا معرفيا وليس دلاليا، مما يجعل من النشاط الرمزي مساعدا للنشاط الإدراكي عندما يجابه هذا الأخير مواضيع فكرية تشذ عن مبادئ التعامل والتذكر.

# مسالة الوظيفة

ليس هناك بالتأكيد قطيعة مطلقة بين الأنتروبولوجيين الذين طرحوا مسألة وظيفة الرموز وأولئك الذين تساءلوا، رغم اختلاف المصطلحات، عن دلالتها، فبعضهم قد انتقل في أعماليه من مقاربة إلى أخرى (ف.و. تورنر، على سبيل المثال) بينما أكد أخرون ضرورة أخذ فعالية الرمزية بعين الاعتبار (م. أوجيه) وبذلوا قصارى جهدهم لإيجاد جواب موحد عن المسألتين، بيد أن تاريخ الانتروبولوجيا يوضح التفريق الحاسم بين هذين التوجهيسن البحثييسن، فمقابل تيارات البحث التي ركزت على "ما تقول" الأنظمة الرمزية وفضلت بالتالي الأعمال الثقافية البالغة الإتقان فكريا (الكونيات، الأساطير، التصنيفات، السخ.) هناك تيارات أخرى تركز على "ما تقوم به" الأنظمة الرمزية، أي ما بفعله بها الناس، وهي تهتم بوجه خاص بالممارسات الرمزية التي تأتي في طليعتها الطقوس.

لقد وضع دوركهايم (1912) أسس هذا التقليد الأخير. كما وضع في الوقت نفسه نظرية الأشكال الرمزية والأنتروبولوجيا التي ترى الدين نوعاً من نظام رمزي. فنظريته التسي تناولت الأشكال الرمزية، والتي أعاد طرحها م. دوغلاس فيما بعد، ترتكز أساسا على المسلمة التي تقول بأن الأصناف المنطقية الأساسية (الفئة والعدد والمسافة والوقت،

السخ.) ليست فطرية بل مكتسبة وقد تتشكل هذه الفئات في ظل أوضاع تنظيم الحياة في المجستمع. وبالطريقة ذاتها، ترتكز مقولة أنتروبولوجيا الدين الدوركهايمية على فكرة أن المقستس مسا هسو إلا تصسور اجتماعسي. فإن يسرت التدابير الرمزية "تناغم العقول" (دوركهايم)، أو اتخذت شكل المبادئ التصنيفية، أو شكلت ركيزة للتعايش بين البشر عند تجسدها بمظهر دينسي، فهي تؤخذ ببعدها المشكل أكثر من البعد "المشكل" (بورديو، 1977). إن المجستمع هسو الذي يشكل العملية الرمزية خلافا لتصورات ليفي – ستروس اللحقة التي اعتبرت وجود البعد الرمزي شرطا سابقا لظهور الشأن الاجتماعي.

سوف تستعيد الأنتروبولوجيا الوظيفية بتركيز أقل – عدا الاستثناءات – مبدأ الأسبقية التكوينية والتفسيرية لما هو اجتماعي بالنسبة للرمزية. ففي الواقع، لم يكف دوركهايم عن الإقرار بان كل عمل اجتماعي هو "نظام أفكار مسقط" بتنظيمه وتشكيله. قد يتضمح في الرمدز إذن الطابع "الفعال" للمعرفة (بورديو). كما يميل الأنتروبولوجيون الوظيفيون من جهتهم إلى قصر النشاط الرمزي على مجرد الانعكاس الوسائلي للبنية الاجتماعيية: انعكاس بمعنى أن يصبح كل نظام رمزي إسقاطا لنظام اجتماعي سبقه، ويستحول إلى أداة تجعل دلالته، مهما كان مضمونه، كامنة في وظيفة التكامل التي تؤديها في ميدان الأخلاق أو القانون (رادكليف براون، 1952).

وخلاف المنقل يد الوظائف الذي يوضح دور الأنظمة الرمزية في إقامة علاقات الجتماعية والحفاظ عليها، فإن الأنتروبولوجيا ذات التوجه الماركسي تفضل الوظيفة السياسية لتلك الأنظمة. ومع رفضها لأن تكون هذه الأنظمة نتيجة إعداد جماعي أو "استحواذ" مشترك، فإن هذه الأنتروبولوجيا تربطها بمصالح أولئك الذين قد يشكلون هيئة يجمعها نوع من التخصص، والذين يديرون تلك الأنظمة، وبالجماعات الاجتماعية التي تسميطن الرؤية التي تكنها هذه الأنظمة إلى العالم، بذلك تنتمي هذه الأنظمة الرمزية إلى الديولوجيات، وتميل دلالتها إلى الذوبان في نتائج تشريع النظام القائم وبشكل أشمل في نتائج السيطرة الناجمة عنه.

تتمستع هاتسان المقاربتان لبحث النشاط الرمزي - بمعناه ووظيفته - المنفصلتان بوضسوح في تاريخ الأبحاث، بطبيعة متكاملة أكثر مما هي متناقضة. فلو لم يكن النشاط الرمسزي يسمح بالمعرفة والتواصل، عبر مختلف الأشكال المحددة ثقافيا التي يقتبسها، لم يكسن ليمارس أية مهمة أو يكون فعالا اجتماعيا أو سياسيا. وهو ليس ناظما إلا بقدر ما يكون منظوما (ب. بورديو) فالرمزية ليست نتاجا "لروح دون جسد" إ.ر. ليتش) أو اداة بسيطة صادرة عن جسد دون روح تكون مضامينه عرضية في نهاية الأمر.

ج. لانكلود

AUGE M., 1979, Symbole, fonction, histoire, Paris, Hachette.- BOURDIEU P., 1977, "Sur le pouvoir symbolique", Annales ESC, 32° année, n. 3: 405-411.- DURKHEIM E., 1912, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Alcan.- LEACH E.R., 1958, "Magical Hair" (repris et traduit in E.R. Leach, L'Unité de l'homme et autres essais, Paris, Gallimard, 1980).- LEVI-STRAUSS C., 1958, Anthropologie structurale, Paris, Plon; 1985, La potière jalouse, Paris, Plon.-RADCLIFFE – BROWN A.R., 1952, Structure and Function in Primitive Society, Londres, Cohen et West (trad.fr. Structure et fonction dans la société primitive,

Paris, Editions de Minuit, 1968). – SAHLINS M., 1976, Culture and Practical reason. Chicago, The University of Chicago Press (trad.fr. Au Coeur des sociétés. Raison culturelle et raison pratique, Paris, Gallimard, 1980).- SPERBER D., 1974, Le Symbolisme en général, Paris, Hermann. – TODOROV T., 1977, Théories du symbole, Paris, Le Seuil.

#### Associations et sociétés savantes

### روابط وجمعيات علمية

اقترنات الروابط والجمعيات العلمية منذ نشوئها في القرن التاسع عشر بالازدهار السنظري للأنتروبولوجيا و/أو الاثنولوجيا (حسب التسمية الشائعة في كل بك)، مثلما اقترنات بالطروف التاريخية والتقاليد الفكرية. لذلك تتخذ حركة التعاون مظاهر متنوعة تخستك بحسب الخصوصيات الوطنية: في بريطانيا العظمى والولايات المتحدة كان لها دور حاسم في تنظيم البحوث، بينما ظهرت في فرنسا والدول الناطقة بالألمانية أنماط أخرى (معاهد، أكاديميات، مراكز بحوث) (أوغ، 1933).

هكذا يصبح من الواجب، انطلاقا من التفاوت بين الأفكار وترجمتها على الصعيد المؤسساتي، ملاحظة وجود معرفة أنتروبولوجية متداولة في جمعيات علم الأثار والطب والجغرافيا والجيولوجيا قبل أن تظهر، في سنوات 1830، أولى جمعيات الاثنولوجيا. ويعسبر تـنوعها عـن اندماج العديد من التقاليد العلمية الذي ميز بدايات الأنتروبولوجيا. والواقع هو أنه إذا كانت الاهتمامات التعاطفية والإنسانوية هي التي أدت إلى نشوء "جمعية باريس الإثنولوجية " (1839) و "جمعية لندن الاثنولوجية " (1843)، فإن الاهتمامات ذات الطابع العلمي قد أدت إلى قيام "جمعية باريس الأنتروبولوجية " (1859) و "جمعية واشنطن الأنتروبولوجية " (1879). في أماكن أخرى، ضمت تلك الجمعيات علوما عديدة ("جمعية برلين للأنتروبولوجيا والاثنولوجيا وعلم الأثار "(1869)، "الجمعية الإيطالية للأنتروبولوجيا والإثنولوجيا 1871) وشكلت مراكز حقيقية للتواصل والتبادل بين الباحثين فساهمت، سواء بمنشوراتها (نشرات، أطروحات، مجلات) أو بأعمالها المنهجية (تعليمات واستبيانات على غسرار "ملاحظات واستبيانات عن الأنتر وبولوجيا" الذي صدرت طبعته الأولى عام 1874 عن قسم الانتروبولوجيا في "الجمعية البريطانية لتقدم العلوم") في تطوير وتنظيم البحوث. كما ساهم تأسيس الأقسام الجامعية وتشكيل هيئات من المتخصصين في الانتقال من عمل الهواة إلى أعمال المحترفين: يشهد على ذلك نشوء أول جمعية احترافية، "الجمعية الأنتروبولوجية الأميركية (٨٨٨) عام 1902، بمبادرة من بواس، أو إضافة صفة "الملكي" علسى اسم "المعهد الأنتروبولوجي لبريطانيا العظمي وإيرلندا" (RAI) الذي أنشئ عمام 1871، وقد تمت الإضافة عام 1907. في القرن العشرين، أدى التخصص في هذه المعرفة السي نشوء جمعيات اثنولوجية وأنتروبولوجية محصورة الأهداف ضمن إطار جغرافي، مسئل "جمعية المستفر قين" (فرنسا، 1931)، أو بهذف موضوعاتي، مثل "جمعية الأنتروبولوجيا التطبيقية " المتفرعة عن الـ ٨٨٨ (١٩٤١). أما فترة ما بعد الحرب، فإنها شهدت قبيام جمعيات ذات توجه عالمي ("الاتحاد العالمي لعلوم الانتروبولوجيا والاثنولوجــيا"، 1948) أو مناطقي ("الجمعية الأوروبية للأنتروبولوجيا"). تنم هذه الحركة المؤسساتية (من جمعيات الأنتروبولوجيا والإثنولوجيا في أوروبا والولايات المتحدة إلى الجمعيات العالمية مرورا بالجمعيات التخصصية) عن المسيرة التاريخية للأنتروبولوجيا، وعن سنجالاتها النظرية (أنتروبولوجيا اجتماعية/ أنتروبولوجيا ثقافية، أنتروبولوجيا، ابتولوجيا)، وعن علاقاتها منع ميادين بحث أخرى (أنتروبولوجيا/ سوسيولوجيا، أنتروبولوجيا/فولكلور).

في إطسار مطبوع بازدهار الأنتروبولوجيا الاجتماعية، مثلاً، ولدت عام 1946 (السنة التي خلف فيها إيفانز - بريتشارد رادكليف - براون في أوكسفورد) "جمعية الأنتروبولوجييــن الاجتماعيين في بريطانيا العظمي ودول الكومنولث" (ASA) من توجه استقلالي عن مفهوم "الأنتروبولوجيا بمعناها الواسع" الذي كانت تعمل عليه الـــ RAI بعد أن ورثته من عملية اندماج "جمعية لندن الاثنولوجية " مـــع "جمعية لندن الأنتروبولوجية " (1863). يجدر بنا أن نذكر هنا أن السجالات النظرية شكلت في بريطانيا العظمي أساس انقسام المؤسسات الدي نتجت عنه التيارات الفكرية (مدرستا مانشستر وأوكسفورد)، بخلف الولايات المتحدة حيث تحلقت حول AAA جمعيات وجدت كتلبية لإشكالية معينة ("جمعية الأنتروبولوجيا الثقافية"، 1983)، أو لموضوعات محددة ("جمعية الأنتروبولوجيا الطبية"، 1971؛ "جمعية الأنتروبولوجييا النفسانية "، 1977؛ "جمعية الأنتروبولوجيا البصرية " 1984)، أو لتخصصات جغرافية ("جمعية الأنتروبولوجيا الأوروبية"، 1986). ويشكل ازدهار جمعيات الأنتروبولوجيا والاثنولوجيا (جمعية الاثنولوجيا الأميركية، 1842) والمؤسسات الحكومية (مكتب الاثنولوجيا الأميركية، 1879)، والهيئات التي يوجد فيها قسم للاتنولوجسيا (أكاديمسية نسيويورك للعلوم)، إحدى الملامح الخاصة بانتروبولوجيا أميركا الشمالية. في فرنسا، ونتيجة ارتباك ناشئ عن تحديد ميدان الدر اسة، كما يتبين من وجود هيئتين متوازيتين في نفس الوقت، "جمعية باريس للأنتروبولوجيا"، و "جمعية الاثنوغرافيا"، المنشاتين عام 1859، شكلت السمة الجغر افية نقطة انطلاق الفصل المؤسساتي (جمعية المتأمركين، جمعية المستفرقين، جمعية المتأقينين). لا شيء يثير الدهشة إذن عندما يلاخظ غسياب جمعسيات الانتروبولوجسيا فسى البلدان التي استعمرتها فرنسا، باستثناء جمعيات "الدراسات" (جمعية دراسات الهند الصينية، 1883؛ جمعية دراسات ميلانيزيا، 1938؛ جمعية الدراسات الأوقيانية، 1917) والمعاهد (معهد الأداب العربية في تونس، 1931؛ المعهد الفرنسي لأفريقيا السوداء، دكار، 1939)، بخلاف ما يحدث في البلدان التي تستعمرها بريطانيا، مسئل الهند (جمعية بومباي للانتروبولوجيا، 1887) أو أوستراليا (جمعية الأنتروبولوجيا في نيو ساوث ويلز، سيدني، 1928).

بموازاة هذه الحركة كانت جمعيات الفولكلور والتراث الشعبي و "علم الشعوب (حسب التسميات الوطنية) تبصر النور خلال القرن التاسع عشر في أوروبا (جمعية الفولكلور، لمندن، 1878، جمعية علىم الشعوب، فيينا، 1894)، وفي الولايات المتحدة (الجمعية الأميركية الفولكلور، 1888)، وكان ذلك يحصل غالباً - كما في البلاان السكندينافية أو اليونان - في لحظة يقظة قومية. ولقد خلف ميدان الدراسة هذا، إضافة إلى تطوره وتوسعه باتجاه التاريخ والجغرافيا البشرية والجغرافيا الريفية، نتائج هامة فيما يخص تسمية تلك المجتمعات؛ كما في فرنسا (جمعية الفولكلور الفرنسية، 1928؛ جمعية الاثنوغرافيا الوطنية، 1972) هو شديد التعبير عن الاعتراف المستأخر بالإثنوغرافيا الوطنية كميدان علمي، وذلك بصورة مختلفة عما كان

يجسري في الدول الناطقة بالألمانية التي تميزت بتجذر "علم الشعوب" في مختلف مظاهر التراث الفكري.

ن دىياس

BOAS F., 1902, "The foundation of a national anthropological society", Science, XV (386): 804-809.- THOMAS W.L. et PIKELIS A.M. (eds), 1953, International directory of anthropological institutions, New York, Wenner- Gren Foundation for Anthropological Research.- OGG F.A., 1933, "Learned societies", The Encyclopaedia of the Social Sciences, New York, Maemillan Company.-PIKELIS A.M. et EGGAN F.R., 1962, "Ethnological and anthropological societies", Encyclopaedia Britannica, Chicago, Londres, Toronto, VIII: 781-782. – STOCKING G.W., 1971, "What's in a name? The origins of the Royal Anthropological Institute (1837-1871)", Man, 6: 369-390.- VERREL B. (ed.), 1984, World guide to scientific associations and learned societies, Munich, New York, Londres: 1955, "Professional associations", Yearbook of anthropology, New York, The Wenner- Gren for Anthropological Research Foundation: 764 - 772.

#### **RODINSON** Maxime

رودنسون، مكسيم

ولد الإنتولوجي والمستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون في باريس عام 1915 في عائلة متواضعة من يهود هاجروا من روسيا. نجح بعصاميته في الفوز في مباراة دخول غير الحائزين على البكالوريا إلى مدرسة اللغات الشرقية. وفي الوقت الذي كان يحضر فسيه هناك دبلوما في اللغة التركية (1935)، ثم في العربية الفصحى والمغربية والشرقية وفي الأثيوبية أيضا (1936)، كان يتابع محاضرات م. موس وبول ريفيه. وبعد نيله منحة بحسث علمي عام 1937، استدعى في بداية الحرب وأرسل إلى الشرق الأوسط. لدى عودته، عام 1947، دخل إلى المكتبة الوطنية حيث أصبح مسؤولاً عن المطبوعات الشرقية. عام 1955 حل مكان مرسال كوهن في كرسي اللغة الأثيوبية ولهجات جنوب الجزيرة العربية في الفرع الرابع من المدرسة التطبيقية للدراسات العليا. بين 1955 و 1971 عُهد إليه إعطاء محاضرات عن "الإنتوغرافيا التاريخية للشرق الأوسط" في الفرع السادس (الذي هو اليوم مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية).

إضافة إلى أعماله عن اللغات السامية، اهتم مكسيم رودنسون بجوانب عديدة (من السنقافة المادية إلى الدين وصولا إلى الإيديولوجيات السياسية) من مجتمعات الشرق الأوسط، وهذا ما يجب أن يؤخذ في معناه الأوسع عن شخص يقول إنه "يتدبر أمره" في ما يسناهز ثلاثين لغة مترامية ما بين المغرب وآسيا الوسطى. تتجاوز أعماله الحدود الفاصلة بين الإثنولوجيا والتاريخ وتشخل أمهاتها (محمد والإسلام والراسمالية) منعطفا في الدراسات عن المجتمعات الإسلامية التي يرى أن الدين لم يعد العنصر الوحيد الفاعل في تطوراتها الأولى، إذ أن الثقافة والسياسة والاقتصاد هي اليوم عناصر وثيقة الارتباط به.

ج. ب. ديغار

RODINSON M., 1961, Mahomet, Paris, Le Seuil; 1966, Islam et capitalisme, Paris, Le Seuil; 1967, Magie, médecine et possession à Gondar, Paris- La Haye, Mouton; 1968, Israël et le refus arabe, Paris, Le Seuil; 1972, Marxisme et monde musulman, Paris, Le Seuil; 1979, Les Arabes, Paris, PUF; 1980, La fascination de l'islam, Paris, Maspero; 1981, Peuple juif ou problème juif?, Paris, Maspero; 1993, L'islam: politique et croyance, Paris, Fayard; 1993, De Pythagore à Lénine: des activismes idéologiques, Paris, Fayard; 1998, Entre islam et Occident, entretiens avec G.D. Khoury, Paris, Les Belles Lettres.

DIGARD J.-P. (éd.), 1982, Le cuisinier et le philosophe. Hommage à Maxime Rodinson. Etudes d'ethnographie historique du Proche- Orient, Paris, Maisonneuve et Larose

روش، جان ROUCH Jean

ولحد عام 1917 في باريس من عائلة معروفة على الصعيدين العلمي والفني. اكتشف جان روش أفريقيا عبر مستعمرة النيجر التي كان يعمل فيها، خلال الحرب العالمية الثانية، كمهندس طرق وجسور، ونشأ في تلك الفترة اهتمامه بشعب سونراي وطقوس الاستحواذ لديه. عدد إلى فرنسا بعد التحرير، ثم مرة أخرى إلى الغرب الأفريقي حيث قام برفقة اثنين من زملائه المهندسين برحلة في زورق جذعي على امتداد نهر النيجر (1946- 1947). بعدها قرر أن يصبح التولوجيا: مارس معا نشاطين سيستمران متكاملين عنده: محقق ميداني وسينمائي إثنوغرافي. أول أبحاثه هو "نظرة على أرواحسية السونراي" (1943، أعيد طبعه في 1997)، وأول أفلامه في بلد السحرة السسود (1947). أصبح روش باحثًا في المركز الوطني للبحوث العلمية، عام 1947، فبدأ أبحاثًا منهجية عن مجتمع سونراي الذي خصص له، أضافة إلى مقالات عديدة، عملين كبيرين: الدين والسنُّ و للسنونغاي (اطروحته الأساسية للدكتوراه، عام 1960)، ومساهمة في تاريخ السونغاي (أطروحة ثانوية، عام 1953) تحوي أكثر مما يعلن عنوانها. غالباً ما تدفعنا أعمال روش السينمائية بغناها وتتوعها إلى نسيان أهمية أعماله المكتوبة، وقد يعود ذلك أيضا إلى قدم هذه الأعمال التي نشر أغلبها في الخمسينات والسنينات، بينما ظهر فيلمه الثاني بعد المئة عام 1997. ولكن الباحث الميداني روش، وبعد أن تجاوز المرحلة المخصصة حصريا للسونراي، فتح ميادين بحث أخرى عديدة كسان يطلق العمل فيها ثم يترك لأخرين مهمة إتمامه: نَفكر هنا بهجرات اليد العاملة من السواحل وبلاد السودان نحو ساحل العاج وغانا (1956)، وبظاهرة ادعاء النبوة في ساحل العاج (عـن النبـي ألبـير أتشو وطآئفة البريغبو الدينية، 1963، وأيضا بيول، 1975)، وبظاهرة الزابرما، "الفرسان ذوي الصقور" الذين هم محاربون وصيادو عبيد (نص كتب في 1956- 1959 وطبع عام 1990 ثم أعيدت طباعته، 1997).

تنتمي أفلام روش الأولى (1947-1952) التي يمثل سحرة وانزربي (1949) مثلاً عنها، إلى فئة الفيلم الوثائقي الإثنوغرافي القريب من ذوق الجمهور، مع الإصرار على أن يشير كل فيلم تساؤلاً يتجاوز نظرة الإثنولوجي. مع سنوات 1950 و1960 أنت مرحلة

"الخيال الإثنولوجي" التي تم فيها تظهير صور التمييز العنصري والاستعمار والعلاقات بين عالم السود وعالم البيض. وتعود إلى تلك الفترة أغلب العناوين التي جلبت شهرة روش: السادة المجانين (1954) انا الاسود (1958)، الهرم البشري (1959)، اليغمور (1967)، دون أن ننسى وقائع صيف الذي أنجزه مع إدغار موران (1969) ويعتبر عملا رائدا عن السينما التي دعيت فيما بعد "سينما الحقيقة". فيما بعد سوف يعود روش جزئيا السي الفيلم الاثنوغرافي عبر تقديمه، في سبعة أفلام من سلسلة "سيغوي نسو" (1967- 1964)، صمور احتفالات دورة طقوسية كبرى للدوغون في مالي. بين واقعية ممزوجة دائما بالفكاهة وميل للغرائب يلامس الخوارق أحيانا، عرف روش كيف يخلق عالما مينمائيا لا يشبه أي آخر، عالم لا نشعر فيه بأننا نلتقي الأخر فقط، بل أنفسنا أيضا.

ب. ستولر

Bibliographie – ROUCH J., 1953, "Contribution à l'histoire des Songhay", Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire, 29, Dakar, IFAN: 137-260; 1954, Les Sanghay, Paris, PUF; 1956, Migrations au Ghana, Gold Coast, enquêtes 1953-1955, Paris, Société des Africanistes; 1960, La religion et la magie sonray, Paris, PUF; 1963, "Introduction à l'étude de la communauté de Bregbo", Journal de la Société des Africanistes, 33: 129-203; 1990, "Les cavaliers aux vautours. Les conquêtes zerma dans le Gurunsi, 1856-1900", Journal des Africanistes, 60 (2): 5-36; 1997, Les hommes et les dieux du fleuve. Essai ethnographique sur les populations songhay du Moyen-Niger, 1941-1983, bibliographie et filmographie de Jean Rouch réunie par L. Pellé, préface de M.- H. Piault, Paris, Ed. Artcom'.

Filmographie (sélection)- 1948, Initiation à la danse des possédés; 1949, Les magiciens de Wanzerbé; 1949, Circoncision; 1950, Bataille sur le grand fleuve; 1951, Yenendi:les hommes qui fe it la pluie; 1954, Les maîtres fous; 1958, Moi, un Noir; 1958, Moro Naba; 1959, La pyramide humaine; 1960, et MORIN E., chronique d'un été; 1962, Monsieur Albert prophète; 1965, La chasse au lion à l'arc; 1967, Jaguar; 1967, Tourou et Bitti (Les tambours d'avant); 1967-1974, Sigui no: 1- L'enclume de Yougou, 2- Les danseurs de Tyougou, 3- La caverne de Bongo, 4- Les clameurs d'Amani, 5- La dune d'Idyeli, 6- Les pagnes de Yamé, 7- L'auvent de la circoncision; 1960, Petit à petit; 1974, Cocorico! Monsieur Poulet; 1976, Babalu les trois conseils; 1984, Dionysos; 1990, Liberté égalité fraternité: what's next?; 1992, Madame l'eau.

EATON M. (ed.), 1979, Anthropo-reality- cinema. The films of Jean Rouch, Londres, British Film Institute.- HIBON D., 1996, Jean Rouch, Paris, Galerie nationale du Jeu de Paume.- PIAULT C. (éd.), 1975, Prophétisme et thérapeutique, Paris, Hermann.- PREDAL R. (éd.), 1982, Jean Rouch, un griot gaulois, CinémAction 17.- STOLLER P., 1988a, Fusion of the worlds. An ethnography of possession among the Songhay of Niger, Chicago, The University of Chicago Press; 1992, The cinematic griot. The ethnography of Jean Rouch, Chicago, The University of Chicago Press.- THOMSON C.W. (éd.), 1995, L'autre et le cinéma. Surréalisme, cinéema, ethnologie, Paris, L'Harmattan.

ROIIEIM Geza اوهايم، جيزا

ولد عالم النفس والأنتروبولوجيا الهنغاري جيزا روهايم في بودابست عام 1891، ويعتبر من رواد أنتروبولوجيا التحليل النفسي. بعد فوزه بجائزة فرويد للتحليل النفسي التطبيقي، شرع في إثبات مقولة ب. مالينوفسكي بعدم وجود عقدة أوديب في المجتمعات الأمومية النسب. تنقل روهايم بين العامين 1928 و 1931 من الصومال إلى أريزونا (عند شعب يوما) مرورا باوستراليا الوسطى (لدى شعوب أراندا وبيجنتارا وبنتوبي ولوريتيا) وجزيرة نورمانبي في غينيا الجديدة. لقد خالفت مشاهدات روهايم، التي أضيفت إليها إقامة لدى النافاهو (1947)، أفكار مالينوفسكي عن "حياة البدائيين الجنسية". فهي تقوم على منهجية خاصة لجمع المعطيات (تحليل الهفوات والتجديفات وألعاب الأطفال والأحلام،

استبدل روهايم، على الرغم من إخلاصه لإيديولوجية فرويد، رؤية هذا الأخير لستكون البشسر التي يعرضها في كتابه "الطوطم والمحرمات"، بالرؤية النشوئية النقافية، فالعنف السذي يمارسه الراشدون على المولود الجديد ينتج صدمات نفسية تحدد تطوره النفسي وطريقه انخراطه في المجتمع. فلدى كل جماعة بشرية ممارسات تربوية خاصة بها وبالتالي صدمة تكوينية سائدة قد تصلح لإعطاء صورة عن ملامح الشخصية الغالبة فيها والتكوينات الثقافية الخاصة بها. إن ميل روهايم إلى التركيز على إشكالية ما قبل أوديب (فهو يعود على الدوام إلى الاستيهامات الأولية والمشهد البدئي)، واضح التأثر بنظريات كلابن عن الأطفال، سوف ينتقد ج. ديفرو نظريته لعدم اهتمامها الكافي بظواهر الستحول التي تجري على أرض الواقع. هاجر روهايم إلى الولايات المتحدة عام 1938 وتوفي عام 1938 التخليل النفسي والعلوم وتوفي عام 1953 في نيويورك حيث كان قد أسس مجلة "التحليل النفسي والعلوم

# م. موریستییف

1930, Animism, Magic and the Divine King, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad.fr. L'animisme, la magie et le roi divin, Paris, Payot, 1988). 1934, The Riddle of the Spinx, or Human origins, Londres, The Högarth Press (trad.fr. L'Enigme du Sphinx, Paris, Payot, 1976). 1943, The Origin and Function of Culture, New York, Nervous and Mental Disease Monographs n. 69 (trad.fr. Origine et fonction de la culture, Paris, Gallimard, 1972). 1945, The Eternal Ones of the Dream: A Psychoanalytic Interpretation of Australian Myth and Ritual, New York, International Universities Press (trad.fr. Héros phalliques et symbols maternels dans la mythologie australienne, essai d'interprétation psychanalytique d'une culture archaïque, Paris, Gallimard, 1970). 1950, Psychoanalysis and Anthropology. Culture, Personality and the Unconscious, New York, International Universities Press (trad.fr. Psychanalyse et anthropologie. Culture, inconscient, personnalité, Paris, Gallimard, 1967). 1974, Children of the Desert 1: The Western Tribes of Central Australia, New York, Harper et row. 1988, Children of the Desert II: Myths and Dreams of the Aborigines of Central Australia, Sydney, University of Sydney.

DADOUN R., Géza Roheim et l'essor de l'anthropologie psychanalytique, Paris, Payot, 1972.- MUENSTERBERGER W. (ed.), Man and his Culture. Psychoanalytic Anthropology after Totem and Taboo, New York, Harper et Row, 1969 (trad.fr. L'Anthropologie psychanalytique depuis Totem et tabou, Paris, Payot, 1976).

ري Irrigation

تمارس الموارد المائية تأثيرا حاسما على انماط اشغال المكان: فهي تتحكم بالكثافات السكانية وأشكال اقامة البشر، وتسهل الثبات في مكان واحد أو تجبر على التنقل. وتؤثر تقلباتها الفصلية بعمق على نمط التنظيم الاقتصادي والاجتماعي للجماعات الخاضعة لها وذلك عبر العلاقة الوجدانية التي تفرضها عليها. إن تقنيات الري هي ترتيب جوهري لهذه التقلبات، موجود في مجتمعات عديدة، وقد ساهمت في تشكيل تنظيم بعض منها لدرجة أنها أصبحت أحسيانا عاملا حاسما في نشونها، وحتى أيضا في نشوء الحضارات الإنسانية عامة.

يصبح السري ضروريا في المناطق الرطبة عندما لا تهطل الأمطار في فترات حاسمة من أجل نمو النباتات، ويلعب دورا بارزا في المناطق الجافة حيث لا تكفي كمية الأمطار، فيأتي لكي يعوض ويسمح بحصاد ثان في المنطقة المدارية السغلى. يتم استعمال المياه حسب تقنيات متنوعة جدا بعضها واسعة الانتشار: ريّ بالفيض (فيضانات نهرية: النيل، دجلة، الفرات)، حفر القنوات وجمع مياه السيل (سدود)، تخزين المياه بانتظار فصل الجفاف (خرزانات آسبوية)، سدود لتحويل أو احتباس الأنهار أو السواقي، سدود لخرانات، تنظيم الينابيع، اللجوء إلى أجهزة رافعة بسيطة (نواعير، سلالم لولبية) أو مستطورة أكثر، أنظمة البكرات، عجلات مائية متعددة الأنواع (مجهزة بأنية أو لوحات)، إذ الة المياه الجوفية بواسطة الدهاليز، إلخ.

تعستمد طوانف غريبة أو جماعات قروية تقنيات الريّ، وأحيانا على صعيد واسع. في البيرو أو ريو بامباس أو كينوا، تتناسب أنظمة مستقلة للري مع التقسيمات القائمة ما بين الطوائف أو داخم كل منها (ميتشل، 1976). يمكن لطوائف دائمة التصاريع أن تتشملطر نفس النظام وتديره (بيدوشا، 1987). يضم "سوباك" جزيرة بالي، وهو نوع من مجستمع السريّ، ووحدة تقنية، قضائية، اجتماعية ودينية في أن، سكان قرى مختلفة تتنفع أراضيها من مصدر واحد للري (غيرتز، 1972). في اليابان، تتقاسم التعاونيات المائية الوحمدات الأرضية. تلجما كافة المجتمعات التي تمارس الري إلى تحديد الاستخدامات والمتوجبات، وتسنظم الوصول إلى الماء حسب قانون عرفي قديم غالبا ما وجب على والمتوجبات، وتسنظم الوصول إلى الماء حسب قانون عرفي قديم غالبا ما وجب على السلطات الدولية والشرائع الدينية أن تأخذه بعين الاعتبار. إنها تملك كلها، بطريقة شكلية أو خير شكلية، مؤسسات تتولى مسؤولية الإشراف على الماء وصيانة نظامها وتوزيعها، أو حمل الخلافات المناجمة عنها، وأحميانا تنظيم الطقوس المنسوبة إلى الماء (بالي، أو حمل الخلافات التناجمة عنها، وأحميانا تنظيم الطقوس المنسوبة إلى الماء (بالي، المكسيك). ترتبط الخدمات التابعة للري بوظائف السلطة في المجتمعات التي تعتمد أنظمة تراتبية، كما لدى شعب سونجو في تانزانيا (غراي، 1963) أو في بول إليا، سري لانكا (ليتش، 1968).

إن كل الأمور المرتبطة بصيانة النظام، وكذلك بشكليات التقسيم هي عناصر دالة على أنماط التنظيم الاجتماعي، فالتنظيف الجماعي لنظام الريّ المشترك (خزّان، مجرى مسياه، قناة لنقل المياه) هو الفرصة، في العديد من المجتمعات، لتوطيد التعاضد والشعور بالمشداركة (بيرو، تونس، اليمن، العراق). يُقاس توزيع المياه حسب الوقت والكمية، مع المكانية تواجد النمطين معا داخل نفس النظام. يشهد تنظيم استحقاق المياه، وقياس الأوقات أو الكميات، تقلبات لا تحصى. فقوانين المياه هي منوطة بالأرض أو مستقلة عنها. وفي هذه الحالة الأخيرة، يمكن أن تتناقل بالإرث، وتشكل موضوع أنواع عديدة من الصفقات اليومية، أو الدورية عندما يقام سوق للمياه. يمكن أن تكون صكوك الملكية والصفقات اليومية أو مذكورة بالتفصيل في سجلات المياه. يُظهر نظام التوزيع في الوقت ذاته العلاقة الوثيقة بين الشأن الاجتماعي والتقني. عند قبيلة مسعودة في المغرب، يتبع الري، الذي لا يحسترم تنظيم المساحة، إيقاع النقسيمات والتفرّعات القبلية (بيرك، 1978). في العراق، تشكل قسناة هامة لدى قبيلة شبانة ملكية لأحد بطون القبلية (بيرك، 1978). في العراق، ثانوية تراتبية كل من الأفخاذ (فيرنيا، 1970). وهناك تنظيم سلالي لتوزيع أدوار المياه في واحات الصحراء الكبرى في جنوب تونس (بودوشا، 1987). في كل هذه الأنظمة قد يذهب جزء من الماء هباء، ولكن منطق الشأن الاجتماعي يبقى هو السائد.

يقول ك. ويتفوغل (1957) بضرورة تتسيق مركزي للجهود عملا على الإحاطة بطبيعة واتساع مهمات بناء وصيانة وتنظيم توزيع المياه، التي يتزايد تعقيدها بقدر ما يمارس الريّ على صعيد واسع. قد يتخذ الاندماج السياسي الناتج عن ذلك شكل استبداد بيروقراطي، مما يجعل بسروز الدولية يُنسب مباشرة إلى الأشغال المائية. اقترح جستيوارد، في السياق نفسه، مثالا يعرض الحضارات الكبرى للريّ (مصر، بلاد ما بين النهريسن، الصين، أميركا الوسطى، الأنديز الوسطى). أثارت هذه الآراء معارضة كبيرة وحملت علماء الأشار والإثنولوجيين على مراجعة تجاربهم. يرى بعض علماء الأثار (رمساك أداميز، ج.هدرا و، و وولف وأبالرم) أنه قد تكون نشأة الدولة سابقة لتنظيم أسغال مائية واسعة (بلاد ما بين النهرين، أميركا الوسطى)؛ وقد يكون بناء أنظمة الري الواسعة النطاق والمتدرجة النتفيذ والمتطلبة استثمارا جسيما لقوى العمل لم يتحقق لو لم يكن طويسل الأمد - تلك هي حالية مشاريع ري شعب هوهوكام في أريزونا (رب ودبوري) أو في سيلان القنيمة (أر ليتش) - وهذا ما يؤكده الإثنولوجيون.

أثار الطابع القسري المثبت لأراء ويتغوغل، لا سيما فيما يخص المركزية السياسية المستخذة شكلا استبدائيا متوادا عن الريّ، انتقادات شديدة العنف (ليتش، 1959، ميّون، 1962؛ ميتشل، 1976؛ كثيرة هي در اسات الحالات (غراي، 1963، فيرنيا، 1970؛ غليك، 1970، ميتشل، 1976؛ بيدوشا، 1987) التي تظهر قدرة الطوائف المحلية على تأمين إدارة السري بنفسيها، ولكن دون أن تقوم دائما بقياس دور السلطة المركزية (إ.هانت وركه هانت). لقد تمت برهنة قدرة المجتمعات القبلية ذات النمط التفريعي على إدارة نظام معقد للري مثل ذاك الذي يستخدم في جنوب بلاد ما بين النهرين (فيرنيا، 1970)؛ فسقوط السلطة العباسية لم يسبب من جهة أخرى انحطاط نظام مائي كانت تتولاه بالكامل الجماعات القبلية في عمان، والتي اقامتها الجماعات القبلية وتوارثها البدو المقيمون في المنطقة المتحضرنة، إلى استتقاجات متباينة؛

فالستلف الذي يصيب المنشآت منسوب إلى نفس نمط التنظيم الاجتماعي والسياسي القبلي السبوي القبلي المبدوي (ويلكينسون، 1977). لقد كشف البحث الأنتروبولوجي، في رده على الجبرية الصارمة لأراء ويتفوغل، تعقيد وتنوع العلاقات بين الري والبنى الاجتماعية - السياسية، وفي الوقت نفسه تعدد أشكال تنظيم المياه ووفرة الأجوبة والحلول الاجتماعية.

ج. بيدوشا

BEDOUCHA G., 1987, "L'eau, L'amie du puissant". Une communauté oasienne du Sud tunisien, Paris, Edition des Archives contemporaines.- BERQUE I., 1978, "Hydraulique et historicité", in J. Berque, De l'Euphrate à l'Atlas. 1. Espaces et moments, Paris, Sindbad.- Etudes rurales, 93-94, 1984: "Les hommes et l'eau". -FERNEA R.E., 1970, Shaykh and Effendi: Changing Patterns of Authority among the El Shabana of Southern Iraq, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.- GEERTZ C., 1972, "The Wet and the Dry: Traditionnal irrigation in Bali and Morocco", Human Ecology, 1, 1: 23-39.- GLICK T.F., 1970, Irrigation and Society in Medieval Valencia, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University,-GRAY R., 1963, The Sonjo of Tanganyka: an Anthropological Study of an Irrigation based Society, Londres, Oxford University Press.- LEACH E.R., 1959, "Hydraulic Society in Ceylon", Past and Present, 15: 2-26: 1968, Pul Elya. A village in Ceylon. A Study of Land Tenure and Kinship, Cambridge, Cambridge University Press.- MILLON R., 1962, "Variations in Social Responses to the Practice of Irrigation Agriculture", in R.B. Woodbury (ed.), Civilizations in Desert Lands, Salt Lake City, University of Utah Press.- MITCHELL W.P., 1976, "Irrigation and community in the Central Peruvian Highlands", American Anthropologist, 78: 25-44.- WILKINSON J.C., 1977, Water and Tribal Settlement in South- East Arabia. A Study of the Aflaj of Oman, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press.- WITTFOGEL K., 1957, Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power, New Haven, Yale University Press (trad.fr. Le despotisme oriental, Paris, Editions de Minuit, 1964).

ریاضـــة Sport

يمكننا تعريف الرياضة بالمعنى الواسع كالعاب تنافسية جدية مبنية على البحث عن الأداء البدني في مواجهة صعوبة مقصودة: خصم أو خصوم، وقت، مسافة، هدف، عائق أو عوائق. ويمكن أن تقتصر هذه الممارسات الفردية أو الجماعية على أداء حركات بدنية (سباق، سباحة، مصارعة) وتصبح عندئذ مراصد ممتازة لتقنيات الجسد (موس، 1936) غالسبا ما تتطلب استعمال آلات متفاوتة التعقيد (طابات، رماح، مزاليج) أو محركات، وتشهد على خصوصيات ودرجة تطور التقنيات المحلية؛ وتتخذ أحيانا حيوانات كمساعدين أو خصوم (فروسية، مصارعة الثيران)، وتخبرنا بالتالي عن الوضعية العملية والرمزية للحيوانات في المجتمعات التي تتعاطى هذا النوع من الممارسات الرياضية. لا تهدف كل هذه الممارسات الرياضية أو المسرحية؛ يستدعي بعضها بشكل خاص القوة، والبعض الآخر التحمل، أو حتى المهارة، أو التحكم بالمعلومات، أو الصفح. ويختلف قسط العنف (في رياضة الاحتكاك: مصارعة، ملاكمة،

لعبة الرغبي) والخطر بشكل ظاهر من ممارسة إلى أخرى. تظهر هذه التغيرات كمية النتوع الهانل في مجال الممارسات الرياضية و"الثقافات المتفرعة" المقترنة بها.

بالمعينى الضيق، تغطى الرياضة ممارسات مقوننة بدقة ظهرت في القرن التاسع عشر في الغرب (في إنكلترا في غالبية الحالات) وسرعان ما انتشرت عبر العالم. تتميز هيذه الممارسات المعاصرة عن الألعاب التقليدية بشمولية قوانينها التي تراقبها مؤسسات، وبحس مفرط في الدقة، وباستقلالية الإطار المكاني (ميدان، حلبة) والزماني، سجلت هذه القوننة المدققة منذ القرون الوسطى في حركة مستمرة لتخفيف العنف (الذي استولت الدولة على امتيازه)، ولتلطيف العوائد ومراقبة متزايدة للمشاعر والدوافع الغريزية: هكذا استعيض عن العاب تقليدية عنيفة (كرة القدم الشعبية) بمواجهات منظمة (ن. إلياس، 1986، الذي تجدر الإشارة إلى وجهة نظره النشوئية).

تدل الممارسات والمشاهد الرياضية بقوة، أيا تكن درجة انتشارها، على تشكيل الأندواع (عبر الفرز بين الاختصاصات المعتبرة ذكورية أو أنثوية) والتصنيفات التي تقلفها (تشكيل فرق حسب معايير قرابة، بقامة، نظام، ابنماء ابني، الخ.). وهي أيضا مراصد ممتازة لسيرورات معاصرة لاستملاك ثقافة عالمية معممة وتأصيلها الإبداعي: تميز أساليب اللعب الغرق المحلية والوطنية (مثلا، تقابل الركلة التي يعود أصلها إلى كرة القدم البريطانية " لعبة الحزام" البرازيلية التي تبين القسدرة على التملص)؛ تستند التعديلات أحياناً على القواعد نفسها للمنافسة التي تجعلها تتطابق أكثر مع "القيم" الثقافية السائدة: تحمل مباريات لعبة الكريكيت لدى التروبريانديين أسر الحسروب ما بين القروية والرمزية الجنسية للاحتفالات الزراعية التي كانت توجد أسلها؛ مسن جهة أخرى، اعتمد شعب غاهوكو – غاما كرة القدم لكنه يلعب مباريات لا تستوقف إلا حيسن تتعادل المرات التي ربح وخسر فيها كل فريق. توضح هذه الأمثلة أن تستوقف إلا حيسن تتعادل المرات اللعب الجدي، تبلورات على صعيد الخيال المسرحي والقيم الأصلية التي تشكل المجتمع.

تعتبر المنافسات عناصر رؤية للعالم، وغالبا ما تنسب إلى طقوس: يمكن أن يكون هدفها التشفع (مثل "التلاشتلي" الأزتيكي الذي يحتفل بهزيمة الليل من قبل الشمس التي ترمسز إلسيها الكرة، أو السباقات الاحتفالية التي تهدف إلى نيل غلال وفيرة في جماعات هندية عديدة في نيومكسيكو)، أو التتبو (توقع القحط أو الوفرة حسب غلبة عشيرة الشمال أو الجنوب في لعبة الكرة المخباة لدى شعب زوني)، أو أيضا العمل على تحديد المراحل الرئيسية في الحياة (السباقات التي تتضمنها مراسم الاحتفال بسن البلوغ الذكوري لدى شعب بورورو في الأمازون). تظهر التجمعات الرياضية شمعب الانكا، أو بالحداد لدى شعب بورورو في الأمازون). تظهر التجمعات الرياضية المعاصرة الكبرى،عبر طقوسها الاحتفالية، إنسجاما شكليا (إطار مكاني – زماني فريد، المعاصرة الكبرى،عبر طقوسها الاحتفالية، إنسجاما شكليا (إطار مكاني – زماني فريد، بسرمجة)، ووظيفيا (إقامة "بنية مضادة" تلطف التراتبات العادية، الشعور الجماعي)، ورمزيا (استعراض قيم جو هرية ) مع الطقوس المؤسسة. اليس هذا التقارب بين الرياضة والطقوس مرتبطا بكونهما مظهرين للفن المسرحي؟

ك.برومبرغر

BLANCHARD K. et CHESKA A., 1985, The anthropology of sport. An introduction, South Hadley, Bergin and Garvey.- BROMBERGER C., 1995, Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin, Paris, Maison des sciences de l'homme.- CAILLOIS R., 1958, Les jeux et les hommes, Paris, Gallimard.- DUVERGER C., 1978, L'esprit du jeu chez les Aztèques, Paris – La Haye, Mouton.- ELIAS N. et DUNNING E., 1986, Quest for excitement. Sport and leisure in the civilizing process, Oxford, Basil Blackwell (trad.fr. Sport et civilisation, Paris, Fayard, 1994).- GEERTZ C., 1972, "Deep play: Notes on the Balinese Cockfight", Daedalus, 101: 1-37 (trad.fr. "Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais", in C Geertz, Bali. Interprétation d'une culture, Paris, Gallimard, 1983: 165- 215). –MAUSS M., 1995 (1936), "Les techniques du corps", in Sociologie et anthropologie, Paris, PUF, 1995.- PIVATO S., 1994, Les enjeux du sport, Paris, Casterman.- SEGALEN M., 1994, Les enfants d'Achille et de Nike. Ethnologie de la course à pied ordinaire, Paris, Métailié- Des sports, Terrain, 1995, 25.

### Mathématique et anthropologie

# الرياضيات والأنتروبولوجيا

يرتك ز تطبيق العلوم الرياضية على الدراسة الأنتروبولوجية للوقائع الاجتماعية والنقافية على التشكيل المنطقي للمعطيات أكثر من تحديدها الكمي. رغم أن مساهمات مؤلفين عديدين وإعادات نظر منهجية ناجعة قد أغنت الأنتروبولوجيا الرياضية تدريجيا، فهي تقدم حتى اليوم خصائص علم فتى: بداية تحديد مبدئي للعبارات والرموز المستعملة، نسدرة المؤلفات المكرسية لها كليا ومنهجيا، تباين ميادين تقدمها، وذلك ما يوسع مجال معرفتها أكثر مما يعمقه. قد يكون من العبث أيضا التحليق فوق مجمل الميادين التي تغطيها، وهي ميادين متفاوتة لجهة تنوع الأدوات الرياضية المستعملة، أو لتنوع المجالات الأنتروبولوجية المستطرق إليها. قد نجازف في تقديم تعداد للمواضيع بدون ترتيب، أو توحيد، أوتمييز. إلا أنه يمكننا أن نذكر بعض التوجهات التي توضح تنوع هذا الميدان:

ا - تطبيق الإحصاءات ( التي تساندها معالجة معلوماتية)، والاحتمالات ومناهج تحليل المعطيات والتصنيف (التوافقات، عمليات ماركوف، التركيبات الرئيسية، السلالم، الخ) على مسائل عديدة جدا من القياس والمقارنة والتنبوء بالتطور، الخ.

3 - تأملات حول استخدام العلوم الرياضية في الأنتروبولوجيا، مقارنة ونقد مناهج مخــتلفة (ب. ريشار ور.جولدن، 1971؛ ج.أ.بارنز) ومجموعات نصوص مكرسة لهذا العلم (ج.دو مور، 1986، ب.راي، 1971).

هناك تمييز يقرض نفسه أمام هذه النظرة الشاملة. إن مزاولة العلوم الرياضية هي اعتيادية في الأنتروبولوجيا الاجتماعية بدرجات مختلفة، بما أن مجرد عملية تعداد تلتقي معها. إلا أن هذا لا يشكل جوهر وظيفتها التي تتميز بتقنية خاصة أقل مما تكون حالة فكرية وأنماط برهان ومناهج ومتطلبات، هناك خطوتان تتلاقيان تحت عنوان الانتروبولوجيا الرياضية، يمكن أن نصفهما بتطبيق الرياضيات والتشكيل الرياضي، إن كل عملية حسابية (وعمليات أخرى أيضا قليلة الشيوع) تتعلق بالخطوة الأولى، فيما ترتبط ترسيمات البنى البسيطة للقرابة بالخطوة الثانية. إن تطبيق الرياضيات أو الإحصاء نادرا مسبقاً. يتم التشكيل الرياضي انظري مثبت مسبقاً. يتم التشكيل الرياضي انطلاقاً من معطيات أنتروبولوجية مثبتة مسبقاً، يتم تأطيرها وترسيمها وصياغتها بعد تجريد طبائع تعتبر ( بإحكام ) ثانوية. إن الملاحظات النوعية تقبل التشكيل بدون صعوبة خاصة، بينما يمثل العدد الأداة الفضلي للتحليل الإحصائي أو المعلوماتي، سواء عكس حقيقة قياسية بالفعل أو إشارات محددة بطريقة أخرى.

يمكننا تأريخ و لادة التشكيل الرياضي في الانتروبولوجيا من لقاء ك. ليفي ستروس وعالم الرياضيات الفرنسي أندريه ويل الذي اقترح تحليلا حسابيا لأنظمة المصاهرة في مختلف أنصاط الحزواج في كتاب البنى الأولية للقرابة (1949)، بعد ويل سوف يأتي: ر.ر.بوش، شم ج.ج.تيميني، ج.ل. سنيل وج.ل. طومسون. قد نستطيع تلخيص خطوة التشكيل الرياضي هكذا: 1) إن غايته هي التأكيد الشكلي للتحليل الانتروبولوجي؛ 2) إنه يهدف إلى إنشاء نموذج بنيوي، سببي أو توقعي، على أساس فرضيات مثبتة انطلاقا من المشاهدة التجريبية؛ 3) إن التحليل الرياضي يسمح باستخلاص بعض النتائج الشكلية من هذه الفرضيات. هذا ما يسمح بإضفاء مظهر منطقي على تأسيسات نظرية مشكلة بطريقة تتسبح لها الخصوع لمواققة البرهان بشكل متماسك. إن عرض فرضيات غير مبهمة وإظهار نتائج مبرهنة يتطلبان دقة قد تكشف عن نقاط الضعف أو المظاهر المتناقضة أو المحدود للاقتراحات النظرية في الانتروبولوجيا. لقد أوضح هذه الفكرة الإجمالية بمجوريون وج.دومور اللذين استخرجا من الشروحات المختلفة لنظام قرابة شعب الباند بمجوريون وج.دومور اللذين استخرجا من الشروحات المختلفة لنظام قرابة شعب الباند (زائير) نموذجا قابلا لإظهار بنية النظام.

ج.دومور

BALLONOFF P.A. (ed.), 1976, Mathematical foundations of social anthropology, Paris- La Haye, Mouton.- CHEVALLARD Y., 1977, Deux études mathématiques sur la parenté, Paris, Cedic.- DE MEUR G. (ed.), 1986, New trends in mathematical anthropology, Londres- Boston- Henley, Routledge et Kegan Paul.-GREGORY C., 1982, Gifts and commodities, Londres- New York, Academic Press.- JORION P. et DE MEUR G., 1982, "Le marriage Pende", L'Homme, Paris, XXII (1): 53-73.- KAY P., 1971, Explorations in mathematical anthropology, Cambridge, MIT Press.- LIU P.H., 1986, Foundations of kinship mathematics, Nankang, Institute of Ethnology, Academia Sinica.- LORRAIN F., 1975, Réseaux sociaux et classifications sociales, essai sur l'algèbre et la géométrie des structures sociales, Paris, Hermann.- RICHARD P. et JAULIN R. (éd.), 1971, Anthropologie et calcul, Paris, UGE.- WEIL A., 1949, "Sur l'étude algébrique de certains types de lois de mariage (Système Murngin)", in C. Levi- Strauss, Les structures élémentaires de la parenté, Paris, PUF, 1949: 278-285. - WHITE H.C., 1963, An

anatomy of kinship: mathematical models for structures of cumulated roles, Englewood Cliffs- New Jersey, Prentice Hall.

#### REICHEL – DOLMATOFF Gerardo

ريشل - دولماتوف، جيراردو

هـو انتروبولوجي كولومبي من اصل نمساوي بنتمي إلى ذلك الجيل من الباحثين الذي نهل من تعاليم ب. ريفيه في المعهد الإثنولوجي الوطني في بوغونا منذ عام 1942. عمل ريشل - دولماتوف في الميدان بلا انقطاع، فجال خلال أربعين عاما في البقعة الكولومبية باحثًا عن معطياتِ أثرية وإثنوغرافية والسنية وأنتروبولوجيّة طبيعية. أحدثت هذه البعثات التسى أنجزها برفقة زوجته أ. دوستان، وهي أيضا أنتروبولوجيّة وتلميذة لريفيه، عدّة تقارير وعروض للمعطيات نشرت بشكل خاص في مجلة المعهد الإثنولوجي الوطنى، نشرة علم الأثار، المجلة الكولومبية للفولكلور، المجلة الكولومبية للأنتروبولوجيا، وجريدة مجمع المختصين بالدر اسات الأميركية في باريس. إنّ هذه الدر اسات هي مصادر قيمة لا تزال تشكل أحيانا المراجع الوحيدة لمعرفة العديد من الجماعات الإثنية الكولومبية (موتــيلون – يوكو، شيميلا، بيجاو، الخ.). كذلك اهتمّ ريشل - دولماتوف بالتاريخ الإثنى كما بإثنوغرافيا المجتمعات الهجينة، إلا أن أبرز ما أتى به يخص ميادين علم الأثار وإثنولوجيها السكان الأصليين. وقد أدى تنقيبه في مواقع أثرية لجامعي الرخويات على الشاطئ الكاريبي ( بورتو هورميغا) إلى اكتشاف بقايا من السيراميك تعود إلى 3100 سنة قبل المبيلاد وتعتبر الأقدم في القارة. عزز هذا الاكتشاف النظرية التي تحدد أصل الرزراعات الأميركية المرتفعة في مناطق مدارية من شمال غرب أميركا الجنوبية. في الإثنولوجيا، تستند أبحاثه الأكثر فراده إلى الأنساق الإدراكية والرمزية الكامنة خلف المقسولات الأسطورية والكونسية للشامان الأمازوني (هنود توكانو في فوبيس) والكاهن الكوغى (سييرًا نيفادا في سانتاماريًا). كما قادته اختباراته الميدانية إلى إظهار نمط انتشار لرسوم فن الصباغة ما قبل الكولومنية.

# ج. لاندابورو

1965, Colombia: Ancien Peoples and Places, Londres, Thames et Hudson. 1968, Desana: simbolisme de los indios tukano del Vaupés, Bogota, Universidad de los Andes (trad.fr. Desana, le symbolisme universel des Indiens tukano du Vaupès, Paris, Gallimard, 1973). 1975, The Shaman and the Jaguar: a Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia, Philadelphie, Temple University Press. 1978, Beyond the Milky Way: the hallucinatory imagery of the Tukano Indians, Los Angeles, University of California. (1951) 1985, Los Kogi: una tribu indigena de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, Bogota, Procultura. 1986, Arqueologia de Colombia: un texto introductorio, Bogota, Arco. 1983, Orfebreria y chamanismo: un estudio iconografico del Museo de Oro, Bogota, Colina.

ولدت أودري إ. ريشاردز عام 1899 في لندن، في كنف عائلة موظفين وجامعيين. تابعت دروسا في العلوم الطبيعية قبل أن تتجه نحو الأنتروبولوجيا. عملت أ. إ. ريتشاردز كباحثة ميدانية بشكل خاص في روديسيا الشمالية وزامبيا (بمبا: 1930 – 1931؛ 1933 - 1934، 1957)، وفي أفريقيا الجنوبية (تسوانا في شمال ترانسفال: 1939 – 1940) وفي أوغندا حيث أدارت من 1950 إلى 1955 المعهد الأفريقي الغربي للبحث الاجتماعي أوغندا حيث أدارت من 1950 إلى تأسس عام 1948. عام 1962 باشرت بدراسة قرية في إسيكس مع إ. ر. ليتش. مارست أ. إ. ريتشاردز مهنتها كمدرسة في كلية لندن للاقتصاد (1938) وفي كامسبريدج (1956) حيث أسست عام 1962 مركز الدراسات الأفريقية الذي أدارته حتى كامسبريدج (1956) حيث أسست عام 1962 مركز الدراسات الأفريقية الذي أدارته حتى تقاعدها عام 1967. توفيت في كامبريدح عام 1984.

اجستهدت أ. إ. ريتشسار دز، في إطار المكتب الاستعماري (1941) وكأمينة سر أبحاث العلوم الاجتماعية الاستعمارية (1944) في جعل السلطات الشعبية البريطانية تساهم مباشسرة في تقدّم البحث الأنتروبولوجي. إنها تنتمي، لا سيّما مع إ. إ. إيفانز – بريتشارد ور. فيرث وإ. شابيرا، إلى الجيل الأول العظيم من الباحثين الذين تدرّبوا في لندن على يد ب. مالينوفسكي، كما أنّ أعمالها الأولى تندرج بوضوح في النيّار المسمّى بالوظيفية.

احتلت دراسة شعب بمبا في روديسيا حيّزا أساسيا من هذه الأعمال المتيقظة للوقائع الاقتصادية والظروف المعيشية، لا سيّما القوت والتغذية، كما تبيّنه الدراسة الأحادية الهامّة النّي كرستها ريتشاردز لهذا المجتمع عام 1939. لعبت أبحاث أ.أ. ريتشاردز عن زواج البمبا (1939 الذي سبق ذكره، 1940، 1950) دورا بارزا في تطور دراسة القرابة الأمومية الجانب؛ كذلك ساهم كتابها عن طقوس مُسارّة عذارى بمبا (1956) بشكل كبير في تجديد إشكالية الطقوس بوصفها أعمالا مُدْرجة في كليّة الميدان الاجتماعي وأيضا كركائسز للرموز. كما أن اهتمامها بأوضاع التغيّر الاقتصادي والاجتماعي قادها السي التشديد على الطابع المعقد والمركب جذريًا للمنظمات الاجتماعية الأفريقية، الذي لن تتمكن مقاربة شاملة من عرضه بشكل صحيح لاعتبارها تخطيطية وقائمة على تجريد التاريخ.

# ماريو أبيليس وم. ايزار

1932, Hunger and Work in a savage tribe: a functionnal study of nutrition among the Southern Bantu, Londres, Routledge. 1939, Land, labour and diet in Northern Rhodesia: a economic study of the Bemba tribe, Londres, Oxford University Press. 1940, Bemba marriage and modern economic conditions, Livingstone, Rhodes-Livingstone Institute. 1950, "Somes types of family structure among the Central Bantu" in A.R. Radcliffe- Brown et D. Forde (eds), African systems of kinship and marriage, Londres, Oxford University Press (trad.fr. Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique, Paris, PUF, 1953). 1956, Chisungu: a girl's initiation ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia, Londres, Faber et Faber. 1966, The changing structure of a Ganda village: Kisozi, 1892- 1952,

Nairobi, East African Publishing House. – RICHARDS A.I. (ed.), 1959, East African chiefs: a study of political development in some Uganda and Tanganyika tribes, Londres, Faber et Faber.

LA FONTAINE J.S., (ed.), 1972, The Interpretation of ritual: essays in honour of A.I. Richards, Londres, Tavistock.

#### **RIVERS William Halse Rivers**

ريفرز، وليم هالز ريفرز

هو عالم نفسي وأنتروبولوجي بريطاني ولد في لوتون (كنت) عام 1864. بدأ مهنته كطبيب في لندن قبل أن ينخرط في أبحاث علم النفس الاختباري. منذ عام 1897 علم في جامعة كامبريدج ثمّ في مدرسة القديس يوحنا عام 1902. عام 1898 شارك بصفته عالما نفسيًا في بعيثة مضيق توريس التي أشرف عليها أ. ك. هادون والتي أجرى خلالها اختبارات حواسيّة على سكان الجزيرة. منذ ذلك الحين توجّه بعزم نحو الأنتروبولوجيا الاجتماعية عاكفا على أبحاث ميدانية لدى شعب توداس في البند الجنوبية عام 1902، ثم في ميلانيزيا عامي 1908 و 1914. عام 1915، رجع بشكل جزئي إلى علم النفس الاختباري مهتمًا بعلاج إصابات الحرب. توفي في كامبريدج عام 1922.

منذ بداية مهنت كانتروبولوجي، استخدم قائمة الأنساب في أعماله عن وراثة التصرفات مناديا بها كالوسيلة العلمية الوحيدة التي تسمح ببلوغ اصطلاحات القرابة دون التعرض للخطأ. أبعدته اكتشافات ل.ه.. مورغان مثل التمييز بين أنظمة وصفية وأنظمة تصنيفية، إضافة إلى وجهة نظره السوسيولوجية عن الطرق التي شقها إ.ب. تايلور وج. ج. فرايرز في الأنتروبولوجيا الدينية. كان يرى في اصطلاحات ومواقف القرابة الانعكاس الصادق أو حتى بقاء أشكال المزواج باتت زائلة اليوم، فلم يتمكن من رسم حدود مسنهجة السلالي. عام 1909، عارض أ. ل. كرويبر بشدة، بمساندة أ.ر. رادكليف براون، تكهناته المعاد تشكيلها والمتأثرة بالمدرسة النشوئية، مسلطا الضوء على البعدين النفسي والألسني لاصطلاحات القرابة. دافع ريفرز عن وجهة نظره في النسب والتنظيم الاجتماعي (1914)، حيث قدم بشكل خاص تبريرا نظريًا لمؤلفه الأشهر، تاريخ المجتمع المعاد نفي السنة عينها.

دخل ريفرز المرحلة الانتشارية من مهنته عقب مشاركته في بعثة بيرسي سلادن تراسب السن السي ميلان المرحلة الانتشارية من مهنته عقب مشاركته في بعثة بيرسي سلادن تراسب السن المناد وبولين يزيا عام 1908. شكل خطابه الرئاسي في الفرع الانتروبولوجي المجمعية البريطانية لتقدّم العلم (1911) ما أسماه هو نفسه "نقطة تحوله"، كما أنه ألهم بغزارة المجلد الثاني لتاريخ المجتمع الميلانيزي. ولقد أدى هذا التحول إلى تمييز حقبتين في أعمال ريفرز الانتروبولوجية: الأولى مبنية على تطبيق المنهج في حين الجرفت الثانية في تيار انتشارية جذرية كان سائدا. منذ عام 1916، نوة أمام جمهرة الانتروبولوجيين باهمية نظريات فرويد، لكن تطبيقه لأفكار التحليل النفسي على الأنتروبولوجيا يبقى ناقصا نظرا إلى رفضه لنظريات فرويد عن الدافع الغريزي الجنسي والكبت وحماسته في اعتماد فكرة اللاشعور (بولمان، 1968).

أثار ريفرز مجادلات عديدة بين مؤيديه الذين أخذ عددهم يقل تدريجيا وبين ممثلي المدرسة البريطانية الجديدة، رادكليف – براون وبالأخص ب. مالينوفسكي. لم يُتابع مطلقا في المدرسة البريطانية المتحدة وإن كان قد أحيط بهالة من المجد في المملكة المتحدة. إلا أنه يُذكر السيم بشكل خاص كمبتدع المنهج السلالي. تحتفظ در استه الأحادية عن شعب توداس بقيم تها الإثنوغر افية، لكن كتاباته عن القرابة وتحليلاته للأنظمة الاجتماعية الميلانيزية فقدت مصداقيتها. غير أنه يبقى من وجهة نظر تاريخية مؤسس الأنتروبولوجيا البريطانية.

1900, "A Genealogical Method of Collecting Social and Vital Statistics", Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 30: 74-82. 1906, The Todas, New York et Londres, Macmillan. 1914, The History of Melanesian Society, Cambridge, Cambridge University Press; Kinship and Social Organization, Londres, Constable. 1920, Instinct and the Unconscious, Cambridge, Cambridge University Press. 1923, Conflict and Dream, Londres, Routledge et New York, Harcourt. 1924, Medecine, Magic and Religion, Londres, Routledge et New York, Harcourt. 1926, Psychology and Ethnology, Londres, routledge et New York, Harcourt.

HADDON A.C. et BARTLETT F.C., 1922, "William Halse Rivers, M.D., F.R.S. With a Bibliography Compiled by Ethel S. Fegan", Man 22: 97- 107.-LANGHAM I, 1981, The Building of British Social Anthropology. W.H.R. Rivers and his Cambridge Disciples in the Development of Kinship Studies, 1898- 1931, Dordrecht- Boston- Londres, D. Reidel Publishing Cy.- PULMAN B., 1986, "Aux origines du débat ethnologie/ psychanalyse: W.H.R. Rivers (1864- 1922)", L'Homme 100: 119- 142. -SLOBODIN R., 1978, W.H.R. Rivers, New York, Columbia University Press.

ریفیه، بول RIVET Paul

هـو أنتروبولوجي فرنسي ولد في واسينيي (أردان) عام 1876. تابع بول ريفيه دروسه الثانوية في نانسي ودخل بعدها مدرسة خدمة الصحة العسكرية في ليون وتخرج مسنها عام 1897. عام 1901، رافق كطبيب وباحث في المذهب الطبيعي البعثة الفرنسية المكلفة بتقدير خط الطول بالقياس إلى خط الاستواء. خلال السنوات الخمس التي أمضاها في مسناطق الأنديز، اهتم بعلم الآثار والألسنية والأنتروبولوجيا الفيزيائية والإثتولوجية معداً بذلك مجموعات هامة عن التاريخ الطبيعي: التحق بالمتحف الوطني للتاريخ الطبيعي في وعين في محتبر أنتروبولوجيا المتحف. تأكدت اهتمامه بدراسة أميركا مع إصدار كتابه الأول الذي كرسه لخط الاستواء. استناف، تأكدت اهتمامه بدراسة أميركا مع إصدار كتابه الأول الذي كرسه لخط الاستواء. استأذعي كطبيب عسكري خلال الحرب. عام 1919، استأنف أبحاثه التي كرست في الجوهر للميدان الأميركي : اللغات الهندية الأميركية، علم المعادن ما قبل الكولومبي، والإعمار القديم لأميركا. أسس عام 1925 مع ل. ليفي – بروهل وم. موس معهد الإنتوغرافيا في جامعة باريس.

عام 1929، عُيَان ريفيه أستاذا للأنتروبولوجيا في المتحف وتولى إدارة متحف الإثنوغرفيا في المتحف وتولى إدارة متحف الإثنوغرفيا في تروكاديرو الذي ارتبط بكرسي تعليمه. بمناسبة المعرض العالمي لمعام 1937، أخلى متحف تروكاديرو المتلاشي الساحة لقصر شايّو الذي أحتضن أحد أجنحته مستحف الإنسان حيث أعاد ريفيه ترتيب مجموعات الأنتروبولوجيا الفيزيائية والإثنولوجيا في المتحف القديم للإنتوغرافيا بمساعدة ج. هـ. ريفيير (1938).

كسان ريفيه مناضلا اشتراكيا صديقا لليون بلوم وكذلك مقاوما للفاشية. بعد هدنة 1940 عزليته فيشي من منصبه وأجبرته على مغادرة فرنسا. فالتجا الى أميركا اللاتينية مؤسسًا معهد الإثنوغرافيا في بوغوتا والمعهد الفرنسي الأميركا اللاتينية في مكسيكو. بعد عودته إلى فرنسا عام 1944، تولى ريفيه من جديد إدارة متحف الإنسان مستأنفا نشاطاته السياسية. توفى في باريس عام 1958.

#### د. ليفين

RIVET P. (avec R. Verneau), 1912 et 1922, Ethnographie ancienne de l'Equateur, Paris, Gauther – Villars; 1929, Sumériens et Océaniens, Paris, Société de Linguistique; (avec H. Labouret), 1929, Le royaume d'Arda et son évangélisation au XVIIe siècle, Paris, Institut d'Ethnologie; 1943, Les origines de l'homme américain, Montréal, Les Editions de l'Arbre (édition revue et augmentée, Paris, Gallimard 1957); (avec H. Arsandaux), 1946, Métallurgie précolombienne, Paris, Institut d'Ethnologie; (avec G. de Créqui-Montfort), 1951-1956, Bibliographie des langues aymara et kicua, Paris, Institut d'Ethnologie, 4 vol.; 1954, Cités maya, Paris, Albert Guillo; (éd.), 1936, "L'Espèce humaine" in L'Encyclopédie française, 7, Paris, Larousse.



Patronage زباننية

تدل كلمة زباتنية أو وجاهة على نوع من الرابط السياسي، أي العلاقة ذات الطابع غير المتكافئ بين "وجيه" وزبون، يبسط فيها الأول حمايته على الثاني، بينما يقدم الزبون دعمه للأول ويكون في وضع تبعية له. وتفهم طبيعة السلطة التي يمارسها الوجيه أكثر عهد مقارنة الزباتنية مع أنواع أخرى من العلاقات الاجتماعية، فهي تختلف عن علاقات السلطة القائمة على القرابة وإن كانت تستعير أحيانا بعضا من مصطلحات القرابة. ومع أن علاقة الوجيه بالزبون تدوم لوقت معلوم، إلا أنها ليست محددة مسبقا بالمكانة التي يتمتع بها الفرد ضمن شبكة القرابة: إن هذه المكانة تلعب دورا معينا فيها دون أن تكون العامل الأساسي. في الواقع، إن علاقة الوجيه بالزبون اختيارية وتكون موضوع مباحثات، رغم أنها تسعى بطبيعتها للاستمرارية. وهي تتخذ الطابع الشخصي الوطيد فتخدم غايات متعددة.

تختلف علاقات الزبائنية عن العلاقات البيروقراطية لكون الحقوق والواجبات بين الأطراف غير محكومة بقوانين رسمية. كما وأنه يُشكك في شرعيتها. والتصرفات الناجمة عنها لا تتمتع بمكانة معترف بها في الميادين الشرعية. تستند هذه العلاقات إلى سلطة فعلية أكسر من استنادها إلى القانون أو النموذج المثالي، وهي لا تتوافق مع العلاقات المتساوية والمتماثلة التي تفرضها تشريعات الدولة الحديثة ومضمون مفهوم المواطنية. وأخيرا، رغم وجود بعض أوجه الشبه، فإن الوجاهة ليست إقطاعية. وفي الواقع، إن العلاقات الإقطاعية غير المتكافئة والقابلة للتفاوض حسب الظروف هي مشرعة بالقانون والعادات، أو بالاعتراف العام. بينما يصعب اعتماد العلاقات بين الوجيه والزبون في المجتمعات الشمولية مع أنها تقوم على شيء من الأخلاق وتكون مدعاة للفخر أحيانا.

تعتبر الزبائنية من خصائص نوع معين من المجتمعات غير المركزية بالكامل والتي لا يمكن فيها للأفراد أو الجماعات، هامشيين كانوا أم قليلي الحظوة، الحصول على بعصض المنافع وإن كانوا نظريا يملكون الحق في ذلك، دون اللجوء إلى المساعي الحميدة لصاحب حظوة وإلى دعمه ومساندته. وفي هذا النوع من المجتمعات أيضا تتسبب المناوشات السياسية في مواجهات بين الأفراد الذين تقاس سلطتهم أو تأثيرهم بعدد الزبائن الذيب يستطيعون التأثير فيهم. ويؤدي هذا الواقع إلى ظهور شبكات معقدة ومتحركة من الزبائنسية يكون فيها الوجهاء وسطاء بين مراكز السلطة وسائر المجتمع، وهكذا يتكون "سوق" شبه معروف يبحث فيه الزبائن عن وجهاء والوجهاء عن زبائن.

إ.جلنر

معالجيته في سطور قليلة. الأولى للقول بأن تحليل التوزيع الاجتماعي للمهمات غالبا ما يُهمل في مقابل تحليل توزيع وسائل ومنتجات العمل. والثانية للتذكير بأن كلا من التحليلين غير ممكن إلا إذا كانت المهمات نفسها، إضافة إلى وسائل ومنتجات العمل، قد حُدّنت بدقة كافية، أي إذا كان التحليل التكنولوجي قد ذهب بعيدا. ولكن هذا لا يحصل إلا نادرا، وطالما بقي الأمر كذلك ستبقى دراسة العلاقات الاجتماعية للإنتاج معادلة في غموضها وتنظيرها العقيم دراسة العلاقات بين المجتمع والبيئة.

# وجهة النظر التعاقبية

خلال القرن العشرين، اقترحت عدة مصورات لدراسة تطور الزراعات في العالم. وقد تكون الأخيرة منها دراسة إويرث (1954). وقد يمثل عدم العودة إلى الموضوع بعد ذلك أنه ما زال من المبكر طرح نظريات مقنعة في هذا الميدان، للأسباب التي أثيرت. ولكن قد لا يكون مبكرا، في المقابل، إعادة التذكير ببعض الأفكار المطروحة والتفكير بما يمكن أن يحل مكانها.

ويسؤدي غيباب محمقوى مفهوم الزراعة بشكل عام إلى عدم اليقين بالطروحات الحالية حسول منشا الزراعة. كما يؤكد علم الأثار على هذه النظرة عندما يجد عددا منزايدا من أنسار الزراعة أو تربية المواشى في حفريات العصر الحجري القديم وفي مناطق شديدة البعد عن الشرق الأدنى حيث كان التحول إلى العصر الحجرى الحديث سابقا للزراعة بفترة طويلة. وإذا كان نمط "الثورة النيوليتية " التي يتحدث عنها غوردون شايله ما زال يتمتع ببعض الوهج، فإن ذلك لا يمكن أن يدوم طويلا. والأمر ذاته يصح على فكرة موروثة أخرى تعتبر ملحقاً بذلك النمط: فكرة الجمود خلال ألاف السنين بين الثورة النيوليتية والعصر الحديث (ليفي- ستروس، 1962). فتاريخ الزراعة لا يؤكد شيئا من ذلك، بل يبين تغيرات متلاحقة، من بينها سلسلة من التجديدات التي حدثت بسرعة مستزايدة، إذا مسا أخذنا في الاعتبار كامل الكرة الأرضية وليس هذه المنطقة أو تلك. في أوروبسا على وجه الخصوص، ومنذ بدايات ما يسمى بعصر تقنية الحديد (القرن العاشر فـــي الـــيونان، والخامس في أوروبا الوسطى)، من شبه المستحيل تحديد فترة تزيد على القرنين لم يحدث فيها تجديد معبر في الميدان الزراعي. صحيح أن مناطق أخرى عرفت فُ تَرات طويلة من الجمود أو التراجع، ولكن ذلك كان في الغالب تراجعا نتج عن اختلال في علاقة السكان/ الموارد، وليس عن عدم القدرة على التجديد. اليوم عاد هذا الموضوع إلى واجهة المشاريع الصناعية ذاتها. وليس من المؤكد أن الزراعات الأكثر تقدمًا، والتي هي مستهلكة كبرى للطاقة، ستجد أمامها مستقبلا ضمونا وزاهرا.

هيئة الإشراف

BRAY F., 1984, Agriculture, in J. Needham (ed.), Science and civilisation in China, vol. 6 (2), Cambridge, Cambridge University Press.- DONKIN R.A., 1970, "Pre-Columbian field implements and their distribution in the Highlands of Middle and South America", Anthropos, 65, 3-4: 505-529.- DUMONT R., 1935, La culture du riz dans le delta du Tonkin, Paris, Société d'Editions maritimes et coloniales.-FORDE C.D., 1934, Habitat, economy and society, Londres, Methuen. - GAILEY A. et FENTON A. (eds), 1970, The spade in Northern and Atlantic Europe, Belfast, Ulster Folk Museum.- HAUDRICOURT A. G., et JEAN- BRUNHES DELAMARRE M., 1955, L'homme et la charrue à travers le monde, Paris,

Gallimard. - Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée, 1977, 24 (2-3): "Les hommes et leurs sols ".- Cahiers de l'ORSTOM, 1984, 20 (3 - 4): "Instruments aratoires en Afrique tropicale, la function et le signe".- WERTH E., Grabstock, Hacke und Pflug, Versuch einer Entstehungsgeschichte des Landbaues, Ludwigsburg, E. Ulmer.- WILSON G. L., 1917, Agriculture of the Hidatsa Indians, an Indian interpretation, Minneapolis, The University of Minnesota Press.

Chefferie calonia

هناك معنسيان لعبارة "زعامة " في الأدب الإثنولوجي الفرنسي. فهي تدل على منصب منتخب أو مستوارث، يتولى صاحبه السلطة السياسية على مجموعات معينة، معروفة بقلة عددها بشكل عام، وهذا ما يميزها عن المملكة. إنّ هذه الفكرة التي ظهرت مؤخرا في التصنيفات النماذجية للأنتروبولوجيا السياسية الأميركية تحت اسم (Chiefdom)، قسد رقيت إلى رتبة مفهوم من قبل م. ساهلنز (1961) وإسرفيس (1962)، ومـن مـنظار نشـوئي جديد. على الصعيد التزامني، يبيّن هذا المفهوم وجود تشكيلات اجتماعية ليسب قبائل ولا دولا لكنها قد تكون، في بعد تعاقبي، في مرحلة وسطى بين الاثنتيان، وذلك من خلفية ترى أن البشرية تمر في تعاقب أربع مراحل أساسية: الزُمر والقسبائل والزعامات والدول. ومع ذلك، "نحن مدعوون إلى النظَّر في ظهور الزعامات والأشكال التراتبية للسلطة كما يقول سرفيس (1975)، بسبب نقص الإثباتات التاريخية التبي يؤكدها هذا الظهور. وعلى العكس، إذا استطعنا إعادة رسم ظهور الدولة تاريخيا انطلاقًا من السزعامات، فإن نقص الأدلة الوثائقية التي تخص الانتقال من القبيلة إلى السزعامة يسمح بإصدار فرضية أخرى: قد تكون الزعامات تشكيلات اجتماعية عمومية الوجود ومكونة حسب منطق خاص. إن الفرق بين زعامة ودولة يكمن بالنسبة إلى النشوئيين الجدد، في المقدرة التي تملكها هذه الأخيرة في فرض استخدام القوة كوظيفة مؤسسة ضمن جهاز الدولة، في حين أن الزعامة تتخذ بالأحرى شكل جمعية دينية تنجذب نحو الملك- الكاهن الذي يراقبه أعوانه الذين يمنعونه من استخدام الإكراه لفرض رغباته الخاصة. في الواقع، إن سلطات هؤلاء الملوك- الكهنة ترتبط بالديني أكثر منها بالسياسي، بالمعــنى الذي نفهم به هذه العبارة. إلا أن هذه السلطات بالغة الأهمية وغالبا ما تكمن فَّى "جســــد" أو " شخص" الملك الذي يستطيع أن يُنزل المطر، وأن يؤمن وفرة الإنتاج ويمنع حصول الكوارث. لقد وجد الوظيفيون في هذه القدرات تكملة ثانوية غير ضرورية للسلطة السياسية ونافعة فقط في تمجيد جلالة الملك. ولكن الدراسات الحديثة عن الزعامة تبدو وكانها تثبت العكس: إن هَذه السلطات هي الأولى وهي التي تسمح ببروز السلطة السياسية بالتحديد لملوك الدول البدائية الذين يحافظون على قدرات سحرية دينية إلى حد كبير. وهناك سؤال أخر تطرحه الأبحاث الأخيرة يجد منشأه في فرضيات ب. كلاسترز (1974) عما إذا كانت الزعامات شكلاً من التنظيم الاجتماعي- السياسي الذي قد يقود إلى الدولة، دون أن يرتب ذلك أي قاعدة عامة؛ ويمكننا أن نتساءل أيضاً عما إذا كان بعض منهالا يحستال في خلق مؤسسات لغاية وحيدة هي منع ظهور الدولة ضمن نطاقها. إن أمثلة السزعامات الأميركية الهندية التي عرضها كالاسترز، وكذلك حالات أخرى أفريقية وأسيوية، تبيّن أن أو اليات مؤسسية يمكن أن تشعّل لتعطيل السلطة الشخصية.والوفاق هو

شرط ضروري لوجود الزعامة، ولكنه غير كاف على الأرجح لحمايتها من التعسف والاستبداد.

ج.ك.مولر

CLASTRES P., 1974, La société contre l'Etat, Paris, Editions de Minuit.-DRENNAN R.D. et C.A. URIBE (eds), 1987, Chiefdoms in the Americas, Laham-New York – Londres, University Press of America.- MIDDLETONJ. Et TAIT D. (eds), 1958, Triber without rulers. Studies in African Segmentary Systems, Londres, Routledge et Kegan Paul. – SAHLINS M., 1961, "The segmentary lineage: an organ- SERVICE E.R., 1966, The hunters, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Haull.- STEWARD J.H., 1955, Theory of culture change, Urbana, University of Illinois Press. – TESTART A., 1982, Les chasseurs- cueilleurs ou l'origine des inégalités, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Bande

كانت كلمة "زمرة" في البداية لفظة وصفية تستعمل في الأزمنة الأولى للأنتروبولجيا الأميركية للدلالة على كل تجمع لهنود رحل. ولم تكتسب وصفا نظريا إلا مع جوليان ستيوارد (1938، 1955). في منظور النشوئية الجديدة الذي يدعو إليه هذا الكاتب، يتعارض "مستوى ادماج الزمرة" مع مستويات أخرى، مثل مستوى العائلة الذي قد يتمنل في بعض جماعات الشوشون في منطقة الحوض الكبير، أو مستويات القبيلة والزعامة والدولة. في هذه الصور ذات المراحل الخمسة، يشغل مستوى الزمرة المركز الثاني، وهي تبدو نموذجية عن الصيادين – القطافين. ويرتكز هذا المفهوم، المطبوع بفكرة التعقيد المتزايد للتشكيلات الاجتماعية، على علم اجتماع موجز لكون كل مرحلة لا بعرف في النهاية إلا تبعا لطبيعة وحجم الجماعة؛ وهو لا يستند غالبا إلى معطيات حقبة ما قبل التاريخ؛ لكنه شكل إطار ا مرجعيا لنظرية هامة بالنسبة للإنتروبولوجيا الأميركية ما احرب.

لقد أخذ على المان سيرفيس (1962، 1966) تصليب وجهات نظر ستيوارد باقستراحه اعتبار الزمرة أبوية الإقامة دائما. إلا أن هذه الفرضية، وإن بدت الأن باطلة، قد اتسمت بايجابية واحدة على الأقل: لقد كانت تحاول إعطاء القليل من المادة إلى فكرة الزمرة، ذلك لأن الزمرة، إن لم تكن وحدة سياسية، وإن لم يكن لديها تركيب معين، وإن لم تكسن مجموعة تضامن، فماذا تكون إذن؟ إنها تجمع غير ثابت لأناس يجتمعون تبعا لعلاقات صداقة أو كره عندما تسمح بيئة اللحظة بذلك. لقد ورثت الأنتروبولوجيا من هذا المفهوم المتهافت لتجعل من عبارة "مجتمع الزمر" لفترة معينة مرادفة لمجتمع الصيادين القطافين.

ا.تستار ت

SERVICE E.R., 1962, Primitive social organization: An evolutionary perspective, New York, Random House; 1966, The Hunters, Englewood Cliffs (New

Jersey), Prentice Hall.- STEWARD J.H., 1938, Basin- Plateau aboriginal sociopolitical groups, Washington (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology); 1955, Theory of culture change, Urbana, University of Illinois.

أنظر: ستيوارد، باستيان. صيادون- قطافون.

تمــن Temps

بصورة واعمية أو لاواعية، يرتكز إدراك المسيرة الزمنية، الذي يتم من خلاله الالمنقاط العفوي لمفهوم الزمن المجرد، على التجربة المعاشة سواء أعطت هذه الأخيرة معمنى لمصمير الفرد أو لتاريخ الجماعة. ويمكن استخراج أنماط ذلك الالتقاط من كل اللغات باستعراض نحوها أو مفرداتها أو تعبيراتها (يراجع عن ساحل العاج إتيان، 1968، وعن جمهورية أفريقيا الوسطى رولون، 1984).

منذ وقب مبكر وجدت الأنتروبولوجيا في "المدة" أحد الأبعاد الرئيسية للوقائع الاجتماعية: يمكن لكل انتظام – تزامني في المبدأ – أن يعتبر "لحظة " في نشوء مظاهر مترابطة فيما بينها؛ هكذا يكون للمسيرة الزمنية – أو التأريخ بمعنى الكلمة الدقيق – وجود "ملموس" كعنصر تشكيل للواقع الاجتماعي. وتعمد الأعمال الأنتروبولوجية إلى معالجة الزمن في الأساس عبر أشكال إدراكه، والتصورات التي ينتج عنها، وطريقة احتسابه و"إدارته".

لـيس هناك من إدراك حسى للزمن إلا تبعا لإمكانية تقدير جريانه. فإدراك الوقت يعنبي القدرة على تحديد موقع حدث بالنسبة لحدث أخر، وتحديد نقطة فاصلة بين "قبل" و"بعد"، وتقييم المدة الفاصلة بين لحظتين، وتصور مستقبل اعتمادا على حاضر. ويمكن أن يستم التعبسير عسن إدراك الزمن بصورة مفهوم خط تراكمي للمدة أو بصورة مفهوم دوري وغير تراكمي، كما يمكن أن يتم دمج المفهومين. إن لحياة الإنسان، على اعتبارها أثرًا زمنيًا، بداية ونهاية، من الناحية البيولوجية على الأقل؛ فإذا ما اعتبرت خطأ تراكميًا، يكون للتقدم في السن مفهوم ايجابي؛ أما إذا ما اتخذ وجود الفرد طابعا اجتماعيا من خلال مراحل "دورة الحياة "، فإن هذا الوجود يعتبر حالة خاصة لظاهرة تتكرر بصورة دائمة. فـــى أفريقـــيا السوداء يبدأ وجود الفرد لحظة انتمائه إلى الأسلاف ويعتبر الموت "ولادة " على لائحة الجدود. هذا التكامل بين المفهومين الخطى والدوري يظهر بوضوح عند دراسة طريقة إدراج الفرد في النسج السلالي الذي ينظمه منهج تسميات القرابة في كل واحدة من مراحل الوجود انطلاقا من نمط يحدد انتماء كل إنسان إلى جيل والديه (العضويين) يستفرع عسنه عدد متساو من أجيال السلف والخلف. كما تؤمن التنظيمات الاجتماعية - السياسية القائمة على فئات السن (بولم، 1971؛ أبيلاس وكولار، 1985)، تجاوز النتناقض بين الخط المستقيم والدائري بحرصها على تحقيق التطابق المنتظم بين فئة من أبناء جيل واحد في جماعة ذكورية وانخراط أفرادها في عملية النشاط الجماعي. ويمكن القيام بنفس التحليل لإيديولوجيات الحكم الملكي، حيث يتم تجاوز التناقض الموجود بين تقطع فترات الحكم وبين مبدأ وحدانية الملك. و لا يستم تصور الزمن إلا من خلال علاقة الإنسان بالطبيعة من جهة، وبالمجتمع مسن جهة أخرى، على أن يعتبر كل منهما منتميا إلى زمنية مختلفة جذريا عن الأخرى، هكذا يمكن تبين مظاهر عديدة للزمن الاجتماعي: بيئي، تقني - اقتصادي، سلالي، أسطوري، تاريخي، طقوسي، إلخ.، يمكن أن يعتبر كل منها معبرا عن زمنية مختلفة.

ويقموم توالى الأيام وتقسيماتها، والقمر وأطواره، وفصول السنة الشمسية بتحديد ايقاع الحياة الجماعية. كما أن احتساب التقويم الزمني، الذي تتفاوت دقته حسب المجــتمعات، والقائم على مراقبة الظواهر الكونية، يحدد أطر الزمنية الاجتماعية ويقرن بين فيترات السنة وأنواع النشاطات. إن الأعمال المرتبطة باقتصاد الكفاف، ومختلف النشاطات التقنية الأخرى، وتحديد الطقوس وتفعيلها، والحرب، والمبادلات التجارية، والرحلات، تستم جميعا في لحظات محددة من السنة وتنتمي بالتالي إلى زمنيات دورية خاصة. كما أن أنماط تقسيم السنة إلى مرحلتين كبيرتين، مثلما لاحظ مرسال موس (1904- 1905) لدى الأسكيمو، تدل على تعميم تلك التقسيمات المرحلية وتبين وجود تعارض، حسب الحالات، بين نمطين عامين من نشاطات اقتصاد الكفاف، أو بين فترتين، واحدة دينسية والأخسري دنيوية، أو فترة حرب وفترة سلم، الخ. وتكتسب تلك الثنويات الزمنسية معسناها من خلال مجموعة عناصر تبدأ من السكن (متجمع/ مشتت، حضري/ بدوي) وصولا إلى النظام الاجتماعي بكامل معطياته (اعتماد شكلين للسلطة بالتناوب أو نموذجين للمعطيات الاجتماعية- السياسية، انقلاب المعايير والمهمات والأدوار). ولا تقل أشكال الستقويم الزمنسي الاصطناعية أهمية عن تلك المعتمدة على دراسة الفلك (هوبير ومسوس، 1909) كما يتبين من تنوع احتساب الأيام كا "أسابيع" تتحدد من خلالها مظاهر "العودة " ضمن دورات قصيرة، ويكون لكل يوم دلالته وملحقاته الرمزية؛ ويمكن اعتماد ترتيب تسلسلي للأيام (نظام غير دوري لأيام الشهر في التقويم الغربي). أما تقسيم السنة والفترات المتعددة السنوات فإنه يرتكز إلى معالم كوكبية لتحديد الفترات الطقوسية الطويلــة (مثل طقس "سيغي" لدى الدوغون؛ غريول، 1938)، أو إلى ايقاعات مؤسساتية (تجديد تنصيب الملوك الموس في بوركينا فاسو بعد حكم ثلاثين سنة). وهناك معالم ثابتة أخرى تساهم في التنظيم الزمني للتاريخ، مثل تسميات فترات المجاعة أو الأوبئة.

وتكمسن إدارة الزمن في مجمل وسائل توزيع النشاطات على فترة اليوم والأسبوع والشهر القمري والفصل والسنة. وهي تقوم أساسا على تقسيم العمل بين الجنسين، وتوزيع العمل بيسن فنات السن داخل كل جنس، كما ترتكز أول الأمر على المهمات المرتبطة باقتصاد الكفاف، هكذا أمكن تبيان منظومات عديدة من الإدارة الشمولية وفروعها المتخصصة، المرتبطة بالحياة المنزلية، والتقديمات الجنسية في أوساط تعدد الأزواج، وايقاع الأعمال ذات المصلحة الفردية، أو العائلية، أو الجماعية، وبتوقف الإدارة في فترات الأزمات المعيشية، إلخ.

لا تنفصل أنتروبولوجيا الزمن عن أنتروبولوجيا المكان. هكذا تحدد التصورات الأفريقية للتكوين مهمة مزدوجة للمصير البشري: في الزمان وفي المكان؛ وتقترن بهما على التوالي العناصر التي تقوم عليها تصورات الكون (الأسلاف، الجن، إلخ.) ومظاهر استلاب الفرد (الموت، الجنون).

م.ايزار

ABELES M. et COLLARD C. (éd.), 1985, Age, pouvoir et société enAfrique Noire, Montréal, Presses de l'Université de Montréal/ Paris, Karthala. -BACHELARD G., 1950, La dialectique de la durée, Paris, PUF.- ETIENNE P., 1968, "Les Baoulé et le temps", Cahiers ORSTOM, série Sciences humaines, V (3): 17-37.- EVANS- PRITCHARD E.E., 1939, "Nucr time reckoning", Africa, 12 (2): 189- 216.- GEERTZ C., 1966, Person, time and conduct in Bali; An essay in cultural analysis, Yale, Yale University Press (trad.fr. "Personne, temps et comportement à Bali", in Bali, Interprétation d'une culture, Paris, Gallimard, 1983).- HALLPIKE C.R., 1979, The foundation of primitive thought, Oxford, Clarendon press.- HUBERT H. et Mauss M., 1909, "Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie" in Mélanges d'histoire des religions, Paris, Alcan. La notion de personne en Afrique Noire, 1973, Paris, Editions du CNRS.- LEVI-STRAUSS C., 1962, La pensée sauvage, Paris, Plon.-MANESSY G., 1960, Tâches quotidiennes et travaux saisonniers en pays bwa, Dakar, University de Dakar. - MAUSS M. et BEUCHAT H., 1904-1905, "Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimo. Etude de morphologie sociale", L'Année sociologique, IX: 39- 132.- NIANGORAN- BOUAH G., 1964, La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte d'Ivoire, Paris, Institut d'Ethnologie.- PAULME D. (éd.), 1971, Classes et associations d'age en Afrique de l'Ouest, Paris, Plon.- ROULON P., 1984, "La conception gbaya'bodoe du temps", Systèmes de pensée en Afrique Noire, 7: 11-44. – SOUSTELLE J., 1940, La pensée cosmogonique des anciens Mexicains, Paris, Hermann.- Systèmes de pensée en Afrique Noire, 7, 1984: Calendriers d'Afrique Noire (présentation de M. Cartry). - Temps et développement. Quatre sociétés en Côte d'Ivoire, numéro spécial des Cahiers ORSTOM, série Sciences humaines, V (3), 1968.

لزواج Mariage

إنّ دراسة الزواج،التي ألهمت عددا من الأعمال المؤسسة في الأنتروبولوجيا، لم تنتشر حقا إلا في إطار منهج وظيفي لهذه المؤسسة التي تعرف "كاتحاد رجل وامرأة بعيب أن الأطفال الذين يولدون من المرأة يعترف بهم الأهل شرعيا " (ملاحظات واستفسارات عن الأنتروبولوجيا، الطبعة السادسة، 1951). في الواقع، لم يكن يعالج السزواج قبلا إلا بالنظر إلى العائلة، إما بافتراض خط نشوء منذ الحالة الأولية للمشاعية الجنسية إلى حد الزواج الواحد، مرورا "بالزواج الجماعي" (ل.ه.مورغان)، وإما بتأكيد عالمية الزواج الواحد (إوسترمارك). إننا نميل اليوم إلى دراسة الزواج في حد ذاته، دون عزله عن الحالة العائلية، من حيث أن الوضع الذي يخلقه ينطوي على وجود حقوق الأشخاص المعنيين وواجبات تدير العلاقات بين مختلف الشركاء الموجودين (أهل/ أو لاد، زوج/ أهل الزوجة، الزوجة/ أهل الزوج، الخ.). وهكذا فإن العلاقات بين الأشخاص في الزواج لا تخص الزوجين فقط، بل أيضا مجموعتي قرابتهما، وإن هذه المؤسسة تستخرج شرعية تميّزها بالأخص عن المساكنة من تشابكات هذه المجموعات في الزواج.

مــن هــذا المنظار الأخير، مُنح اهتمام خاص بشكليات انتقال الأموال التي ترافق الزواج في أغلب الأوقات. إننا نقابل بشكل عام (غودي وتامبياه، 1973) بين الانتقال الأتي

من عائلة الخطيب إلى عائلة الخطيبة (" ثمن العروس") التي تستبدل أحيانا بتقديمات على صعيد العمل، وبين ذلك الآتي من عائلة الخطيبة إلى الزوج أو المجموعة التي ينتمي إليها (المهر). يشبة ج. غودي المهر بمؤخر الصداق الذي يدفعه الخطيب أو عائلته للمرأة. بالنسبة إلى غدودي، تقوم المقابلة بين ثمن العروس والمهر على تقابل أوسع بين مجستمعات - أفريقية - بانستقال وحيد الخط، يتم فيه التشديد على النسب، وبين أخرى - أوروبية أسيوية - بانتقال ثنائي الخط عبر تقييم المصاهرة. يفسر غودي هذا التقابل انطلاقا مسن خلفيات اقتصادية، بينما حاول مؤلفون أخرون (مثل سبيرو، 1975) أن يقدموا تأويلا شدكلانيا محضا التقديمات الزواج مدخلين فرضية ترابط بين " قيمة" الأشخاص وقيمة الأموال، ولكن الانتروبولوجيين الماركسيين الغرنسيين، الذين يلتقون مع نظرة غودي في هذا الصدد، يؤولون حركة التقديمات الزواجية كألية للتمايز الاجتماعي والاقتصادي تسهل الستكاثر الاجتماعي والاقتصادي تسهل المستمعات الزراعية للحبوب: إن الزواج المتعام على "الاستيلاء" في المجتمعات البستانية (ميسايو، 1975) يمثل هذا الشكل للزواج.

إن التحليل الذي قام به ك. ليفي ستروس (1949) عن الزواج الأفريقي عبر "الشراء" (الوبولا" في عالم البانتو) هو من طبيعة مختلفة تماما. يظهر انتقال التقديمات الزواجسية كنوع مختلف من تبادلية المقايضة في حالة الأنظمة الزواجية ذات بنى القرابة البسيطة. وفسي حالة الأنظمة ذات البنى المعقدة، تكون التقديمات المادية أو الرمزية علامات على الشهار التبادل، ويمكن أن تشبه بنوع من النقود.

إن تحليلات انستقال التقديمات الزواجية قد ساهمت في نقض فكرة وظيفة خاصة للزواج (كوماروف، 1980)، سواءً فسرت بمعنى اقتصادي أو درست من منظار التبادلية والمقايضة؛ وقد أدّت دراسة الظواهر الطقوسية التي ترافق الزواج إلى نتيجة مشابهة.

تقوم القواعد الإلزامية أو الأفضلية للمصاهرة بتحديد ظروف تحقيق القران العتيد، وأحيانا منذ الولادة. هكذا تخلق مراسم الخطوبة ظروف تشريع للقران قبل إتمام الزواج الفعلي، على العكس، يمكن أن يؤخر هذا التشريع وألا يتحقق إلا عند ولادة الطفل الأول مثلا (زواج " تجريبي"). وقد يكون انتقال الأشخاص والتقديمات عملية تتواصل طيلة فترة حياة الأفراد المعنبين: تمثل تقديمات الزواج في بعض الأحيان "دَينا" يتم تسديده على مدى طويل، وتعين الطقوس آجال استحقاق الدين.

إن انحالال الزواج يبين بشكل خاص تنوع ونسبية وظائف الزواج الذي يعرقه إبر الحيش (1955) كال رزمة من الحقوق". إن موت شريك لا يضع حدا للحقوق والواجبات المرتبطة بالزواج، وإن تطبيقات الشرائع الأمرة بوجوب زواج أخ الميت من الأرملة وزواج الأرمل من أخت زوجته، تبين إرادة في استمر ار المصاهرة وتسمح بالحفاظ عرضيا على حقوق المرحوم على ذريته. كذلك هو الأمر مع "الزواج الشبح" الحفاظ عرضيا على حقوق المرحوم على ذريته. كذلك هو الأمر مع "الزواج الشبح" الندي يجعل الأرملة، لدى شعب النوير (السودان)، تحافظ على ذرية المتوفى، أو " زواج النساء" الذي يؤمن، في هذا المجتمع عينه، ذرية عبر تقويض امرأة بدون طفل من قبل المساهرة أخسرى" تستزوج" منها. إن الطلاق يمكن أيضا أن يوقف أو أن يديم المصاهرة والحقوق والواجبات المتبادلة للشركاء ومجموعات انتمائهم، حسب شكليات متغيرة للغاية.

تشكيلهم وأنماطه: هكذا يرداد الطلاق في المجتمعات الأمومية الخط أكثر مما في المجتمعات الأخرى.

من الصعب أحيانا التمييز بين الزواج والمساكنة. قد لا يخلو هذا الشكل الأخير للقران من بعض الشرعية، إذا عنينا بذلك المجاهرة الرسمية المنسوبة أو غير المنسوبة البسى وجبود حقوق معترف بها للأولاد. هناك تمييزات أخرى أدق، كتلك التي تقام بين الزيجات الأولى، التي تدخل مجمل الطقوس والتقديمات المعترف بها اجتماعيا، والزيجات السانوية التسي تنشأ من ظروف تأسيس قران أقل الزاما من تلك المنسوبة إلى الزيجات الأولى. بالنسبة إلى أحد الشريكين في الزواج، يمكن أن تخص الزيجات الثانوية شريكين من مكانة أدنى من شريك الزواج الأول، أو يمكن ألا تحصل أيضاً إلا بعد انحلال الزواج الأول، السذي يسترك فسحة كبيرة للشركاء القدامي في اختيار شريك جديد. إن "الزواج بالخطف"، الذي ينتمي إلى الفئة العامة للزواج الثانوي، يفترض موافقة المرأة – فالرجل همو الذي "يخطف" –، على خلاف "الزواج غصبا"، مع أن التمييزات التي يقيمها اللفظ لا أرداة الرجل فقط أو إرادة الشريكين في إنشاء الرباط الزوجي. لقد حملت كثرة الالتزامات القضائية والاقتصادية والأخلاقية والطقوسية بعض المؤلفين على التشكيك في الوجود العالمسي للسزواج (ريفيسير، 1971). وهناك نقطتان قد لفتا بشكل خاص انتباه الأنتروبولوجيين وأثارتا الكثير من الجدل:

تشديد ممارسة تعدد الزيجات على الطابع غير الحصري للحقوق الجنسية التي تكسب بالزواج. إن تعدد الزوجات – بإمكانية أن يكون للرجل أكثر من زوجة – تقليد واسمع الانتشار في المجتمعات الإسلامية وفي أفريقيا السوداء وأوقيانيا، قد تم تحليله بالأخص بالاستناد إلى أشكال تنظيم المجموعة البيئية التي ترتبط بها. لقد تم إثبات الهيبة المنسوبة إلى كون الرجل له عدة زوجات؛ كما ذرست العلاقات التي يمكن أن توجد بين تعدد الروجات والسلطة (تعدد زوجات الملوك والزعماء والأعيان)، إلخ. أما تعدد الأزواج – إمكانية أن يكون للمرأة أكثر من رجل – الدي هو أقل بكثير من تعدد الزوجات فإنه مثبت لدى شعوب توداس في الهند وفي التبييت مثلاً، وهو غالباً ما يُمارَسُ بشكل تنازلي (الأزواج هم إخوة)، وقد اعثير وفي التبييت مثلاً، وهو غالباً ما يُمارَسُ بشكل تنازلي (الأزواج هم إخوة)، وقد اعثير مشاهدة لدى شعوب باهيما في مملكة أنكول (أفريقيا الشرقية)، حيث يمكن أن يطالب أهل السزوج بالحقوق الجنسية على المرأة (الوالد، الأخوة أو حتى الأولاد في حالة زواج ثان للنب)، ويمكن أن يطالب بها أيضا الساكنون في نفس وحدة سكن الزوج.

إن زواج السنايار (جنوب الهند) يطرح مسألة تشريع الحصرية الجنسية ويوضح، زيادة على ذلك، تعقيد الحقوق على الذرية المرتبطة بالزواج. في الواقع إنه ينطوي على انفصال بين ثلاثة أدوار ذكورية ممتزجة عامة: دور الأب، والوالد، والممسك بالسلطة على الأولاد. لا ينتمي الزوج، لدى شعب نايار، الأمومي الخط، إلى نفس طائفة الزوجة العتيدة في أغلب الأحيان، بل إلى طائفة خاصة من البراهمانيين: إنه الذي يربط "التالي" حول عنق الفياة المخطوبة، أي حلية من ذهب ترمز إلى عقد القران في الزواج الهندوسي. إننا هنا في صدد طقس لسن البلوغ بقدر ما هو طقس لزواج طقوسي. ستنجب المصراة لاحقا اطفالا مولودين من شركاء لن يكون لهم أبدا أبوة اجتماعية. إن الخال هو

الذي يمارس السلطة الذكورية حسب شكليات اعتيادية في المجتمعات الأمومية الخط. وإن السجالات التي ولدتها تقاليد النايار (ليش 1955؛ غاو، 1959) قد ساهمت في إعادة النظر في التعريف الوظيفي للزواج، مثيرة تأمّلا جديدا في عالمية المؤسسة، تأمل فيها يتم على ضوء ضرورات المصاهرة.

أ.بارنار

ACKERMAN A., 1963, "Affiliation: structural determinants of differential divorce rates", American Anthropologist, 69: 13-20.- COMAROFF J.L., 1980, The Meaning of Marriage Payments, Londres, Academic Press.- DUMONT L., 1961, "Les marriages Nayar comme faits indiens", L'Homme, 1, 1: 11- 36.- EVANS-PRITCHARD E.E., 1951, Kinship and Marriage among the Nuer, Oxford, Oxford University Press.- FORTES M., 1962, Marriage in Tribal Societies, Cambridge, Cambridge University Press.- GOODY J. et TAMBIAH S., 1973, Bridewealth and Dowry, Cambridge, Cambridge University Press.- GOUGH E.K., 1959, "The Nayars and the definition of marriage", Journal of Royal Anthropological Institute, 89: 23-34. - LEACH E.R., 1955, "Polyandry, inheritance and the definition of marriage, with particular reference to Sinhalese customary laws", Man. 55: 182- 186 (trad.fr."La polyandrie, l'héritage et la définition du mariage", in Critique de l'anthropologie, Paris, PUF, 1968).- LEVI-STRAUSS C., 1949, Les structures élémentaires de la parenté, Paris, PUF. - MEILLASSOUX C., 1975, Femmes, greniers et capitaux, Paris, Maspero.- RIVIERE P.G., 1971, "Remarks on the analysis of kinship and marriage", in Needham R. (ed.), Rethinking kinship and marriage, Londres, Tavistock Publications: 1-34 (trad.fr. La parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique. Paris, Le Seuil, 1977). - SPIRO M., 1975, "Marriage payments: a paradigm from the Burmese perspective", Journal of Anthropological Research, 31: 89- 115.- WESTERMARCK E., 1921, The History of Human Marriage, Londres, MacMillan.

زواج خارجي زواج خارجي

أنظر: سلالة، عشيرة، قرابة (1): الميدان، مصاهرة.

زواج داخلي Endogamie

أنظر: زواج، طائفة، مصاهرة.

زواج من أخت الزوجة أنظر: زواج

الزواج من السُلْفَة للزواج.

Parure زينــة

الزينة هي فن بصري تشترك فيه الأصوات والحركات إلى جانب الملامح الشكلية الثابية، وذلك لكونه فنا يمارس تزيين الجسد البشري الذي نادرا ما يبقى جامدا وصامتا. لقد سمحت التقنيات السينمائية منذ عقدين من الزمن بإدراك البعد الديناميكي للزينة الجسدية وللزي المعرض الذي أقامه ر – ف. طومسون عام 1974 بعنوان "الفن الأفريقي في حركيته" ومساهمات مؤرخ الفن هد. دريويل واثنوغرافي الرقص مدريويل الأفريقي فد بينت وجود علاقة وطيدة بين الغناء والرقص والطقوس والأزياء وفن الجسد. وترتكيز هذه الدراسات على أعمال بواس (1927) وليفي – ستروس (1958) التي تبيّين كيف أن الزينة إذا ما عزلت عن ركيزتها التي هي الجسد البشري، يمكن أن تظهر متاثرة العناصير ومعادة التركيب، وأن تظهر أيضا روابط أسلوبية ومفهومية مع إنتاج اشكال أخرى من النشاط الإبداعي كالحياكة والرسم والنحت.

وعلى اعتبار أن العناصر الشكلية للزينة ومنحقاتها محددة محددة بالإجمال من قبل التراث وموضوعة حيز التنفيذ بفعل الإبداع الفردي، فقد توصل العديد من المفسرين إلى اعتبار الزينة " لغة". وفي بعض الحالات، ساهمت الألسنية بما هو أكثر من مجرد مقارنة: فعن طريق تحليل الرسوم الجسدية لسكان النوبة، وضع فارس (1972) "علم نحو توليدي– تحويلي" أنتج رسوما "بالغة الاتقان" وألغي "التركيبات غير النحوية". تعتبر الزينة تــرجمة للمظهــر ســواء كانت زينة دائمة (الشطب، والوشم، وتشويه الجسم) أو مؤقتة (الرسم، وتسمريح الشعر، والمجوهرات، والملابس). وعلى مستواها الجوهري، تشكل الزيسنة أنموذجا ثقافيا محددا قادرا على إظهار الفرق بين الطبيعة والثقافة: فثقب الأذنين، أو برد الأسنان أو حلق اللحية، يمكن أن تشكل إشارة إلى الانتماء لعالم الإنسان بخلاف عالم الحميوان. تلحظ الزينة أيضا الفرق الجوهري بين الذكور والإناث؛ فحتى عندما يستخدم الجنسان نفس المواد الأولية والتقنيات، توجد دائما اختلافات (في الأسلوب أو الأدوات أو الرسوم) تدل على الجنس ويمكن للزينة الجسدية أن تشير إلى الانتماء لجماعات اجتماعية معينة (كالقبائل، والطبقات المنغلقة، والعشائر) وأن تدل على درجة تطــور الفــرد (المــر اهقة، والبلوغ) ويمكن أن تتضمن مشاركات طقوسية (التشارك مع حيوانات طوطمية أو أرواح حارسةً؛ حالة المتسارين، والأساقفة، والسحرة وحالة الرعدة أو الحزن أو تدنيس الطمث) أو سياسية (مركز الابن البكر، والزعيم، والمحارب) ويمكن أن ندل على الانتماء لجماعات داخلية في المجتمع وحتى الانتماء لميول ايديولوجية (مثل الكوادر العليا أو جماعات البانك أو حتى الفنانين الطليعيين).

وفسي الوقت الذي تقدم فيه مجموعة واسعة من التمييزات الدالة على الموقع، فإن الزيسنة، لكونها ممارسة ثقافية محددة، تعتبر الوسيلة الفضلى لزيادة الجمال، والجاذبية الجنسية وتحسين مظهر المهتمين.

ورغم أن كل جماعة تختار مصادرها المادية الخاصة فإن الزينة تشكل غالبا مظهرا استثنائيا منتوعاً من الثقافة المادية. في دراسة موثقة أجراها بولم وبروس (1956) عن تسنوع الزينة الجسدية في المجتمعات الإفريقية، أشارا إلى أثر الدمج الحاصل بين تسريحات الشعر المنحوتة الشكل والعلامات الجسدية وارتداء الجواهر الشديدة التنوع،

بالإضافة السى الملابس. وبنفس الطريقة، شدد كل من أ. و م.ستراثرن (1971) على الستكريس الاجتماعي لاستخدام الألوان والروابط المفهومية في التنوع التجميلي والتمييز بين الجنسين، كما أظهرا كيف أنه، لدى شعوب غينيا الجديدة، تشكل الرسومات الجسدية، وإدخال السريش في تسريح الشعر، والزينة (من العظام والصدف) والملابس، الصورة الكلية للإنسان.

#### س.برایس

BOAS F., 1972, Primitive Art, Oslo, Aschehoug.- BRAIN R., 1979, The decorated body, Londres, Hutchinson.- DREWAL H.J. et THOMPSON M. 1983, Gelede; art and female power among the Yoruba, Bloomington, Indiana University Press.- FARIS J.C., 1972, Nuba personal art, Londres, G. Duckworth.- LEVI-STRAUSS C., 1955, Tristes tropiques, Paris, Plon; 1958, Anthropologie structurale, Paris, Plon. – PAULME D. et BROSSE J., 1956, Parures africaines, Paris, Hachette.- STRATHERN A. et M., 1971, Self-decoration in Mount Hagen, Londres, G. Duckworth.- THOMPSON R.F., 1974, African art in motion, Berkeley, University of California Press.



سابير، إدوارد SAPIR Edward

ولا إدوارد سابير في لاونبورغ عام 1884 وهاجر إلى الولايات المتحدة مع عائلته على على الله على الدوارد سابير في الخامسة من عمره. تلقى دراساته العليا في جامعة كولومبيا حيث تابع محاضرات ف.بواس. عمل كباحث في جامعتي كاليفورنيا وبنسيلفانيا ثم أصبح أستاذ الانتروبولوجيا والألسنية العامة في جامعة شيكاغو (1925- 1931)، وشارك في العديد من البعثات الإثنوغرافية بين القبائل الهندية في أميركا الشمالية. توفي في يال عام 1939.

سابير هو ألسني أو لا. فلم تزل أعماله عن اللغة والفرضية الشهيرة لسابير – ورف وكورزيبسكي (اللغة كمنظمة ومصنفة التجربة الحسية) تساهم في شهرته حتى اليوم، وتشكل تلك الفرضية الأساسية ركيزة أبحاثه الأنتروبولوجية حيث لا تكتفي اللغة بتشكيل مجسرد مسادة للإثنولوجيا أو ظاهرة ثقافية متكاملة، بل يمكن أن تدرس فيها الثقافة كلغة، عمل سابير على فهم الثقافات الهندية من داخلها فوجه انتقادات قاسية لمختلف النظريات الإثنولوجية السائدة: النشوئية والانتشارية وحتى الوظيفية، وبقيامه بمقابلة "الثقافات الأصيلة" مع "الثقافات الملوثة" أثبت أن ثقافة قبيلة هندية صغيرة قد تكون، من وجهة نظر الأصالة، أسمى بكثير من ثقافة مجتمع يعتبر متطوراً. وهو في مجمل أعماله، التي ارتكز أغلبها على دراسات إحادية عن قبائل هندية في أميركا الشمالية أقام لديها مرات عديدة، أغلبها على دراسات إحادية مترامية" تفرض فئاتها المفهومية على الأفراد دون وعي منهم. يعتبرها "منظومة شكلانية مترامية" تفرض فئاتها المفهومية على الأفراد دون وعي منهم. هكذا أرسى سابير دعائم علم عام عن السلوك يتموضع بين الإثنولوجيا والتحليل النفسي والألسنية.

ك. بودلو

BUCHER B., 1977, La sauvage aux seins pendants, Paris, Hermann-CHINARD G. (1911), 1970, L'exotisme américain dans la littérature française au XVIe siècle, Genève, Slatkine reprints; 1934, L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française du XVIIe et XVIIIe siècles, Paris, Librairie Droz.- CLASTRES H., 1978, "Sauvages et civilisés au XVIIIe siècle", in F. Châtelet (éd.), Histoire des Idéologies, t. III, Paris, Hachette.- CLASTRES P., 1974, La société contre l'Etat, Paris, Editions de Minuit.- DUCHET M., 1971, Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières, Paris, Flammarion.- GERBI A., 1975, La Natura delle Indie nove (da Cristoforo Colombo a Gonzalo Fernandez de Oviedo), Milan-Naples, R. Ricciardi; 1982, La Disputa del Nuevo Mundo. Historia de una Polémica (1750-1900), Mexico, Fondo de Cultura Economica.- MORGAN L.H., 1878, Ancient Society,

New York, H. Holt (trad.fr. la société archaïque, Paris, Anthropos, 1971). – PAGDEN A., 1982, The fall of Natural Man, The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology, Cambridge, Cambridge University Press.- TODOROV T., 1982, La conquête de l'Amérique. La question de l'autre, Paris, Le Seuil.

#### SAIILINS Marshall

ساهلنز، مارشال

ولد مارشال ساهلنز في شيكاغو عام 1930. بدأ دراساته الإثنولوجية في جامعة ميشيغن (أن أربور) وخاض أولى تجاربه الميدانية في تركيا. عام 1954 ناقش أطروحة عن التنضيد الاجتماعي في بولينيزيا في جامعة كولومبيا (نيويورك). وبين 1956 و1974 مارس التدريس في أن أربور، ثم عين أستاذا في جامعة شيكاغو عام 1974.

يعود الفضل الأول إلى ساهلنز في إصراره على إعادة النظر بالأنماط الأنتروبولوجية السائدة في أعوام 1960 ونسف ركائزها الفكرية وإعادة عرض سجالات مدارسها وإظهار مبالغاتها بأسلوب نادرا ما يخلو من الدعابة. وباعتماده مبدأ إعادة البناء النقدي الذي طبقه على تاريخ هذا العلم، فإنه عرف كيف يعارض الفرضيات والخلاصات التسي كان قد عرضها في اعماله السابقة. وسوف يكون لتجاربه الميدانية (فيدجي، غينيا الجديدة، هماواي) ولتأثيرات ك. ليفي - ستروس وج. دوميزيل وأ.م. هوكارت الفكرية انعكاسات قوية على طروحاته النشوئية في النظام القبلي (1968) وإنشاءاته النماذجية في القصاديات العصر الحجري (1972). في هذا الكتاب الأخير الحامل لتوجه أساسي ضد وظيفية ر. فيرث وب. مالينوفسكي، وضد النظريات الشكلانية عن الاقتصاد، يبرهن ساهلنز التواجد الدائم له "نمط إنتاج منزلي" يهدف إلى الاكتفاء الذاتي.

ولقد ادت به تأملاته في اقتصاد المجتمعات البدائية التي يصفها - بشيء من الاستغزاز - به مجتمعات الوفرة "، إلى التساؤل عن تماسك نظرية المادية التاريخية وقدرتها على عرض عوالم اجتماعية - ثقافية غير تلك التي ولدت فيها. مع نشر التقافة والفكر العملي (1976)، تخلى عن نوع من الحتمية المتأثرة بطروحات ك. بولانيي والتي تتستقد اعتبار الاقتصاد كنمط أو كفكرة واتخاذه كموضوع فقط. ينتج عن ذلك افتراض أن كملا من المجتمعات الرأسمالية والمجتمعات البدائية تستمد اختلافاتها من التفسيرات التي تعطيها للنشاطات العملية. ويكون المنطق البنيوي والاستمرارية الثقافية متحركين بالتالي خارج كل حتمية. يوجه بعد ذلك تحليلاته نحو نقد مشروع م. هاريس الاجتماعي البيولوجي ليبين محدوديته وليركز في نفس الوقت على تجاوزات المدرسة الثقافوية (استخدامات علم الأحياء ومبالغاته، 1976).

يعود ساهلنز في أحدث أعماله (المجازات التاريخية والحقائق الأسطورية، 1981؛ جُزر التاريخ، 1985) إلى تفحص المسائل المرتبطة بالتعارض بين البنية والحدث. وهو يعمد فيها إلى مناقشة التوغرافيا وتأريخ العلاقات بين هاواي وأوروبا على ضوء صفة السريادة التي تتخذها صورة القبطان كوك في ثقافة هاواي، ويستخدم كل ذلك لشرح قصة موتسه الطقوسي المأساوية التي يربطها بالتفسيرات الطقوسية التي ينطوي عليها تبادل النساء والأشياء ببن السكان المحليين والبحارة الإنكليز. يبرهن ساهلنز أن الحدث لا يتخذ معنى إلا من خلال وضعه ضمن إطار ثقافي معين وأن مجرد إدراجه في هذا الإطار يودي إلى تعديله هو. ليس التاريخ والبنية إذن مجرد بعدين إضافيين في مقاربتنا للشان الاجتماعي أو الثقافي، بل هما بعدان متلازمان يكشف كل منهما عن الآخر. هكذا تكون كل مسيرة ساهلنز عاملة بجهد كبير على إرساء أسس أنتروبولوجيا تاريخية جديدة عبر دمج أنتروبولوجيا التاريخ مع تاريخ الأنتروبولوجيا. ومع ذلك فإنه بقي شديد التعلق بمبدأ المتعاكس الذي يصر على وصفه بمبدأ التبادل، مع استمراره بالعمل على استخراج كل مضامين طروحات هوكارت وم.موس اللذين استخرج من أعمالهما أولى عناصر نظريته النقدية. قد تكون تلك هي الوجهة الجديدة التي ستقصدها مراجعات مستقبلية لأعمال تعتبر، الى جانب إنتاج غيرتز، من أغنى ما أنتجته الأنتروبولوجيا الأميركية المعاصرة.

ج.ك.غالى

1958, Social Stratification in Polynesia, Seattle, University of Washington Press. 1962, Moala: Culture and Nature on a Fijian Island, Ann Arbor, University of Michigan Press. 1968, Tribesmen. A Study of segmentary society. Englewook Cliffs, New Jersey, Prentice Hall. 1972, Stone- Age Economics, Chicago, Aldine, Alberton (trad.fr. Age de Pierre, âge d'abondance, Paris, Gallimard, 1976). 1976, Culture and Practical Reason, Chicago, The University of Chicago Press (trad.fr. Au Coeur des sociétés: raison utilitaire et raison culturelle, Paris, Gallimard, 1980); The Use and Abuse of Biology: an anthropological critique of sociobiology (trad.fr. Critique de la sociobiology. Aspects anthropologiques, Paris, Gallimard, 1980). 1981, Historical metaphors and mythical realities: Structure in the early history of the Sandwich islands kingdom, Ann Arbor, University of Michigan Press. 1985, Islands of History, Chicago, The University of Chicago Press (trad.fr. Des îles dans l'histoire, Paris, Gallimard- Le Seuil, 1989).

### STEWARD Julien Haynes

ستيوارد، جوليان هاينس

بقي جوليان هاينس ستيوارد، المولود عام 1902 في واشنطن، حتى وفاته عام 1972 صورة مميّزة لانتروبولوجيا أميركا الشمالية: هو مؤسس علم البيئة الثقافية، ومنظر النشوئية الجديدة وظواهر التغيير الثقافي، والملهم لأولى الدراسات عن الأمداء الثقافية، ورائد التاريخ الثقافي لهنود أميركا الجنوبية (1946–1950)، كما عرف كيف ينشئ العديد من المعاونين الذين لا يزالون إلى اليوم يستكشفون تلك الاتجاهات البحثية المتنوعة. بعد دراسات تمهيدية في علوم الطبيعة، درس الأنتروبولوجيا في جامعة بيركلي حيث سيئلقى تأسير رهـ...لووي وأل. كرويبر خاصة (ناقش الدكتوراه عام 1936). بدأ مدرسا في جامعة ميشيغن (1928–1930) ثم في جامعة يوتاه (1930–1933)، وقام بأبحاث عن ما قسبل تساريخ الأحواض الكبرى والبويبلو، وببحث ميداني إثنوغرافي طويل الأمد عن قسبل تساريخ الأحواض الكبرى والبويبلو، وببحث ميداني إثنوغرافي مؤسسة سميث الشوشون (1936). بعد مرور قصير في بيركلي، عمل في واشنطن ضمن مؤسسة سميث شم مكتب الإنتولوجيا الأميركي (1935–1946)؛ بعدها أصبح أستاذا في جامعة كولومبيا الشهيرة في ينديويورك (1946–1952) حيث أشرف على بحث متعدد العلوم عن بورتوريكو (1956)، وأنه مسيرته الجامعية في إيلينوي.

يكمن تميز ستيوارد في كونه قد عمل على مصالحة النفسيرات التعاقبية والتزامنية للمسيرات الثقافية. وتمسئل "نشوئيته المتعددة الخطوط" منهجا لتحديد ثوابت الأشكال والوظائف المتكررة في مجتمعات تنتمي إلى أمداء ثقافية متنوعة ولكنها خاضعة لظروف بيئية مستمائلة؛ إذ تؤثر هذه الظروف على تنظيم العمل وعلى النشاطات الاقتصادية مما ينستج أشكال تنظيم اجتماعي قابلة للمقارنة ("النوى الثقافية"). ينتج التحول الاجتماعي إذن عسن تعقيد متزايد لأنماط التكيف مع بيئات متنوعة، وتتواعم تلك التعقيدات مع عمليات إعادة تنظيم متوالية للمقتضيات الاجتماعية - الثقافية (" مستويات التكامل "). ويمثل كل أمسوذج ثقافي" في العالم (الزمرة الأبوية النسب مثلا) محطة في مسيرة تطورية تتصف بدمج شكل تكيف بيئي مع مستوى تكامل اجتماعي - ثقافي.

ب. ديسكولا

1936, "The Economic and Social Basis of Primitive Bands", in Essays in Honor of A.L. Krocher, Berkeley, University of California Press. 1938, Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin n. 120, Washington, DC, Government Printing Office. 1946- 1950, Handbook of South American Indians, J. H. Steward (ed.), Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin n. 143, 7 vol. 1950, Area Research: Theory and Practice, Social Science Research Council, Bulletin n. 63, New York, The Council. 1955, Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution, Urbana, University of Illinois Press. 1956, The People of Porto Rico: a Study in Social Anthropology, Urbana, University of Illinois Press. 1959 (et L.C. Faron), Native peoples of South America, New York, McGraw – Hill.

Magie

كتب شوبنهاور عام 1836: "يدهشنا الإصرار الذي تتبعّت به البشرية دائما أبدأ، رغم مقدار من الاخفاقات، فكرة السحر، وهذا ما يطلعنا على جذورها الراسخة" (1969): تؤكد الأنتروبولوجيا الاندهاش عينه: فالسحر يتواجد بالفعل "دائما أبدا". في أوروبا، هو موجود في اليونان القديمة - حيث نشأت العبارة -، وهو في طور الزوال في العصر الحديث (طوماس، 1971)، لكنه حاضر دائما في المجتمعات الصناعية (فافريه - سادا، 1977).

لقد اعدتنا دراسة الشخصيات الرئيسية في عملية السحر، وظروف إنتاجها، والعلاقات بين هذه العناصر. نميز السحر الواقي والسحر الفاعل، أو أيضا السحر الأبيض الجديد والسحر الأسود الشيطاني، يحدد الساحر الشرير عملية السحر المعادية للمجتمع، ويحدد الساحر المضاد التصدي، يستخدم مؤلفون عديدون يكتبون باللغة الفرنسية عبارة "لاسحر" (الأبيض، التي تنفي غالبا أي تدخل طوعي) كمساوية للرقية، إذ يعتبرون ممارسة السحر الأسود طوعية ويحصرونها في مجال "الشعوذة" أو بتجديد أكثر "الاستحواذ".

### نظرات نشونية ومقارنة

لقد اقترح ج.ج. فرايزر (1900) فكرة تمييز تدريجي بين العلم والدين والسحر. البنداء من القرن السادس عشر، انفصلت المعرفة التجريبية القابلة للإثبات عن المعرفة النظرية التسي تتملص مسبقا من أي إثبات اختباري مثل العقيدة الدينية، أو تتأسس على مقدمات منطقية خاطئة مثل السحر. إن ايديولوجيا عقلانية ونشوئية كهذه تقابل السحر والدين مسع العقلانية أو العلم، ناسبة هذا التعارض إلى صراع بين الفكر القديم والفكر الحديث.

ينتسب موس (1950) إلى النظرة العقلانية لفرايزر وهـ سبنسر وإ.ب. تايلور عـ ندما يعرف السحر "كنظام استقراءات مسبقة يتم التوصل إليها تحت ضغط الحاجة". يتألف السحر إذا من علوم ومعتقدات وممارسات مشتركة، وحتى مسارية أيضا، تتولد عن حاجة التأثير على قوى غامضة ومجهولة، ملازمة للطبيعية أو لبعض الأشخاص (المانا). ويستم العمل على معالجة هذه القوى أو الإمساك بها وتسخيرها. قد يكون الدين موجها، بدون أي غرض وفي سياق ثقافي، نحو قوة متسامية، وغالبا متميزة عن سواها.

يحدد فرايزر السحر والدين في علاقة تقارب وتمايز. في حين أن السحر يتعلق ببحث فردي تديره الجماعة لمصلحتها من أجل الاستفادة من استمالة قوى الغيب، يمكن أن يكون الدين ابداعا جماعيا وقد يملك هكذا وظيفة ادغام (هذا هو أيضا موقف ادوركهايم) حتى أيامنا هذه (هالبيك، 1979) لم نتوقف عن الادعاء بأن فكر السحر يميز الفكر البدائي، كذلك فكر الطفل. إنه يتناسب مع أشكال الدفاع العصابي أمام الخوف أو مشاعر الاستلاب الأخرى. وهو مظهر خاص بالفكر ما قبل المنطقي للطفل وبرغبته النرجسية (روهايم). لقد بين ك. ليفي - ستروس (1958) أن السحر الذي يمارسه الشامان الهندي الأميركي خلال الولادات العسيرة، والذي يعمد إلى تحويلات رعزية على غرار العلاج النفسي، قد يسبب تغييرا عضويا ونفسيا عبر إعادة تركيب المادة الأسطورية والرمزية.

على عكس القربان، الذي يقيم تواصلا بين المقنس - قطب ما ورائي ومجرد - والمدنس، الذي هو عملية دينية نمطية، يقول موس (1950)، - وب. مالينوفسكي - ، أن السحر هو ذرائعي. إذا أمكن للتعزيم السحري أن يصل إلى حد إكراه القوى المجهولة، وإذا كان بالتالي قريبا من الأذية والشعوذة، فإن الدعاء الديني يعتبر نفسه بالمقابل إقناعا محسرما: لا تتدخل الألهة إلا برضاها التام. إن فكر السحر هو متيقظ لكل ما هو شاذ أو الستثنائي، كبعض الخصائص الفردية الفطرية (نفسية: التخاطر والتنبؤ، جسدية: التشوء، السوامة، الصرع) أو اجتماعية (زعيم، حفار، راع، سيدة، أرملة). كما الشعوذة تماما، غالبا ما يعمل السحر على قلب قواعد السلوك أو التصور، على صعيد التطبيق، مجموعة كبرى من التصرفات في ممارسة الطقوس المعتبرة دينية تبين تداخل السحر والدين.

إن المواقف العقلانية التي بموجبها يقتصر السحر على علم غير شرعي متمسك بسببية باطلة من جراء الإهمال الاختباري قد أثارت ردودا عديدة. لقد زعم، باعتماد منظار آلي أو ذرائعي، أن الشخص الذي يملك الحق أو السلطة يصل إلى القدرة السحرية فقط من خلال أقوال وأعمال مرتبطة بظروف معينة. ليس هناك سحر بدون القوى التي يحركها، بل فقط إجراءات. صنف مالينوفسكي (1935)، معتمدة منظارا مماثلا، الوظائف المستعددة للسحر بحسب الأهداف المرمى إليها. وانفصل عن التقليد العقلاني بتوضيحه

كيف تشكل التقنية السمة المشتركة لهذه العمليات الشديدة التباين، لقد أكد إ.إ. ايفانز - بريتشارد (1937) أنه على خلاف العلم، لا يهتم فكر السحر - على الأقل لدى شعب أزاند في السودان - بالأليات التي تحدث المصيبة بقدر ما يهتم بصانعها وحوافزها، ولقد بين ر. هورتون (1967) أنه على خلاف "الفكر العلمي" المبني على روابط سببية مزدوجة الإحادية، قد يسلم "الفكر التقليدي الأفريقي"، لنفس الغاية، بسلسلة كيانات سببية "سحرية دينية" قابلة للتبديل: جنّ، أموات، رقية، قوى سحرية.

تجاه هذه المواقف المتباعدة، المتشربة بالإيديولوجيا والتي لا تجد في مختلف المثقافات إلا قليلا من الطبائع المشتركة للظواهر المسماة سحرية، اقترح بعض المؤلفين (ج.ه.... بيتي، رفيرث، ج. لينهاردت، س.ف.نادل) القيام بتفكيك فكرة السحر. مثلما فعل كريك عن الشعوذة، وليفي - ستروس عن الطوطمية ور. نيدهام عن القرابة.

### فن " من نوع خاص "

أتساح ليفي - ستروس (1962) الخروج من الإيديولوجيا النشوئية: هناك ممارسات مسماة سمحرية داخل ثقافة معينة تظهر كيف ينتظم العالم. كان فرايزر (1922) قد ميز السحر المداوي التجانسي أو المقلد ("كل شبيه يستدعي شبيهه") عن السحر المعدي ("إن الأشمياء التي كانت على اتصال تستمر بالتأثير على بعضها البعض عن بعد"). قد يمكننا القصول أن ليفيي - ستروس حرر هذه الأفكار من ترسخها الاسمي من خلال التمييز بين عمليات الاستعارة والكناية (ليفي - ستروس، 1962).

بشكل مماثل، يفضل بعض المؤلفين (بيتي، سكوروبسي) الوظيفة العملية أو التعبيرية للسحر وليس الإسنادية. إنهم لا يبحثون في السحر، الذي يظنونه أقرب إلى الفن اكسر مسنه إلى العلم، عن منطق سببي بل يطبقون عليه تفسيرا: لم ثأول الممارسات السحرية بعبارات وظيفة أو بنية اجتماعية - اقتصادية، فهي تعني في ذاتها مالا معنى له أو ما همو غير قابل للتعليل. بهدف إدراك الوظائف الكامنة للممارسات السحرية وفهم فعاليستها ذات النوعية الخاصة، تأسست تحليلات مثل تحليلات س. تأميياه (1973) على الخطوط العريضة لنظريات أوستن وسيرل عن أفعال الكلام. إن الممارسة السحرية هي، مسئل عملية الكلام غير التعبيرية، فعالة من حيث أنها تعبر أو تقعل: هذه مثلا حال النذر الشيطاني، أو عملية إغراز مسمار في تمثال صغير، أو إذلال صورة، إلغ.

إن السحر هـو أكثر من نظام فكر، أو شكل تواصل أو دلالة. إنه منوط أيضا، وربما قبل كل شيء، بسيرورات معرفية ابتدائية تخص انفعالاتنا واختباراتنا الجسدية اللاكلامية. إنه منوط بالبنى الانفعالية (باشلار). بشكل مجازي، تنتقل الاختبارات الجسدية والعاطفية إلى مجال القوى الاجتماعية والأحداث الاكثر أهمية في الحياة، وهي تغذي مذ ذلك التصورات والممارسات السحرية. أدخل ج. فافريه - سادا (1977) طريقة جديدة بتخليه عن كل تصورية غريبة عن خطاب الشعوذة في حوض النورماندي، كي لا يثبت الا الطريقة التي تدل بها الممارسات السحرية على ذاتها: إن هذه الممارسات تحول ما تسحدث عنه وتؤثر على زبون من يقوم بفك السحر، رغم زعمها بأنها لا تؤثر إلا على موضوع الخطاب، أي "القوى".

ر دیفیش

EVANS- PRITCHARD E.E., 1937, Witchcraft, oracles and magic among the Azande, Oxford, Clarendon Press.- FAVRET- SAADA J., 1977, Les mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le Bocage, Paris, Gallimard.- FRAZER J.G., 1900, The golden bough: A study in magic and religion, 3 vol., Londres, Macmillan.-HALLPIKE C., 1979, The foundations of primitive thought, Oxford, Clarendon Press.- HORTON R., 1967, "African traditional thought and Western science", Africa, 37: 50-71, 155- 187. - LEVI-STRAUSS C., 1958, Anthropologic structurale, Paris, Plon; 1962, La pensée sauvage, Paris, Plon. - MALINOWSKI B., 1935, Coral gardens and their magic, Londres, George Allen et Unwin, 2 vol. (trad.fr.: Les jardins de corail, Paris, Maspero, 1974). - MAUSS M. et HUBERT H., 1902- 1903, "Esquisse d'une théorie générale de la magie", L'Année sociologique, 7. - SCHOPENHAUER A., 1836, Uber den Willen in der Natur, Francfort (trad.fr. De la volonté dans la nature, Paris, PUF, 1969). - TAMBIAH S., 1973, "Form and meaning of magical acts: A point of view", in R. Horton et R. Finnegan (eds), Modes of thought: Essays on thinking in Western and non-Western societies, Londres, Faber et Faber: 199-229. - THOMAS K., 1971, Religion and the decline of magic: Studies in popular beliefs in sixteenth- and seventeenth- century England, Londres, Weidenfeld et Nicolson.

القربى Inceste

سفاح القربى هو "اقتران محرم بين (أشخاص) ذوي قرابة أو أنسباء بالدرجة التي تمانعها القوانين". إن هذا التعريف الذي ندين به إلى قاموس "Littre" هو لافت لأكثر من سبب، وقد لا يكون ذلك إلا باستعمال عبارة "اقتران" التي هي مناسبة تماما رغم عدم دقتها الظاهرة، من حيث أنها تدل على النقطة المركزية التي تجعن أي تعريف آخر اعتباطيا. دون أن يكون على عبارة "اقتران محرم" أن تعمل على تحديد طبيعة الفعل المحسرم؛ وعلى عكس عبارة "علاقة جنسية" التي استند إليها رفورتون عام 1932، فإنها تضعنا في مواجهة مسألة جنس الشريكين ومسألة التمييز بين مجرد ممارسة شكل أو آخر للجنس والارتباط بالزواج. في الواقع، غالبا ما يدرك سفاح القربي، من حيث تشبيهه الفعلي بالزواج، كعلاقة جسدية محرمة بين شركاء من جنس مختلف.

من الممكن، بل من الواجب علينا، والحال هذه، أن ندرج في فئة "سفاح القربي" كمنا هني متصنورة في العديد من المجتمعات، "الاقتران" المحرّم بين شركاء من نفس الجنس، ليس مطلقا بمعنى سفاح القربى المثلي الجنس، مع أنه موجود، بل أيضا "كاقتران" مادي يقوم مع شريك جنسي مختلف.

إذا تتاولنا مثلاً المحرّم الذي كثيراً ما يتناول أخوات الزوجة (محرّم "الأختين")، أو زوجات الأخوة الأخوات الأخوة (محرّم الأختين")، أو القراب الأخوة الأخوة في النهاء المحرم الخاص، مع تغيرات القالمات للوزواج من الشخص المعنى. سبق تواجد هذا المحرم الخاص، مع تغيرات مختلفة، في العالم الحثي، وسفر اللاويين، والقرآن، وفي مجتمعات أجنبية عديدة وكذلك في السنقافة الغربية. لقد أخذ الغاؤه قرنين من المجادلات في انكلترا. في فرنسا، الغي الستحريم الشرعي بعد الترمل عام 1914، وبعد الطلاق عام 1975؛ ولم يرفع التحريم القانوني بعد الترمل إلا عام 1983.

في العالم المسيحي، اشترع وجمع الفيرا أن التحريم يستمر بعد الوفاة: لم يعد الستطاعة الأرمل أن يتزوج أخت زوجته. إن التبرير الذي قدمته الكنيسة (راجع بازيل، الرسالة 160، Patrologia graeca، 160) هو أن الزوجين يؤلفان جسدا واحدا. إن أقسارب السدم للواحد يصبحون أقارب الدم للأخر ويشكلون معه كاننا واحدا، مما يسمح بإسباغ هذا النوع من العلاقة السفاحية على التعريف الأول حيث يقتصر الأمر فقط على قسرابة الدم: يمكن أن يتزوج رجل باخته، بما أنه قد أصبح بزواجه السابق جسد زوجته. إذا تمستكنا بحرفية النصوص، يعود هذا التحليل – كما ينادي بالتعاطي مع المصطلحات المتداولة لدى الشعوب الأجنبية – إلى فكرة شراكة مستدامة، وامتزاج مواد جسدية تتماهى العد أن كانت غريبة عن بعضها البعض. زيادة على ذلك، يبدو أنه من غير المكن إدخال مادتيسن متشابهتين في اتصال حميم، ويرفض هذا النوع من الاقتران بشكل عام درءا لنتائجه السيئة (عقم، قحط، ومصائب معمددة) التي تتولد لدى الأفراد وكذلك في محيطهم.

السى جانسب محرّم الأختين هناك المحرم في العلاقة مع الأم والابنة: تطرح في الحالتين هوية مادية بين هاتين القريبتي الدم. يحدد القرآن بطريقة واضحة أنه لا ضرر في الزواج من ابنة الزوجة إذا لم يكن الرجل قد أنمّ زواجه من الأم. ليس هناك وسيلة أفضل لكي يفهم أن إتمام العلاقة الجنسية في الزواج هي التي تثبت ارتكاب السفاح مع الأم وابنتها.

هـناك إذا تصور بأن العلاقة السفاحية ترتكب بالتوسط، أحيانا مع أكثر من وسيط (لن يتمكن أخوان من الزواج بأختين مثلا) وليس بشكل مباشر بالكامل. ولكنها تعتبر دائما كمرور فـي "دارة" هوية. ولنقص في معرفة هذا النوع الثاني من سفاح القربي، بدت السنظريات المتعددة التي أعدّت لتبرير وجود التحريم غير كافية. بإمكاننا أن نصنف على خطى ن بيشوف (1975) التبريرات المقدمة تبعا لإجابتها عن سؤال السبب الأخير – لماذا وُجد التحريم؟ وأية غايات يخدم؟ أين تكمن ضرورته؟ – أو عن سؤال الأسباب الفعالة : ما هي الأليات البيولوجية أو النفسانية أو الاجتماعية التي تؤدي إلى الالتزام بالتحريم؟ إن كل تعليل قد أثار الكثير من السجال والنقد.

إن النظرية البيولوجية الغائية، التي تجعل المنع مرتبطا بتبين خطر بيولوجي على الجينس البشري، تفترض إمكانية لتقدير الأضرار الجينية الناجمة عن زواج أقارب الدم، والتسي قد يكون لها أيضا نتائج وراثية إيجابية، لا يمكن إدراكها حتى في المجتمعات التي تمارس بانتظام الزواج بين أقارب الدم لشدة ما هي قليلة، مع أن ذلك لا يطاول التحريم القائم بين الأنسباء.

الأسباب البيولوجية الفعالية هي فكرة الخوف الغريزي، الطبيعي، من سفاح القربى، المبنية على "نداء الدم". في شكله القائم، يكون الأمر مرتبطا بنفور متطور بين أفسراد في علاقية وثيقة منذ طفولتهم. يرى رفورتون أنه إذا كان الإخوة والأخوات محرضين على حرية العلاقات، فليس أكيدا أن يتولد النفور بينهم. زيادة على ذلك، هناك كثير من المجتمعات تمارس منذ الطفولة تجنبا جسديا كاملا قد يجدر به على العكس أن يؤدي إلى التجاذب الجنسي بين أو لاد العم أو الخال.

إن الــنظريات السوســيولوجية الغائية هي عديدة جدا: يعلن الأب معارضته تجاه الرغبة السفاحية للأبناء نحو أمهم (فرويد)؛ فالمنع هو ضروري للحفاظ على التراتبية بين

الأجيال، وكذلك على المنظام والترابط العائليين عملاً على الغاء التوترات والغيرة والمنافسة؛ يصبح سفاح القربى صعباً بسبب الأوضاع السكنية العادية و لا سيما الرجاء بالحياة عند الولادة في المجتمعات البدائية وسن النضج الجنسى، الخ.

يصعب رفض النظرية السوسيولوجية التي اقترحها ك. ليفي - ستروس بعد تايلور وفورتون "إن التعليل الأخير يوجد على الأرجح في كون الإنسان قد عرف باكرا جدا أن عليه أن يختار بين أن يتزوج خارجا أو أن يُقتل خارجا. إن الوسيلة الأفضل، بل الوسيلة الوحديدة لحثلا تدفع العائلات البيولوجية إلى إبادة بعضها البعض هي أن تقترن فيما بينها الحرو ابط الحدم. وإن العائلات البيولوجية التي تريد أن تعيش منعزلة، بالقرب من بعضها الحبعض، يمكن أن تؤلف من كل واحدة جماعة مغلقة مستديمة بذاتها، فريسة للجهل والخوف والكره لا محالة. وإن تحريم سفاح القربي، بمعارضته الميول الانفصالية لقرابة الحدم، قد نجح في نسج شبكات مصاهرة تعطي درعا للمجتمعات التي لن يحافظ عن أي المدم، قد نجح في نسج شبكات مصاهرة تعطي درعا للمجتمعات التي لن يحافظ عن أي مسنها بغيابها" (1983). فنحن لسنا في صدد " قاعدة تحرر الزواج من أم أو أخت أو ابنة الى آخر" (1967). يجلب التبادل معه الحتون الدي يكون أشباه البشر قد عرفوه، ويفترض الإثنان وجود التواصل عبر المترابط.

هـناك اليوم شبه توافق عام على تقبل صحة هذا التعليل، رغم أنه يخضع لبعض الانتقادات (لا سيما حول مسالة معرفة ما إذا كانت النساء تروج كأغراض للتبادل، أو إذا كسان مسنع سسفاح القربى هو بالفعل نقطة الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة الذي كان من الممكن أن تقوم به البشرية الخاضعة للضغوطات عينها في مواضع وأوقات مختلفة). إلا أنسه، بصيغته المعروفة، لا يخص إلا سفاح القربى المباشر بين أقارب الدم ولا يمكن أن يعلل المنع الذي يطال الانسباء، أو أنسباء الانسباء، أي ذلك السفاح من النوع الثاني الذي سبق لنا ذكره.

أمام صعوبة صياغة نظرية عامة، عمد بعض المؤلفين، لا سيما الأنكلوسكسون، السيما الأنكلوسكسون، السيما التغيرات المتواصلة لمضمونه وعدم تجانسه حسب الثقافات والعصور. لكن مجرد وجود القاعدة في كافة المجتمعات والتعبير عنها بشكل مختلف هو شرط ضروري وكاف لإثبات أن الموضوع منتشر وشائع. من هنا أهمية معرفة إذا كان المنع شاملا، وإذا كان مقتصرا على البشرية فقط.

لقد اقترحت استثناءات بشأن فكرة الشمولية. إذا ما و صعت جانبا تلك التي تتعلق بالانقلاب الخاص بوضعية بعض الأفراد (الملوك، الكهنة، الخ.) ولا تعني المجتمع برمته، فسإن الأخرى هي مبنية على وثائق يرتاب في تأويلها (ساهلنز، 1947). أما بخصوص التمييز عن عالم الحيوان، فإذا كان يصح القول بأنه تمت مراقبة آليات - تستثني البالغين حديثا من الطائفة - تميل إلى الحد من إمكانيات الاتصال الجنسي بين أقارب الدم، آليات مسن طبيعة بيولوجية، غالبا ما تختص بالشم كما لوحظ على وجه الخصوص في طائفة الاوزات السرمادية، فلا يجب أن تعتبر هذه الآليات كافية لإثبات قاعدة، أو قانون مكتوب أو غير مكتوب، يفترض وعيا وتواصلا عبر الكلام في أن معا.

يحستمل أن يكسون مسنع سهاح القربى قد اشتق من أساسات سلوكية من طبيعة بيولوجسية، لكسن فسي الوقت نفسه الذي انتزع فيه الجنس البشري من الحيوانية، بدأت

شيفرات عديدة تشتغل مؤدية إلى التحكم بالحياة الجنسية وبالانتظام الاجتماعي: يجب علينا تقلبل أن هذه الشيفرات قد تشكلت مما يستطيع الناس مراقبته، عبر وسائل التحليل والمراقبة المستوفرة لديهم، إن الجسد هو الشيء الأقرب، وكذلك اندراجه في العالم الطبيعي، لقد تفرّعت فئات تصورية جوهرية، كأساس لكل خطاب، سواء كانت تصورات خيالية أو معرفة علمية، من هذا التأصل في الجسم البشري ومن المراقبة الأساسية لاختلاف الجنسين وضرورة اتصالهما من أجل التوالد، إن التعارض بين المتشابه والمختلف هو الأقدم والأعمق، من حيث أنه ينبثق من اختلاف الجنسين.

انطلاقا من ذلك تكونت منظومة رمزية تجعل من تحريم سفاح القربى شيئا آخر لا يكون أثرا باقيا من طبيعتنا الحيوانية، ولا إرادة في ترتيب العلاقات الاجتماعية والسماح بالتعايش السلمي للجماعات، بل شيئا ينسب بغموض إلى فكرة أن العالم مكون من التوازن غير المستقر لعناصر من طبيعة متشابهة ومختلفة يجب جمعها أو فصلها حسب قواعد مختارة، من أجل الحصول على مفاعيل جيدة. إن النوع الثاني من سفاح القربى يتعلق بها المظهر الذي يكاد يكون رمزيا بشكل حصري (لا يمكن إيجاد أساس بيولوجي له)، مما يكفي الإشبات أن الغنة الأولى (سفاح القربى المباشر بين أقارب الدم) لا يمكن أن تخرج عن هذا الإطار التحليلي:

# ف. هيريتييه - أوجيه

ABERLE D.F., 1963. "The incest taboo and the mating pattern of animals", American Anthropologist, 65: 253- 265.- BISHOE N., 1975, "Comparative ethnology of incest avoidance", in fox R. (ed.), Biosocial Anthropology, New York, Wiley.- DURKHEIM E., 1898, "La prohibition de l'inceste et ses orgines", L'Année Sociologique, 1: 1-70.- FORTUNE R., 1932, "Incest", Encyclopaedia of the Social Sciences, New York, MacMillan, VII: 620- 622.- FREUD S., 1973, Totem et Tabou, Paris, Payot.- HERITIER F., 1979, "Symbolique de l'inceste et sa prohibition", in Izard M. et Smith P. (éd.), La fonction symbolique, Paris, Gallimard.- LEVI-STRAUSS Cl., 1967, Les Structures élémentaires de la parenté, 2é édition, Paris- La Haye, Mouton; 1983, "La Famille", in Le Regard éloigné, Paris, Plon.- REYNOLDS V., 1968, "Kinship and the family in monkeys, apes and man", Man, 2: 209- 233.- SCHNEIDER D.M., 1976, "The meaning of incest", Journal of the Polynesian Society, 85(2): 149- 169. - SLOTKIN J.S., 1947, "On a possible lack of incest regulations in Old Iran", American Anthropologist, 49: 612-617.

Population

1- إعمار

تلتقي عبارة "إعمار" والمقصود بها الإنسان ضمنيا. مع كلمة "إسكان" (استقرار، اقامة) وفعل "سكن " (أي شغل). وهي في الكلمة الأولى ديناميكية؛ وفي الفعل الثاني هي حالسة. إن مفهوم العبارة الأولى يعود إلى الطريقة التي يتم فيها إعمار أرض بشكل بطيء أو سسريع، واستعمال مواردها، وبهذا المعنى الأولى ترتبط العبارات والكلمات التالية:

موجسة، وهامش (الإعمار)، والجبهة (الرائدة)، والتنقل، والاستعمار والمسكونية (م.سور، 1943). أما مفهوم الكلمة الثانية فيدل، في لحظة من اللحظات، على حالة توزيع السكان في مكان مرجعي، وعلى الطريقة التي تقوم من خلالها المجتمعات بشغل المدى المسكون والدلالسة علسيه. يقال إن العمران دائم، ومتقطع، ومجموع، ومشتت، وحضري، وريفي، ويشار أيضا إلى التناقض أو الاختلال (العمراني)، أو أيضا إلى الكثافة (السكانية). يجب الانتباه إلى أن لفظة "إسكان" أو "إعمار أو عمران" تكون أغلب الأحيان مضافا أو مضافا اليه (أشكال الإسكان، إعمار المكان، بذور العمران)، أو يتبعها نعت (عمران ثابت).

ينطوي "الإعمار" على حالة قابلة للتغير، ولا معنى له إلا من خلال وضع وطبيعة الأماكن المسكونة. ويقتضي الإسكان مجموعة تطورات ديمغرافية: طبيعية (نسبة المواليد، الخصوبة، ونسبة الوفيات) وحركية (الهجرة والنزوح) تجعل الأماكن مسكونة وفق أنماط قابلة للتغير.

يجبب العبودة إلى التاريخ لشرح الأجوبة (الصدفة أو الضرورة) التي طرحتها شعوب كانت لفترة من الزمن أمام خيارات (برودال 1986). تدل بعض نماذج الإعمار مسئلا على أنه قد يكون حصل ترحيل أو حصر سكان في تجمعات لأسباب أمنية (لاجئي باندياغارا وهومبوري في مالي) أو ليمتظوا للضرورات الإدارية كما حصل مؤخرا (مستعمرات البانتو في الويقيا الجنوبية، وكانتونات الكناك في كاليدونيا الجديدة، ومستعرلات الهنود في أميركا الشمالية). وعلى العكس، إن إعمارا متقطعا قد ينتج تشتتا سريعا أمام الغزاة أو صعوبة الاستقرار (إسكان متنقل) بفعل العوامل الطبيعية (شح المياه، الأمراض السارية).

هناك محاولات حديثة تسعى إلى تغيير توزيع السكان، سواء كانت هذه المحاولات تطبق على شريحة واسعة (الهجرات الأندونيسية، وإعمار الأمازون ومناطق البرازيل الداخلية)، أو على شريحة متواضعة (الاستعمار الزراعي للتوغو الوسطى، استصلاح أوديه الفولية الفولية في بوركينا فاسو). وقد أثمرت تلك المحاولات نتائج مختلفة. فهناك حدود للإعمار لا يستطيع أي نظام إنتاج أن يؤمن استمراريته إذا تجاوزها أو افتقدها. فالقرار بالستغلال المود البشرية في المناطق غير المأهولة أو المأهولة جزئيا، عن طريق نقل السكان بالحث على النزوح الداخلي أو من خلال فرض الترحيل القسري بحجة "التنمية" أو لأسباب سياسية (أثيوبيا)، لا يحقق هدف التوصل إلى نموذج الإعمار المطلوب (مفهوم التحمل"، مارينوف، 1974).

يقاس الإسكان بالكثافة، أي نسبة عدد السكان المقيمين في مكان معين إلى مساحة هـذا المكان. والكثافة التي يشار إليها بعدد السكان في الكيلومتر المربع الواحد، تسمح بإجـراء مقارنـة كمـية الأعباء التي تترتب على المكان المأهول بسبب اختلاف نماذج الإسكان. وتشير كثافة البشر العددية في مكان معين إلى تأثير المجتمع على المكان، وإلى العلاقـات بيـن المجـتمعات والأماكن والأنظمة البيئية. "فيما عدا استثناءات قليلة، تقدم الأعـباء الديمغرافـية الخفـيفة شـهادة قـيمة من خلال مثل بسيط: إن قيما عليا ترتبط بمجـتمعات المعشبين التي تتلاعب لصالحها بالأنظمة البيئية وتعيد توجيه تحولات الطاقة ذات المصـدر الطبيعـي، وتعني القيم العليا إعادة تنظيم كاملة للأنظمة الطبيعية" (أو عدم اخذها بالاعتبار: المجتمعات الصناعية) (سوتر، بارو، غورو، 1979).

غير أن معدل الكثافة لا يمثل مرجعا عالميا. ولا تكتسب الأرقام معنى إلا إذا دلت على ظرف معين، إذ أن معرفته تسمح بإجراء تشخيصات مناطقية. إلا أن تحليل الكثافة يتسبب ببعض السجالات، خاصة عندما تكون معززة أو مدعومة بإيديولوجيات أو أولويات سياسية (مكان حيوي،توسع استعماري، حالات الندرة). وهكذا، فإن مفهوم الكثافة السكانية أو ندرة السكان هو نسبي كمفهوم الكثافة. فعلى سبيل المثال، إن الكثافة السكانية المرتفعة جدا في هولندا لا تعتبر بالضرورة مؤشرا عن وجود كثافة زائدة. ثم هل أن سكان "الساحل" الأفريقي وأوستراليا الأصليين قلة؟ وهل يتوجب علينا طرح مسألة "ارتفاع الكثافة السكانية" في رواندا على بساط البحث؟ (كامبريزي، 1984).

وبنفس الطريقة، يمكن أن يتم تفسير ممارسات بعض الشعوب المولدة من خلال استمرارية قلة الكثافة السكانية في بلدان كليبيا والجزائر، وفي بعض دول أفريقيا السوداء (ريتل – لورانتان، 1974) وعلى العكس، أن يكون التحريض على منع الإنجاب في الهند والصين ناتجا عن ارتفاع الكثافة السكانية.

إن دراسة الإسكان تتطلب تعريفا محددا لمقياس المراقبة وشروط العيش المحلية، فالجزر البولنسيزية قد تبدو كثيفة السكان إذا لم ناخذ بعيد الاعتبار المساحة الجغرافية السبحرية التسي تعطي الأساسي من مصادر البروتيين لشعوب تلك الجزر، وإن تغير التشخيص المطروح في كل مرة ينتج عن اختلاف وجهة نظر المحلل والإيديولوجيا التي ينادي بها، إضافة إلى معتقداته الدينية أو الفلسفية.

ب.أنتيوم وج- إ.مارشال

BOSERUP E., 1965, The conditions of agricultural growth; the economics of agrarian change under population pressure, Londres, Allen and Unwin (trad.fr. Evolution agraire et pression démographique, Paris, Flammarion, 1970).-BRAUDEL F., 1986, L'identité de la France, II: les hommes et les choses, Ire partie: "Le nombre et les fluctuations longues", Paris, Arthaud-Flammarion.- CAMBREZY L., 1984, Le surpeuplement en question. Organisation spatiale et écologie des migrations au Rwanda, Paris, ORSTOM.- MALTHUS T.R., 1803, An essay on the Principle of Population (trad.fr. Essai sur le principe de population, Paris, Gontier, 1963).- MARINOV H., 1974, "Optimum spatial, ressources et environnement", L'Espace géographique, III (4): 287-293.- PELLISSIER P. et S. DIARRA, 1978, "Stratégies traditionnelles, prise de décision moderne et aménagement des ressources naturelles enAfrique soudanienne", in Aménagement des ressources naturelles en Afrique: stratégies traditionnelles et prise de décision moderne, Paris, UNESCO: 37-57.- RAISON J.-P., 1968, La colonisation agricole des terres neuves intertropicales, Etudes Rurales, 31: 5-112.- RETEL- LAURENTIN A., 1974, Infécondité en Afrique Noire. Maladies et conséquences sociales, Paris, Masson.-SAUTTER G., 1966, De l'Atlantique au fleuve Congo. Une géographie du souspeuplement. République du Congo, République gabonaise, Paris- La Haye, Mouton, 2 vol. - SAUTTER G., BARRAU J. et GOUROU P., 1979. "Populations, civilisations et sociétés humaines", in Ecosystèmes forestiers tropicaux, Paris, UNESCO.- SORRE M., 1943, Les fondements biologiques de la géographie humaine. Essai d'une écologie de l'Homme, Paris, Armand Colin.

إن اختلال التوازن الديمغرافي - الاقتصادي على الصعيدين المحلى والعالمي لدول العالم الثالث، والناجم عن الخطط الاقتصادية الاستعمارية وما بعد الاستعمارية للدول الصناعية، يعزز ويحفظ انتقال القوة العمالية من الريف نحو مناطق استخراج المـواد الأولية وإنتاج ثقافات الربح وباتجاه المدن، مركز الاستثمارات العامة الاقتصادية والمدرسية والصحية. يسمح إطار التبعية هذا (أمين، 1974؛ سنجر، 1975) بفهم ما حصل عام 1980 عندما توجه، من أصل 20 مليون عامل من العالم الثالث، النصف نحو أوروبا والولايات المستحدة، والنصف الآخر باتجاه فنزويلا والمملكة العربية السعودية وأفريقيا الجنوبية والدول الساحلية في أفريقيا الغربية. أما المهاجرون الداخليون، فإنهم يساهمون بنسبة تفوق 40% بمضاعفة عدد السكان، كل فترة 8 أعوام إلى 12 عاما، في معظم عواصم العالم الثالث، أو أيضا في جبهات الاستعمار الزراعي، مثل أماز ونيا البر ازيلية و أندونيسيا، التبي فتحت أبوابها بفعل ضغوط سياسة التنمية المعتمدة من المؤسسات الدولسية، إلا أن تحويل الفلاحين إلى بروليتاريا لم يُنجَز بالكامل، إذ أن عددا محدودا من أفسر الد العائلة ينتقل باتجاه المدن: النساء يتجهن أغلب الأحيان نحو المدن، أما الرجال فينتقلون باتجاه المناطق الزراعية أو إلى الخارج. وهؤلاء النازحون يؤمنون المدخول لعائلتهم في موطنهم الأصلى (مياسو، 1975؛ أريزبيه، 1981) ويسهلون بالتالي انخراط أفراد أخرين من الجماعة أو الطائفة في مناطق الاستقبال.

هكذا تتشكل فروع وشبكات عائلية نازحة، مما يؤدي إلى زيادة حركة هذه الجماعات. إلا أن الأجليال الجديدة من النازحين تجد صعوبة بالاندماج في مجتمعات الاستقبال، غيير أنهم يكشفون من محاولاتهم في كل مكان وفي كل القطاعات الناشطة وخاصة القطاعات عير المنظمة. وتشكل هذه الأجيال مجموعات سكانية عائمة على أطراف المدن وأقطاب التوسع وجبهات الاستعمار، ولا تبقى تنقلاتهم دورية أو نهائية كما في السابق بل يصبحون متعددي القطبية وعابرين لفترات زمنية ومسارات متغيرة ومتقلبة (بيسبال، 1986). والغيباب المتكرر لهولاء النازحين يفرض تغييرات في العلاقات الاجتماعية مع طائفتهم وجماعتهم العائلية الأصلية، ويوجب وضع تعريف جديد للقواعد دخصل الأولى وللأدوار الداخلية في الثانية. أما المهاجرون، فإنهم ينتمون أكثر فأكثر إلى داخدة، هي ثقافة الغياب.

أ.كينيل

AMIN S., 1974, "Introduction" in S. Amin (ed.), Modern migrations in Western Africa, Londres, Oxford University Press.- ARIZPE L., 1981, "Relay migration and the survival of the peavant household" in J. Balan (ed.), Why people move, Paris, UNESCO Press.- MEILLASSOUX C., 1975, Femmes, greniers et capitaux, Paris, Maspero.-PISPAL (programa de Investigaciones sociales sobre poblacion en America Latina), 1986, Se fue a volver, Séminaire sur les migrations temporaires en Amérique latine, Mexico, Colegio de Mexico.- SINGER P., 1975, Poblacion y desarollo, Mexico, Siglo XXI.

Pouvoir audit

لا تطرح الأنتروبولوجيا أسنلة عن طبيعة السلطة، على عكس الفلسفة السياسية. فبخصوص مفهوم السلطة، تقبل الأنتروبولوجيا بالتعريف المتداول والذي يشير انتشاره الواسع إلى القبول به. وهذا ما يفسر، في الخطاب الأنتروبولوجي، كثرة استعمال كلمة "سلطات"، بالجمع، وتتوع أدوات التعريف التي ترتبط بها، وتعدد العناوين التي تطرح إشكالية ارتباط السلطة بعنصر آخر (كالقرابة، والكلام، والمقدس، إلخ.) ومع المحافظة على التمييز بين "السلطة" و"النفوذ"، فإن الأنتروبولوجيا لم تكتف باعتماد مقولة عدم وجود مجتمع لا يتمتع بسلطة من نوع سياسي، بل اقترحت أيضا تعميم مفهوم السلطة. إن الإنسان خاصع "لسلطة من نوع سياسي، بل اقترحت أيضا تعميم مفهوم السلطة. إن الإنسان خاصع "لسلطة"، أو بالأحرى "السلطات" نابعة من محافل مختلفة ومتنوعة (الألهة، الأرض، الأجداد، الخ...). إلا أن السلطة السياسية ليست كسائر السلطات، إذ السياسية بالغيب هو "القداسة" النبي تستمد هذه السلطة فيها مبادئ "شرعيتها" واستمراريتها.

لم يستطع الأنتروبولوجيون الأوائل إلا أن يتساعلوا عن مصدر السلطة السياسية. فتناولت تحليلاتهم شروط ظهور شخصيات رمزية، أكثر من المؤسسات. إن "الساحر" و"المحارب" يهيئان المكان لم "القائد" و"الملك". كما أن النظريات عن الأصل السحري الديني أو العسكري للسلطة، تكون قد بلغت غايتها إذا أخذنا بعين الاعتبار الروابط التي تقيمها العلاقة الشعائرية مع الغيب والقبول الذي تقرضه بالحرب من جهة وبالعنف من جهة أخرى. إن التفاعل ما بين التوافق والعنف مؤسس لكل علاقة سياسية، فلا سلطة دون تضارب في العلاقات الاجتماعية (بالاندييه، 1967). ترتبط هذه الجدلية المتواصلة في الوقت نفسه بتوازن الجماعة والعلاقات التي تقيمها هذه الجماعة مع الجماعات المحيطة بها، مما يخلق تماثلا بين العلاقات "الداخلية"، أي القبول العنف، والعلاقات "الخارجية"، أي القبول العنف، والعلاقات "الخارجية"،

م.ايزار

AUGE M., 1975, Théorie des pouvoirs et idéologie, Etude de cas en Côte d'Ivoire, Paris, Hermann.- BALANDIER G., 1967, Anthropologie politique, Paris, PUF. – DAHL R., 1957, The concept of Power", Behavioral Science, 2: 201-215. – EGGAN F., GLUCKMAN M., (eds), 1965, Political systems and the Distribution of Power, Londres, Tavistock Publications.- FOUCAULT M., 1984, "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", in H. Dreyfus et P. Rabinow, Michel Foucault, un parcours philosophique. Au- delà de l'objectivité et de la subjectivité, Paris, Gallimard. – DE HEUSCH L. et al., 1962, Le pouvoir et le sacré, Bruxelles, Université libre de Bruxelles, Institut de sociologie.- FRAZER J.G., 1920, The Magical Origins of Kings, Londres, MacMillan (trad.fr. Les origines magiques de la royauté, Paris, Paul Geuthner, 1920). – WEBER M., 1922, Wirtschaft und Gesellschaft, Tubingen, Mohr (trad. fr. partielle Economie et société, Paris, Plon, 1971).

ولد ويليام روبرتسون سميث في أبردين عام 1846، وهو ابن قس اسكتلندي. بعد أن بدأ دراسة علم النفس وعلم اللاهوت في ألمانيا، وبعد أن اهتم بالرياضيات والفيزياء، عدد لينهي دراسته في جامعة أبردين، إثر فشله في الحصول على مقعد أستاذ رياضيات في غلاسغو، توجه نحو تحليل الكتابات المقدسة وأصبح، عام 1870، أستاذ اللغات الشرقية وتفاسير "العهد القديم" في معهد الكنيسة الحرة في أبردين. خلال السنوات التالية قام برحلات عديدة إلى الشرق الأوسط وكتب مقال "قربان" في الأنسيكلوبيديا بريتانيكا التي أصدر طبعتها التاسعة بصفته مشرفا عاما عليها. عام 1883 عُيْن روبرتسون سميث استاذا للغمة العربية في معهد الثالوث ثم في معهد المسيح التابعين لجامعة كامبردج حيث توفي عام 1894.

بعد ظهور العهد القديم في الكنيس اليهودي (1881) وأنبياء اسرائيل (1882)، سيعمد روبرتسون سميت إلى إصدار كتابين في ميدان الأنتروبولوجيا الصرفة: القرابة والسزواج عند العرب القدماء (1885)، وخاصة ديانية الساميين (1889). كان لصديقه ج. ف. مَاك لبنان- أحد أوائل رواد الدراسات عن القرابة وأحد الموحين بنظرية الطوطمية - تأثير مؤكد وحاسم على هذا الجزء من أعماله. ولكن إيمانه غير اليقيني أملى عليه في وقب مبكر ضرورة إعادة وضع معتقدات العبرانيين الأوائل في إطارها التاريخيي، وهمو موقف كلفه، دون رغبة منه، أن يصبح في موقف حرج تجأه الكنيسة السكوتلنَّدية التي ينتمي إليها. يشكو كتاباه الأخير أن بالتأكَّيد من المكانة المبالغ فيها التي بولـــبها للطوطمية. ولكن، رغم الفرضيات الجريئة، يقدم الأول لوحة عن القرَّابة البدويَّة ويعسرض نمطا لها ما زال بإمكانهما تقديم معطيات للبحوث. أما الكتاب الثاني، المخصص " لأصول" القربان، أي لتحليل "مبادئه الأساسية"، فهو يركز على سمة رئيسية للفكرة القربانية كإمكانية التماهي بين الأضحية والألوهية، وهو توجــه سوف يعود إليــه م. مسوس وأ.م. هوكارت بتركيز أكبر. وهو يركز أيضا على تجاور ميدان شر تحيط به المحظورات وميدان خير يلامس القدسية، وهي فكرة سيعمد كل من إ. دوركهايم وفرويد ذاتسه إلى استعادتها وتوسيعها. وعلى الرغم من نشوئيته التي تجاوزها الزمن اليوم، فلقد أدخل سميث إلى ميدان دراسة القرابة والشعائر أنماط تحليل رسم ما يبتعد منها عن التخمين بدقة متناهية، فلقد قدّم لمن أنوا بعده جملة من الإشكاليات وموضوعات البحث التي ستؤتى ثمارها؛ وذلك ما يضعه في نقطة وصل بين بدايات الأنتروبولوجيا المتلعثمة ووضعها الراهن كعلم قائم بذاته.

د. كاساجوس

(1885), 1903, Kinship and marriage in early Arabia, Londres, Adam et Charles Black. (1889), 1927, Lectures on the religion of the Semites: the fundamental institutions, Londres, Adam et Charles Black, New York, Macmillan.

BLACK J.S. & CHRYSTAL G., 1912, The life of William Robertson Smith, Londres, A. et C. Black. - BRYCE (lord), 1902, "William Robertson Smith", in Studies in contemporary biography, Londres, MacMillan.- FRAZER J.G., 1984, "William Robertson Smith", Fornightly Review 55; 800-807; 1927, "William

Robertson Smith", in *The Gorgon's head and others pieces*.- JONES R.A., 1984, "Robertson Smith and Frazer on religion: two traditions in British social anthropology", in G. Stocking Jr (ed.), *Functionnalism historicized*, Madison, University of Wisconsin Press.

ميــــن Age

يدل السن على توالى مراحل النمو الجسدي للإنسان؛ ومع أن السن هو نمط تقييم عليى أساس بيولوجي، فإن له أيضا معنى اجتماعي، ويمكن أن يُحدَّد استنادا إلى السن وضع الشخص ضمن مسيرة وجوده الخاص؛ فهو يمثل أساسا للتعريف بمجموعات من الأشــخاص مـن جـنس واحد عادة (فئات السن، جمعيات السن، الخ.)، أو من الجنسين (الأجبال). وللسن، كما للجنس، قيمة مؤشر تمييزي في تحديد موقع الشخص في المجتمع. ففئة السن هي ظاهرة عالمية تتخذ مكانا قد تزيد أو ت قل أهميته حسب المجتمعات. في بعض هذه المجتمعات، أفريقيا الشرقية مثلا، تلعب فئة سن الرجال دورا أساسيا في مسيرة النظام الاجتماعي (أيسنشتاد، 1956؛ برناردي، 1984). وتصنف تلك المجتمعات ضمن فئة التنظيمات الاجتماعية "ذات فئات السن"، مما يلحظ الأهمية المعطاة لمجموعات يشك بوجودها في الكثير من مناطق العالم دون أن تلعب بالضرورة الدور نفسه. وتسمى "فئة السن "مجموعة من الأشخاص المنتمين لنفس "الزمرة" بالمعنى الديمغر افي للكلمة، أي الذين تجمع بينهم والادتهم في نفس الفترة الزمنية التي تفصل عادة بين طقسين متواليين من تكريس المراهقين؛ نخلص من ذلك إلى أن الإنسان يولد في فئة سن - شبيهة بـ "فئاتــنا" الســنوية للتجنـيد العسكري - لا يكف عن الانتماء إليها حتى مماته. في أفريقيا الشرقية، يتم استدعاء فئة السن أولا على مستوى الجماعة المحلية، ثم تتشكل فئة العمر على جميع المستويات الأخرى للتنظيم المناطقي إلى أن تمتد لتشمل المجتمع بأكمله. وعلى امتداد وجودها، تجتاز فئة السن سلسلة منتظمة من "الدر جات" أو "المر انب" بحدد كل منها لشريحة عمرية حقيقية أو جيلية، ويكون الترابط بين مختلف الفنات أو الدرجات خاضعا لموجبات صارمة، منتل المنع الجازم لأن يلتقي أب وابنه في نفس الإطار الاجتماعي المبني على السن، مهما كان ذلك الإطار. لناخذ مثلا شكليا. نفترض أن مجتمعا ببادر، على فترات متباعدة ومنتظمة، إلى استدعاء فئة عمر جديدة مشكلة من مجموع المكرسين الحدد، أي كل الذكور المولودين بعد التكريس السابق. نحصل هكذا على سلسلة متلاحقة مــن الزمــر: ز 1 و ز 2 و ز 3، الخ.، تمثل كل منها واحدة من فئات العمر. يحدد هذا المجتمع عددا ثابتًا من المراتب بوازي عددا مماثلًا من مراحل الوجود الفردي: بعد انتهاء مسرحلة الستكريس يمكن أن يكون الشخص على التوالى محاربا شابا مخصصا للمعارك الخارجية، أو محاربا بالغا مختصا بالمهمات العسكرية الدفاعية، أو رجلا مجربا يهتم بالإدارة السياسية للمجتمع، أو عجوزا يتحمل مسؤولية إجراء الطقوس الدينية والاجتماعــية: تتحدد هكذا أربّع مراتب، م1، م2، م3، م4. كل واحدة من الفئات تمر إذن بالمراتب الأربعة؛ وفي كل لحظة يكون هناك تمام إذن بين واحدة من المراتب وواحدة من فنات السن. نستطيع التمييز بين نمطين لتشكيل فئات السن: يمكن أن يسمى الأول "تكريسيا" والثاني "جيليا". يتجسد النمط التكريسي بنظام السن لدى الماساي، تجتاز فئات السن أربع مراتب تُعرَف بنفس الطريقة التي شرحناها في المثل السابق: محاربون وأرباب عائلات ومربة مواش، مسؤولون عن النظام السياسي، ثم عن النظام الديني؛ وكل فئة سن تتبوأ مرتبة تمتد على خمسة عشر عاما. اعتمادا على المثل الجيلي، من الوارد جدا إنتماء أب وابسنه إلى فئتين عمريتين مختلفتين : يجد السن الحقيقي نفسه خاضعا للسن السلالي. إن من الصعوبة بمكان مطابقة فئة سن جيلية مع التكريس: يبرهن مثل شعب جي في أو غندا أن الانف تاح المتوالي على استدعاء فئات سن جيلية ينحو إلى التأخير المتواصل لسن التكريس.

ولكن المنمط التكريسي والنمط الجيلي لا يرفضان بعضهما بصورة عامة. فعند الماساي يستواجد شكلا الاستدعاء معا، إذ يُعبِّر عن مظهر الأجبال ضمن النظام بأنه لا يمكن أن يستواجد أب وابنه في رتبتين متواليتين. ولدى الأورومو (أو الغالا) في أثيوبيا وكينسيا نظمام أجيال معقد لدرجة أن على كل فئة أن تجتاز طورا من عشر رتب تغطى بمجملها فسترة من ثمانين سنة، وأن الابن يكون دائما في وضع تفصله أربع فئات عن وضم أبسيه؛ فإذا حدث أن لم يكن طفل ذكر، لدى ولادته، في هذا الوضع النسبي الذي يفصله عن أبيه، وجد نفسه حُكماً خارج النظام؛ أما إذا كان في وضع متناسب مع المعيار فإنه يضم إلى فئة العمر المفتوحة على الاستدعاء ويستطيع، حتى إذا كان لا يزال طفلا، أن يكتسب المواصفات السياسية المرتبطة بمهمات يقوم بها في ذلك الوقت أعضاء فئته الدلالية. يبين هذا المثل بأي وسيلة يلعب نظام السن دور المبدأ المنظم للحياة الاجتماعية: فهــو يحدد سن الزواج، وأحيانا مرحلة ولادة الأطفال القادمين ومجمل اللحظات الأساسية فسى وجود الفرد. ويحدد النظام الأوضاع والمهمات أيضا، كما يحدد الحقوق والواجبات. نحن هنا في مجتمعات تسمى تجزيئية وتجمع بصورة غير متناقضة مبدأ تراتبيا يعبر عن ذاته من خلال تحديد المراتب، ومبدأ مساواة يحكم علاقات الانتماء المتبادلة إلى نفس فئة السن. ويبدو الاستناد إلى السن كمبدأ تصنيف نسبيّ القسر والشمولية. لقد أظهرت دراسات حديثة (باكستر والماغو، 1978) تأثير عمل أنظمة السن على أنماط التصور، وخاصــة مــا يتعلق منها بالزمن، كما نستطيع تصور ذلك بسهولة (مثل روزنامة شعب

في كل المجتمعات يتيح اعتبار فئة السن تصنيف الأشخاص والقيام بتصنيفات على هذا الأساس. ويقدم تشكيل مجموعات السن صورة عن التقريق بين السن المطلق (تحديد فترات مثل شباب، نضوج، هرم، تمثل طقوسيا توالي المراحل الأساسية لـ "طور الحياة") والسن النسبي (التمييز بين البكر والأصغر).

ويقوم هذا التشكيل بتفعيل مبدأ تنظيمي تقدم التراتبية الزمنية للأعمار صورة عنه، خارج المجتمعات المعتمدة نظام فئات السن، نجد جماعات اصطلح على تسميتها "جمعيات السن" (بولم، 1971). وتُشكل تلك الجمعيات، سواء كانت مماسسة أم لا، على نمط فئات العمر، أي على أساس الانتماء إلى نفس الزمرة التي قد يقوى تحديدها أو يخف والتي قد تشمل عددا من سنوات الولادة قد يكون كبيرا أو صغيرا. وهي تتصف بنمط استدعائها وبستوجهها الخاص، دون أن تكون هاتان الوجهتان منفصلتين عن بعضهما: قد نفكر، فيما يخص المجتمعات الغربية، بفئات التجنيد العسكري، وتجمعات المحاربين القدامي، ودفعات

تخرج المدارس العليا، السخ. والسن يبدو في النهاية كمؤشر اجتماعي يجمع مقاصد موضوعية تطرح التطابق العادي بين سن ودور، ومقاصد ذاتية، إذ يمكن أن يكون طالب "قديم" وعضو مجلس شيوخ "شاب" من فئة سن واحدة.

ب. برناردي

ABELES M. et COLLARD C. (éd.), Age, ponvoir et société en Afrique noire, 1985, Paris, Montréal, Karthala, Presses de l'Université de Montréal.- BALANDIER G., 1974, Anthropo-logiques, Paris, PUF. – BAXTER P.T.W., ALMAGOR U. (eds), 1978, Age, generation and time. Some features of East – African age organisation, Londres, C. Hurst.- BERNARDI B., 1984, I sistemi delle classi d'eta, Turin, Loescher; 1985, Age class systems, Cambridge, Cambridge University Press.-EISENSTADT S.N., 1956, From generation to generation; age groups and social structure, New York, The Free Press.- KERTZER D. et KEITH J. (eds), 1984, Age and anthropological theory, Ithaca, Cornell University Press.- LAFONTAINE J.S. (ed.), 1978, Sex and age as principles of social differentiation, Londres, Academic Press.- PAULME D. (éd.), 1971, Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest, Paris, Plon.- RILEY M., WHITE M., FONER A., 1972, Aging and society. A sociology of age stratification, vol. 3, New York, Russell Sage Foundation.- STEWART F., 1977, Fundamentals of age-group systems, New York, Academic Press.

سويسرا: الأنتروبولوجيا السويسرية Suisse: l'anthropologie suisse

تم ابسنداع وتعريف لفظة "ابتنولوجيا" للمرة الأولى في لوزان على لسان القس أ.ش. شافان (1731 - 1800) في مؤلفه "الانتروبولوجيا أو علم الإنسان العام" الذي صدر عام 1788، ولكن لا يبدو أن هذا المؤلف السويسري "الأول" قد أثر على تطور العلم. ففي سويسرا كما في أوروبا، تم في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تأسيس مستاحف الأثنوغرافيا في مدن الجامعات وتنظيم بعثات الأبحاث العلمية الأولى وتجميع الموضوعات.

تملك مدينة بال التي يتحدّر منها ج.ج. باشوفن (1815 – 1887) منذ تلك الفترة أحد أغـنى متاحف الأثنوغرافيا في أوروبا، كما أن أمناءه المتوالين منذ عام 1914، كانوا من أوائل من مارسوا التدريس في الجامعة.

ثم افتتحت نوشاتل متحفها عام 1904، وأسست منذ العام 1912 كرسيا "للأثنو غرافيا وتاريخ الحضارات المقارن" ليشغله أ.فان جينيب، وهو المركز الجامعي الوحيد الذي شغله الفولكلوري الكبير. وقد توقف هذا التعليم في العام 1915. وتم افتتاح متحف الأثنو غرافيا في جنام 1901، ليصبح أمينه أوجين بينارد، عام 1916، شاغل كرسي الأنتروبولوجيا في جامعتها. ولكن زوريخ لم تدخل تعليم الأثنولوجيا إلا عام 1935، وسيقوم به مدير مجموعات الجامعة.

لقد كانت الروابط الوثيقة من المتاحف والتعليم هي القاعدة في سويسرا الجامعية كالهما حمدتى في بداية السبعينيات. ولكن ضم سويسرا إلى المانيا، عام 1938، أجبر الأب

و شميدت على اللجوء إلى فريبورغ حيث سيمكث هناك ويعلم حتى وفاته عام 1954. كما أن وجود أستاذ مدرسة فيينيا في سويسرا وتحريره مجلة "أنتروبوس" (anthropos) قد خلفا هناك بعض التأثير.

واليوم، تمتلك كل من مدن بال ونوشاتل وفريبورغ ولوزان وزوريخ وبرن أقساما جامعية كالملحة لمستدريس الأتثولوجيا - كما تدعى غالبا - أو الأنتروبولوجيا الثقافية والاجتماعية (قسمان في كل من برن وزوريخ؛ وفي المقابل، تمتلك نوشاتل مركزا للبحوث الأثنولوجية عن كامل سويسرا الرومانية).

لقد أنشا الآباء المؤسسون للأنتولوجيا السويسرية في العام 1920 "الجمعية السويسرية للأنتروبولوجيا والأنتولوجيا" التي كانت تنطق باسمها " النشرة (bulletin) أو مجلسة " الأرشيف السويسري للأنتروبولوجيا العامة "؛ ولقد كان أغلب هؤلاء قد تلقوا علومهم في ألمانيا، ضمن تقاليد العلوم الطبيعية وجغرافية مدرسة راتزل. إلا أن جيل التولوجيسي السستينيات قد سلك مسارات أخرى : مسار الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية والبنسيوية الفرنسية. وفي العام 1971، كان ذلك الجيل هو المبادر إلى تأسيس "الجمعية السويسرية للأنتولوجيا" ونشر سلسلة "الأنتولوجيا النافيتية" (١) التي تعكس أراء ومناقشات أعضاء الجمعية الجديدة.

إن الاختصاصات القديمة المرتبطة بمراكز الاهتمامات الجغرافية الموجودة في المجموعات لا تزال قائمة: أندونيسيا، أفريقيا الساحلية، أفريقيا السوداء، وبابوازيا - غينيا الجديدة، وأميركا اللاتينية: وقد تم تجديدها اليوم عبر مقاربات موضوعاتية: الأنتروبولوجيا التتمية (جنيف وبال وزوريخ)، وأنتروبولوجيا التتمية (جنيف وبال وزوريخ)، وأنتروبولوجيا التتمية هذا العلم والباحثين في الأنتولوجيا السويسرية (علم الشعوب). كما أن مشاركة فرق عديدة من الأنتولوجيين والأنتروبولوجيين في برامج الأبحاث الوطنية السويسرية عن المناطق الجبلية ثم عن الهويمة الوطنية المعاصر.

ب، سانليفر

Archives suisses d'anthropologie générale, Genève, 1914- 1922; 1928. – Bulletin de la Société suisse d'anthropologie et d'ethnologie, Genève, 1924- 1925- 1972.- Bulletin, Société suisse des Américanistes, Genève, 1950. – CENTLIVRES P., 1976, "Aperçus sur l'ethnologie suisse aujourd'hui et sur la société suisse d'ethnologie", Bulletin de la société suisse des sciences humaines et de la Société suisse des sciences naturelles, 2: 29-32; 1980, Beitrage zur ethnologie des Schweiz/Contributions à l'ethnologie de la Suisse, Berne, Société suisse d'ethnologie; 1985. Der grosse archipel, schweizer ethnologische forschungen in Indonesien / Le grand archipel, recherches ethnologiques suisses en Indonésie, Berne, Société suisse d'ethnologie- Genève- Afrique, 1982, 20 (2): 1962- 1982, vingt ans de dialogue-Geographica Helvetica, 1979, 34 (2), numéro spécial, L'ethnologie suisse. – GLOOR P.-A., 1970, "A.-C. Chavannes et le premier emploi du terme ethnologie en

<sup>(</sup>۱) نسبة إلى \* هلفيتيا" ( Helvétic)، الاسم القديم لسويسرا ( المترجم).

1787 (à propos d'une note de Topinard en 1888)", L'Anthropologie, LXXIV (3-4): 263-268. — Recherches et travaux de l'institut d'ethnologie, Neuchâtel, 1982.

# Politique (système)

سياسى (نظام)

أدرج مفهوم "النظام السياسي" في الأنتروبولوجيا عن طريق المؤلفين البريطانيين. فانطلاقا من كتاب الأنظمة السياسية الأفريقية (1940)، قام أنتروبولوجيون من المدرسة الوظيفية الإنكليزية المستأثرة بعلم الاجتماع السياسي لماكس ويبر، بوضع توصيفات وتحليلات لظواهر سياسية في المجتمعات "البدائية" أو "القديمة" أو "التقليدية" أو "القبلية" في مستكاملة. إن مفهوم "الوظامانف" و"العمليات" و"التصورات"، انطلاقا من اعتبار المجتمع وحدة متكاملة. إن مفهوم "السنظام" مستوحى من الفيزيولوجيا التي تنظر إلى الجسد كنظام بيولوجي يؤخذ كوحدة متكاملة الانتظام. في هذا الإطار، يتميز النظام بهيكليته كما يتميز بعملمه، فيصبح النظام السياسي نظاما ثانويا مستقلا نسبيا داخل النظام الاجتماعي الكلي، الى جانب انظمة ثانوية أخرى: اقتصادية، أو دينية، أو سلالية. إن مفهمة النظام السياسي قد دخلت علم الاجتماع (بارسونز) والعلوم السياسية (إيستون) التي بدورها أثرت على الأنتروبولوجيا، فأصبح التحليل المقارن للأنظمة السياسية على المقياس العالمي والبحث عن الميزات العامة المشتركة ما بين الأنظمة هذفا للبحث الأنتروبولوجي (أيسنشتادت).

لقد اعتبر النظام السياسي جزءا من النظام الاجتماعي يعود له الفضل في تفعيل الكلسية التسي يتسم بها هذا الأخير ضمن ظروف متوازنة داخليا وخارجيا. إن هم الحفاظ على وحدة الجماعة بوجه التهديدات الخارجية المحتملة يجعل من النظام السياسي صاحب سلطة التحكم باستخدام القوة.

في كتاب الأنظمة السياسية الأفريقية، ميز فورتس وايفانز - بريتشارد بشكل أساسي بين نموذجين كبيرين من الأنظمة السياسية: أنظمة اللادولة وأنظمة الدولة، في المجتمعات التابعة للنموذج الأول، يتحقق التوازن الداخلي للجماعة من خلال تعديل العلاقات "المنفرعة" بين الوحدات الاجتماعية القائمة على القرابة، ولا تتمتع الجماعة بمجملها سوى بوسائل إكراه متواضعة. أما مجتمعات الدولة فهي تجمع ما بين التنظيم السللي والتنظيم الإقليمي، إضافة إلى أنها تعترف بالتمييز الاجتماعي بعيدا عن التقسيم وفق مجموعات القرابة.

ولقد عرف علماء الأنتروبولوجيا البريطانيون الدول التي أجروا عليها دراسات في أفريقيا بالدول "البدائية" و"النقليدية"، أو "القبلية"، لأنه كان يبدو واضحا التباين بينها وبين الدول الأوروبية الحديثة التي تحتكر فعليا وسائل استعمال القوة. أما الدول القديمة ("carly states") فتتميز بتأمين التوافق. إن دراسة أنظمة اللادولة أو "المقطوعة الرأس" قد تطورت من خلال أعمال إيفانز بريتشارد (1940) التي تعتبر كلاسيكية اليوم حول مجستمع النوير في حوض النيل (السودان)، وأعمال فورتس (1945-1949) عن مجتمع التالنسي (شمال غينيا). يضم مجتمع النوير إحدى عشرة قبيلة تعتمد كل واحدة منها تنظيما تراتبيا للوحدات المنفرعة، وهو تنظيم قائم على تحديد العشائر وفئات السن. أما الفروع،

وأيا تكن المستويات التي يمكن فيها الاعتراف بها بشكل مستقل، فهي عرضة لعمليات دمسج أو انشقاق بسبب ضرورات الثار. وأما حل النزاعات، فإنه يحصل إما سلميا أو بالقوة، وذلك بحسب مستوى الفروع المعنية. ويمكن لوسيط أن يتدخل لحل نزاع: والوسيط هو "الزعيم ذو فرو الفهد"، ووظيفته مجردة من أية سلطة سياسية. إن هذه السرؤية لنظام قبيلة النوير قد انتقدت لعدم ديناميكيتها وللتشابك الذي تسببه ما بين نموذج العمل الجيديولوجي والعمل الحقيقي للمؤسسات الاجتماعية السياسية (هولي، 1979).

أما تحليل فورتس لنظام التالنسي فقد انتقد من وجهة نظر مختلفة، إذ ينظر فورتس السعوب الأصلية في التالنسي على أنهم مجتمع مستقل بينما نراهم نحن اليوم من الشعوب الأصلية في مملكة شمال غينيا التي تتحدر فيها السلالة الملكية والزعماء المامبروزي – من جماعة غزاة غرباء.

وبشكل عام فإن اقتصار التمييز على نموذجين كبيرين للأنظمة السياسية قد انتقد لكونه محدودا واصطناعيا وبعيدا عن أي منظـور تاريخي. انطلاقـا من هنا أظهر لبتش (1954) أن الأنظمـة السياسـية للكاشان في ميانمار (برمانيا) كانت عرضة للتأرجح بين معادلتين. واحدة مبنية على المساواة، والثانية على التراتبية. ولقد اقترح ساوتهول (1956) إطــــلاق تسمية "دولة تفريعية" على نموذج النظام السياسي الذي يجمع في وقت واحد بين الأنظمــة التــى لا رئيس لها والأنظمة المركزية. زد على ذلك، أنه قد تبين أن الأنظمة التفريعية تتخذ أشكالا متنوعة أكثر مما كنا نعتقد (ميدلتون وتايت، 1958). وهكذا أدرجت الأنظمــة الثانوية ذات المجتمعات القروية من جهة، وفئات الأعمار من جهة أخرى. وقد اقترح سميث نقل نقاط تحليل النظام السياسي باتجاه "الحكومة " التي تعتبر ضرورية لحل النزاعات ولأن تأخذ بعين الاعتبار لصالح المجتمع التأسيسية. وقد اقترح شابيرا (1956) استخدام مفهوم "الرابطة السياسية" للدلالة على الوحدة المحلية الأساسية، مركز ترابط فسنات القرابة وفئات الأعمار. وأشار مير (1962) إلى أهمية فنات الأعمار التي تفرض نفسها في تدرجها على فنات القرابة بحيث تشكل رابطا سياسيا حقيقيا للمجتمع. ويتفق معظم المؤلفين على اعتبار أن القرابة والشعائر تشكل معا قالبا اجتماعيا تتبثق من خلاله السياسة في المجتمعات القديمة. إلا أن البعض الأخر قد اعتبر أن دور النشاط الشعائري المرتبط بالنشاط السياسي قد اتخذ أهمية مبالغا بها لدى الأنتروبولوجيين، إذ كانوا يرفضون اعتبار السياسة مجالًا مستقلًا عن جوهر المجتمع بشكل عام. بينما كان المحللون قد حاولوا جر النظام السياسي باتجاه الوقائع البنيوية، سعيا للتمييز أحياناً ما بين "الأنظمة" "والبـنى" السياسـية. ومؤخرا بدأ الاهتمام بالسياسة التطبيقية. فلقد وصف بارث (1959) السذي درس قبائل سوات الباتانية في باكستان النظام السياسي لهذا المجتمع بأنه ديناميكي ذرائعي يقوم على تحالفات ترابط وانقطاع، واختيار ورفض، واتفاقيات ومعاملات.

إن إدراج مفاهيم جديدة كمفهوم "الدولة القديمة" (carly state) الذي أدخله كلايس وسكالنيك (1978)، لم يؤثر كثيرا في صلابة الطرح السابق للتمييز بين نظامين سياسيين كبيرين. وفي النهاية فإننا لم نزل نلاحظ اليوم الميزة القليلة الفاعلية للنماذج. وتبدو لنا الدراسية المعمقة للأواليات السياسية في المجتمعات القديمة أكثر إثارة للاهتمام. لقد أظهرت الأعمال الصادرة مؤخرا عن الملكية في أفريقيا (أدلر، 1982، ودو هيوتش، 1972 وإيسزار، 1985، ومولر، 1980) أن قداسة السلطة ليست مجردة من تحكم هذه الأخبيرة باحتكار اللجوء إلى العنف. وقد يكون من الممكن الجمع بين تأسيس الدولة

وتشكيل هذا الاحتكار وخاصة في حروب الغزو (بازن وتيراي، 1982). ولكن لا يمكننا فهم وجود أنظمة سياسية ذات سلطة مركزية على المدى البعيد إلا من خلال إنتاج ايديولوجيات تشرع الأنظمة الاجتماعية التراتبية. إن دور الشعائر ورموز السلطة والأديان في الدولة ضروري، ويبدو أن قبول المحكومين بطريقة الحكم يلعب دورا مهما في المحافظة على الدولة أكثر من تطبيق مختلف وسائل الإكراه (كلاسترز، 1974؛ غودليسيه، 1984). كما إن تقديس الحاكم ،الذي يمكن أن تعود أصول حكمه إلى خوض حرب ظافرة، يسمح بانطلاق مسيرة توحيد لمختلف مكونات، المجتمع المرتبطة جميعا بإدارة مركزية: فالملك هو رمز الوحدة.

إن ما يهم في الأنتروبولوجميا السياسمية، من خلال وفرة التعريفات وتنوع التحليلات، هو مسألة "طبيعة" السياسة. هل يمكن للسياسة أن تصبح واقعا آليا، أم أنها تنبع من تشكيل رمزي للشأن الاجتماعي الذي يبلغ أقصى استقلاليته لدى إنتاجه لدولة ما؟ إن الأنتروبولوجيا المعاصرة تتبنى وجهة النظر الثانية على العموم.

#### ب.سكالنيك

ADLER A., 1982, La mort est le masque du roi La royauté sacrée des Moundang du Tchad, Paris, Payot. - BARTH F., 1959, Political Leadership among Swat Pathans, Londres, Athlone Press.- BAZIN J. et TERRAY E. (éd.), 1982, Guerres de lignage et guerres d'Etats en Afrique, Paris, Editions des Archives Contemporaines. - CLAESSEN H.J.M. et SKALNIK P. (ed.), 1978, The Early State, La Haye- Paris- New York, Mouton.- CLASTRES P., 1974, La société contre l'Etat, Paris, Editions de Minuit.- EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, The Nuer, Londres, Oxford University Press.- FORTES M., 1945, The Dynamics of Clanship among the Tallensi, Londres, Oxford University Press; 1949, The Web of Kinship among the Tallensi, Londres, Oxford University Press.- FORTES M. et EVANS-PRITCHARD E.E.(eds), 1940, African political systems, Londres, . Oxford University Press (trad.fr. Systèmes politiques africains, Paris, PUF, 1964).-GODELIER M., 1984, L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés, Paris, Fayard. - DE HEUSCH L., 1972, Le roi ivre ou l'origine de l'Etat, Paris, Gallimard.- HOLY L., 1979, "Nuer politics" in: L. Holy (ed.), Segmentary lineage systems reconsidered, Belfast, The Queen's University Press. - IZARD M., 1985, Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche), Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme. - LEACH E.R., 1954, Political systems of Highland Burma. A study of Kachin social structure, Londres, Athlone Press (trad.fr. Les systèmes politiques des Hautes Terres de Birmanie, Paris, Maspero, 1972). - MAIR L., 1962, Primitive government. A Study of tradition political systems in Eastern Africa, Harmondworth, Penguin Books.- MIDDLETON J. et TAIT D., 1958, Tribes without rulers: studies in African segmentary systems, Londres, Routledge et Kegan Paul.- MULLER J.-C., 1980, Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria Central, Québec, Serge Fleury.-POTHOLM C.P., 1970, Four African political systems, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.- SCHAPERA 1956, Government and politics in tribal societies, Londres, Watts.- SOUTHALL A., 1956, Alur society. A study in processes and types of domination, Cambridge, Heffer.

إذا كانت الأنتروبولوجيا السياسية هي العلم المقارن لطرائق التنظيم السياسي، فلا نستطيع أن نحدد له تاريخ ميلاد. فمن أرسطو إلى مونتسكيو، قام تصنيف ومقارنة أشكال أنظمـة الحكم بتغذية شريحة واسعة من الأدب. إن هذا الخطاب الذي عرق الإنسان بأنه "حـيوان سياسيي" قد أرسى أسس الفلسفة السياسية كعلم سياسي حديث، وهذا هو الميدان السندي تطورت فيه أيضا الأنتروبولوجيا السياسية، إلا أن هذه العبارة تدل اليوم على حقل أبحاث محدد ناجم عن تحقيقات إنتوغرافية أجريت طوال القرن العشرين.

ولكن توسيع معارفنا التي أصبحت تشمل المجتمعات القديمة لم يسمح بتحقيق فهم أفضل للشان السياسي. لقد أدت أولى الاكتشافات السياسية لعلماء الانتروبولوجيا إلى البضاح خصائص كانت إلى ذلك الحين مجهولة نوعا ما عن المجتمعات المسماة "بدائية". وكان مور غان (1877) قد أظهر، إثر در اسة تناولت عدة مجتمعات، أن صلات القرابة تشكل البنية الأساسية للشأن الاجتماعي، وأن التمييز الذي تقيمه بين المجتمعات السلالية ومجتمعات الدولة، والذي ينم عن وجهة نظر نشوئية، قد أثر بشدة على التطورات اللاحقة في الانتروبولوجيا. ولقد كان لذلك تأثير إيجابي هو أنه حض الباحثين على مضاعفة تحقيقاتهم عن أشكال القرابة، ولكنهم اكتفوا بأن يختاروا من المجتمعات التي أجربت عليها التحقيقاتهم عن أشكال القرابة، ولكنهم اكتفوا بأن يختاروا من المجتمعات التي أجربت عليها التحقيقات ما كان يمكن أن يبدو مسببا أو مخططا للهيكايات السياسية بالمعنى العصري للكلمية. إن عبارة "مجتمع بلا دولة " تلخص جيدا هذه الإشكالية التي استمرت حتى الثلاثينيات. والسؤال عن أصل الدولة يحرك الأذهان: فنحن نهتم وبشكل خاص بإكمال الحلقية المفرغة بين السياسة الغيابية (المجتمعات "البدانية") والسياسة بالإفراط ("الدولة البيروقراطية المعاصرة").

لقد تم طرح هذه الإشكالية من خلال أعمال لووي (1927) ثم من خلال الأبحاث الاستفراقية للأنتروبولوجيين البريطانيين. فلقد أظهر إيفانز - بريتشارد (1940) عبر تحليله لتنظيم مجتمع النوير في السودان، أنه في غياب كل شكل مؤسساتي للحكم تكون العلاقيات بين الجماعات المناطقية خاضعة لمبدأ التعارض المتكامل: في حالة النزاع، تلتحم الفروع المعزولة لتشكل وحدة أكبر تكون معادلة لقوة الخصم. كما يشوب الحياة السياسية حالة من التعاقب ما بين التحالفات والمواجهات، والانشقاق والتلاحم.

بفضل هذه الآلية، تصبح وحدة المجتمع الكلي محفوظة، أي التكافؤ ما بين الجماعات القائمة، دون الحاح تراتبي متمتع بسلطة اكراه. إن "الفوضى المنظمة" لدى السنوير لبست حالة استثنائية، إذ توجد مجتمعات أخرى ذات صفات مماثلة. في كتاب خاص بالانظمة السياسية الإفريقية قام إيفانز وفورتس (1940) بوضع جدول مقارن بأسكال الانظمة السياسية أدرجا فيه إلى جانب مجتمعات الدولة فئة المجتمعات المفرعة. لقد أدخلا جماعات لم يتم تنظيمها من خلال تنظيم إداري أو قانوني أو عسكري وإنما من خلال جملة علاقات بين الفروع تعرف بالمحلية والبنوة.

تــدل هــذه الدراسة النموذجية في الواقع على ولادة الأنتروبولوجيا السياسية. إذ تــزايدت مــنذ ذلــك الوقت الدراسات المخصصة لسياسة المجتمعات المسماة "مقطوعة الـرأس". وتدريجيا، فرضت وجهة نظر جديدة همها تخطي المظاهر المؤسساتية للتركيز على الشأن السياسي المعتبر كنظام ثانوي داخل نظام اجتماعي كلي، كما هي حال القرابة أو الدين. في المفهوم البنيوي - الوظيفي السائد لدى إيفانز - بريتشارد وأغلبية علماء الأنتروبولوجيا البريطانيين، يعتبر البعد السياسي أنه هو الضامن للوحدة البنيوية الضرورية للمجتمع. وإذا ظهرت هذه الوظيفية السياسية في مجتمعات الدولة حيث تضمن الأجهزة الإدارية التلاحم والنظام، فهي غير متواجدة في التنظيمات التفريعية حيث يحصل التوازن من خلال علاقات التناقض المتكامل.

استثارت هذه المقاربة السياسية انتقادات عديدة. في بادئ الأمر أدت زيادة الأبحاث الميدانية إلى إظهار التمييز الكلاسيكي بين المجتمعات المتفرعة والدول، فأظهر النقد المكانية الأساسية التي تحتلها الأنظمة النسبية في الدول التقليدية التي تجمع أحيانا بين المركزية في السياسة. وأطلقت مجموعة المركزية في السياسة الذي يدّعي عزل نظام سياسي أخرى من الانتقادات للمفهوم البنيوي- الوظيفي للسياسة الذي يدّعي عزل نظام سياسي تسانوي ويفضل التوازن والتلاحم على حساب الضغوطات وتوازن القوى. وفي دراسة أجراها ليتش (1954) على الكاشان في ميانمار، أظهر الطابع الديناميكي للعملية السياسية في هذا المجتمع الذي يتأرجح دون توقف ما بين النموذج الديمقراطي والنموذج التراتبي.

تساعل أنتروبولوجي بريطاني آخر، هو م.غلوكمان (1963)، عن دور النزاعات فيي آلية عمل بعض الدول الإفريقية، حيث يظهر التمرد كعنصر ملازم للنظام فيمنح المجيتمع فرصة تخطي الضغوط عبر إظهارها إلى العلن وجعلها تمارس بشكل متكرر وشعائري غالبا. ودون إعادة طرح المفهوم الوظيفي للمجتمع كشمولية ثنتج دوريا توازنها الخاص، لم يفضل غلوكمان على الأقل فكرة أن هذا التوازن متقلب. فالأنتروبولوجيا السياسية كما يراها هذا الكاتب وتلامذته من مدرسة مانشستر تهدف إلى دراسة هذا التقاب.

انطلاقا من هذه الخلفية بدأ يُنظر إلى الشأن السياسي على أنه "أو الية"، فالعمل مهم لـــدى علماء الأنتروبولوجيا أكثر من البني. لقد شدد كل من سوارتز وتورنر وتادن على هذه الفكرة من خلال تعريف الأنتروبولوجيا السياسية على أنها "دراسة عمليات فرضتها الخديارات وتحقيق الأهداف العامة والاستعمال التفضيلي للسلطة من قبل أفراد المجموعة المعنيين بهذه الأهداف" (1966). لقد ارتكز منظرو العمل السياسي على التفاعل الفردي و/أو الجماعــي فــي توازنــات السلطة. وبالتالي اعتبر بعض علماء الأنتروبولوجيا أن السياســة كلعــبة ينطبق عليها نوعان من القواعد: القواعد المعيارية، وهي قواعد اللعب الرسسمية التي يقبل بها الخصوم؛ والقواعد العملية التي تستخدمها الخطط المنافسة. تركز تلك التحليلات على مفهوم اتخاذ القرار. فانطلاقا من امتلاك كل لاعب لمجموعة من المصادر، يلجأ للقيام بخيارات تنجم في وقت واحد مع الوسائل المتوفرة لديه ومع القواعد المعمـول بها، وذلك في سبيل الحصول على نتائج مرضية.وفي نفس الوقت يجب زيادة الأربساح لأقصى درجة وتخفيض التكلفة. إن اللجوء إلى نظرية الألعاب وعلم التحكم يدل على الاهتمام المشترك لعلماء الأنتروبولوجيا منذ العام 1960: التفكير بالسياسة من وجهة نظر ديناميكية باستخدام معدات مفهومية مستعارة أحيانا من حقول معرفية أخرى. وإن حركة التحرر من الاستعمار في دول العالم الثالث قد دفعت أيضا بالباحثين إلى طرح رؤيسة عرقية بعض الشيء لتقاسم بين المجتمعات المعدومة التاريخ والعالم الحديث الذي

هـو الوحـيد الممـتلك للتاريخ. أما جورج بالاندبيه فإنه اعتبر أن السياسة تحمل في كل مجتمع بصمات التاريخ، فهي الميدان الأفضل للضغوطات والمتناقضات المشكلة للمجتمع.

في الفترة نفسها، ساهم تجدد الماركسية في إعادة طرح الأسئلة عن أصل الدولة، وفي انتقال المجتمعات مبن مجتمعات دون طبقات إلى مجتمعات طبقية. يختلف الأنتروبولوجيون الماركسيون عن منظري العمل في نقطتين. فهم من جهة أعادوا طرح الأوالية السياسية في مضمونها الاجتماعي والتاريخي: إذ لا يمكننا تخيل السلطة خارج مجموعة منتظمة من العوامل الاجتماعية - الاقتصادية؛ ومن جهة أخرى بدت لهم الرؤية الديناميكية للسلطات المعتبرة مكانا نموذجيا للصراعات والخطط التنافسية غير كافية. فالسياسة هي مجموعة الوسائل التي تسمح لجماعة ببسط سيطرتها على مجتمع معين. ويحل مكان المنهج العملي مقاربة قائمة على آليات السيطرة (مياسو، 1977).

إن الجدل الحاصل حول شرعية الانتقال من النموذج الماركسي في العالم الرأسمالي إلى نموذج مجتمعات مختلف قد حجب بعض الشيء مسألة هيكليات السلطة، فكل شيء يحدث كما لو أن السياسة هي مجرد تعبير عن سيطرة كان من المفترض أن يستم البحث عن جذورها في الإنتاج نفسه، وينسجم ذلك كله مع تعريف "الهيكلية الفوقية" السياسة ماركس وتلامذته، وتجدر الإشارة إلى أن إشكالية الهيمنة لم تعزز يوما تطور التحليلات الخاصة بالأوالية السياسية.

إن علماء الأنتروبولوجيا الذين يعيرون الانتباه الأكبر للتنافر الاجتماعي يميلون بطيبة خاطر إلى التساؤل عن الشروط الاجتماعية - الاقتصادية لممارسة السلطة أكثر من اهتمامهم بتحليل تأثير التراتبيات والآليات السياسية على العمل الكلي للمجتمعات.

وفي منظور مختلف تساءل علماء الأنتروبولوجيا عن المكانة المعطاة للسياسة في مجسمعات يكون فيها مفهوم السلطة غير مرتبط بالسلطة والإكراه كما هي الحال في مجتمعات المعاصرة. وتعتبر الزعامة في أميركا الجنوبية دليلا على ذلك، فكما كان قد السار ليفي - ستروس بشأن النامبيكوارا في البرازيل (1944)، ترتكز "سلطة" الزعيم على أساس القبول. يحدث كل شيء كما لو أن الجماعة في هذه المجتمعات الأمازونية، مسع اعترافها بالدور الريادي للفرد في تنظيم بعض النشاطات الجماعية، تسعى لحماية ذاتها من مغبة ما يمكن أن تسببه ممارسة السلطة.

لقد دفعبت هذه الملاحظة بكلاسترز (1974) خصوصا لتفسير هذا الموقف لدى بعسض المجتمعات الهندية على أنه تعبير عن مقاومة حقيقية عملية وفلسفية ضد العنف القهري الدذي يعتبر، على حد قوله، إكسير السلطة. فلكون الزعيم يعيش معزولا، يلجا لاستخدام "لغة العنف والحسم" ويجد نفسه مجبرا على أن يعيش على هامش العلاقات الإنسانية. إن فرضية كلاستر التي تتلخص بمعادلة واحدة – "المجتمع ضد الدولة" - تسلط الضوء على التنافر بين نموذجين مثاليين: المجتمعات البدائية والدولة المركزية. وإن السجالات الفلسفية التي تناولتها هذه الفرضية قد حجبت بعض الشيء التحليلات المستعلقة بطبسيعة السلطة، وبالتحديد المواقف المضادة التي تفرضها المجتمعات الركيكة الطبقات على السلطة، وإذا عدنا إلى كلمة "القبول" التي استعملها ليفي – ستروس ثم الستخدمها غودلييه (1984) مؤخرا في إطار مختلف، ألا نجد فيها ما يعني بأن المجتمع يمارس سلطة رقابة حقيقية على من يمارس السلطة؟

تظهر دراسات أجريت مؤخرا على المجتمعات الإفريقية التي تتخذ السياسة فيها بعدا مؤسساتيا واضحا كيف أن هذه المجتمعات لا تكف عن تذكير السلطة بأنها شديدة الهشاشة. في كتاب شهير أثار جدلا واسعا، قام فرايزر (1860) بوصف بعض هذه "الملكيات الإلهية" التي تقوم على العلاقة المتميزة بين الحاكم والقوى الغبيية والإلهية. ولقد أكد فرايزر بشكل خاص على أن إحدى ميزات هذه الملكيات تكمن في طقوس إعدام الملك منذ ظهور أول بوادر الوهن الجسدي عليه. كما وأن أعمال أدلر (1982) عن الموندانغ في التشاد، ومولر (1980) عن الروكوبا في نيجيريا قد أظهرت أن طقوس قتل الملك تكمن في جوهر العلاقة التي تجمع الحاكم برعيته. فكل سلطان بشكل حلقة معينة يتم من خلالها تنظيم العالم؛ وبقتل الملك يتحمل المجتمع أمرا لا مفر منه: الانقطاع بين الحلقات. فيفتعل المجتمع القطيعة بنفسه ويمنح نفسه وسائل التحكم بأساس العملية.

في هذا العالم حيث لا يوجد انفصال تام بين السياسة و الدين، لا يمكن للسلطة أن تتماهى في المؤسسة السياسية وحدها، فالسلطة هي و احدة من سلطات "متعددة" ويجب أن تتم إعادتها إلى مركز مجموعة المفاهيم المتعلقة بالإنسان والمجتمع. لقد أطلق أوجيمه (1977) تسمية "إيديو - لوجي" على هيئة السلطة والسلطات التي تنظم، في آن و احد، روابط القوى وروابط المعنى. فمن خلالها يسعى الفرد والمجتمع لمواجهة أحداث كالأمراض أو الموت والحؤول دون حدوثها أو على الأقل النهوض بها، وذلك باللجوء السي هذه النظرية الضمنية والعامة للسلطات من خلال ممارسات تختلف عن الشعوذة أو طقوس التكريس.

إن عــالم الأنتروبولوجيا يهتم بالتأمل في الفعالية العملية والرمزية للسلطات أكثر مــن اهتمامه بتحديد أشكال التنظيم السياسي. ويبدو أن الحدود الفاصلة بين انتروبولوجيا التصورات والأنتروبولوجيا السياسية في طريقها إلى الزوال.

إن توصيف وقائع السلطة في الثقافات غير الغربية يجبرنا بطريقة غير مباشرة على التأمل في سياسة المجتمعات الغربية. والكتاب الذي خصصه دومون (1966) لنظام الطوائسف الهسندي يعتبر أمثولة في هذا الصدد. فبعودته من جديد إلى تمييز ويبر بين السلطة والمنصب، يظهر هذا الكاتب أنه وعلى خلاف الثقافة الغربية التي يسيطر فيها الاستناد إلى السلطة، فإن المبدأ التراتبي هو الذي يقوم في الهند بتنظيم المجتمع برمته ويحدد المدلول الفعلي للسلطة الملكية. وبمواجهة نموذجين إيديولوجيين متمثلين بس "البشر المتماوين"، يدعو دومون الأنتروبولوجيين إلى إجراء دراسة ضمن منظور مقارن تهتم أكثر بتباين الثقافات السياسية. ورغم كون هذا المشروع طموحا جدا فسان السطورات الأخيرة للدراسات الإثنولوجية في المجتمعات الأوروبية تسمح بإجراء مقاربة مقارنة لظواهر مثل تنظيم المساحات السياسية، وشبكات السلطة وطقوسها. إن هذا السياسية عن العالم المعاصر، يمكن أن يغنيا معرفتنا السياسية عن العالم المعاصر.

### مارك أبيلاس

ADLER A., 1982, La mort est le masque du roi, Paris, Payot.- Anthropologie (L') politique aujourd'hui, 1988, Revue française de sciences politiques, 58 (5). – AUGE M., 1977, Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort, Paris, Flammarion.-BALANDIER G., 1967, Anthropologie politique, Paris, PUF.- CLASTRES P.,

1974, La société contre l'Etat, Paris, Editions de Minuit.- DUMONT L., 1966, Homo hierarchicus, Paris, Gallimard.- EVANS- PRITCHARD E.E., 1940, The Nuer, Oxford, The Clarendon Press (trad.fr. Les Nuer, Paris, Gallimard, 1968).-EVANS- PRITCHARD E.E. et FORTES M. (eds), 1940, African Political Systems, Londres, Oxford University Press (trad.fr. Systèmes politiques africains, Paris, PUF, 1964). - FRAZER J.G., 1911- 1915, The Golden Bough: Studies on Magic and Religion, Londres, MacMillan, 12 vol. (trad.fr. Le Rameau d'or, Paris, Robert Laffont, 1981- 1984, 4 vol.). - GLUCKMAN M., 1963, Order and Rebellion in Tribal Societies, Londres, Cohen et West.- GODELIER M., 1984, L'idéel et le matériel, Pensée, économies et sociétés, Paris, Fayard.- LEACH E.R., 1954, Political Systems of Highland Burma: a study of Kachin social structure, Boston, Beacon Press (trad.fr. Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie, Paris, François Maspero, 1972). - LEVI-STRAUSS C., 1944, "The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a primitive tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso", Transactions of the New York Academy of Science, 7: 16-32. - LOWIE R.H. (1927) 1962, The Origin of the State, New York, Russel and Russel.- MEILLASOUX C., 1977, Terrains et théories, Paris, Anthropos. -MORGAN L.H., 1878, Ancient Society, New York, H. Holt (trad.fr. La société archaïque, Paris, Anthropos, 1971). - MULLER J.- C., 1980, Le roi houcémissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria, Québec, Serge Fleury.-SWARTZ M., TURNER V., TUDEN A., 1956, Political Anthropology, Chicago, Aldine.

Sibérie

إن الأعراق الأصلية في سيبيريا، التي بلغ عددها حوالي أربعة وثلاثين حسب الإحصاء الأخير، تنقسم إلى ثلاث مجموعات لغوية كبيرة: الأورالية (فنلندية - أوغرية وسامويدية) والألتاي (التركية والمغولية والمنشورية - التونغوزية)، والشمالية القديمة؛ وهمي لا تشكل اليوم سوى 4.7% من عدد السكان الذين هم من الروس في غالبيتهم المطلقة. إن الاستعمار الذي بدأ في القرن السابع عشر، قد ترك بصمته بصورة خاصة على التجمعات الكبرى التي قامت بالتواكب مع تقدمه على طول الأنهار الكبيرة وبالقرب من المناجم، وهو قد أتاح الفرصة أمام توثيق ابتوغرافي غني يغطي حوالي ثلاثة قرون؛ وقد قام النظام السوفياتي إضافة إلى ذلك بعدد من الأبحاث الميدانية الخاصة التي تهدف إلى تثقيف الإنسان السوفياتي، وذلك تبعا للشعار القائل "وطني من جهة الشكل، واشتراكي من جهة المضمون"، والذي هو بالغ الأهمية لدى الأنتروبولوجيا المقارنة.

إنّ الوسط الطبيعي الشاسع والفظ والمتسم بجميع أنواع الإكراهات، يطبع بصمته على الشعوب التي تعيش فيه؛ وهو ينقسم على شكل شرائط أفقية: توجد في الوسط غابة مناسبة لصيد الأيائل، تليها منطقتان دون شجر مناسبتان لتربية الحيوانات (حيوانات الرنة في الستوندرا في الشمال، والأبقار والأغنام والخيول في سهوب الجنوب). كما إنّ صيد الطيور المائية والسمك اللذين يمارسان في كل مكان ولكن بأهمية متفاوتة، يفهمان على أنهما تقليدان مبسطان لصيد الأيانل. ومع أن كل صياد يرعى بعض حيوانات الرنة شبه

الأليفة وكل مربي ماشية يمارس الصيد عرضيا، فإن الملامح الثقافية الأساسية لكل منهما تسبقى متمايزة لأنهما يكونان مفهومين مختلفين عن الحيوان: فالحيوان بالنسبة للصياد هو كانسن للتسبادل، وبالنسبة للمربّي هو نتاج يملكه إمّا ليحتفظ به وإما ليورثه. إن مجتمعات الصيادين، حتى وإن اختلفت عرقيا، تتشابه فيما بينها أكثر من المجتمعات الرعوية، حتى وإن كانت تربط بينها صلة قرابة.

إنّ مجــتمعات الغابــة، المعروفة بقلة عدد السكان وبالسكن المتفرّق، تنتظم ضمن النصــاف خارجية الزواج وأبوية الانتساب؛ والوحدة - النموذج التي تتألف من رجل من كل نصف يتخذ زوجة له أخت رجل من النصف الآخر ويتعاون الاثنان في الصيد، تشكل القبــيلة المصغرة. وذلك ما يعطي دعما ماديا للتسميات الطوطمية للأنصاف، والتي يغلب علــيها "النســر" و"الغـراب": يعطــي الحلــيفان للصيد على التوالي صفتي الانقضاض والافتراس اللتين يمثلهما الكاسر وملتهم الجيف.

فسي بعسض هذه المجتمعات، يتشعب النصفان إلى عشائر تقيم علاقات ثنائية من نمسوذج علاقات الانصاف ذاته، إذ يكون لكل عشيرة حليف هو جارها الذي يتعاون معها في الصيد. وهذا نمط تنظيم وسيط مع النظام العشائري، تتجه نحوه هذه المجتمعات بمقدار تسزايد نسبة تربية المواشي في اقتصادها؛ وهو يسمح بتوثيق التعاون الملازم لحياة الصيد بين الحلفاء مسع قساعدة الإقامة الأبوية المكان التي يفرضها توريث القطعان في نمط الانتساب الأبوي، تميز حالة التوتر وعدم الاستقرار هذه المجتمعات الموزعة بين نمطين للحسياة: تستزايد السنزاعات بين العشائر المتنافسة، وإذا ما بقيت عادات الزواج مخلصة للتبادل المحصور، فإن الإيديولوجيا السائدة تميل إلى التبادل المعمم.

إن مجستمعات الصسيادين تسرى العالم من خلال الوسط الغذائي الذي تعيش فيه (الغابسة والمياه): ويتم فهم هذه الأوساط بالعمق وفق مخطط أفقي، فهي مسكن الحيوانات (بوجهها الطبيعي) والأرواح (بوجهها ما فوق الطبيعي).

ويقسيم البشر علاقات تواصل مع هذه وتلك. ولكن تستمر العلاقة مع الطبيعة (أي من أجل إعادة ظهور الطرائد)، يتوجب:

ا - أن "يغذي" الصياد أرواح الحيوانات الثانوية، وإلا فإنها تلحق الأذى بالصيد والصحة (يضع قطعا من اللحم في فم تماثيل حيوانية صغيرة)، 2 - وعندما يضمن أحوال سلالته ويذهب ليموت في الغابة، فإنه يعطي لحمه لروح الغابة التي تُهب الطرائد. أما بالنسبة للتبادل مع ما هو فوق الطبيعة، أي علة وجود الشامانية، فإنه يتوقف على المصاهرة والصيد الرمزيين: "يتزوج" الشاماني من فتاة روح الغابة (أو الماء) من أجل صحيد "قوة الحياة"، وهي مادة تشكل لروح الإنسان ما يشكله لحم الطريدة للجسد، ويتم التعبير عنها باستخدام مصطلح "الحظ". أما مركز المرأة الشامانية فهو أدنى من ذلك: فإن كانست تستطيع أن "تحب" ما هو خارق للطبيعة، فإنها لا "تتزوج" أبدا منه. وإن استطاعت أن تصطاد على الأرض فيكون ذلك لمطاردة الفريسة وليس لاستخدام السلاح، أي أنها تكون مجرد مستبصرة وعرافة.

مع اعتماد تربية المواشي، يتراتب العالم ويتوزع في مواقع تستحوذ عليها العشائر؛ ويفهم المجتمع ما هو فوق الطبيعي على أنه مكون من مؤسسيه الأسطوريين ومن أمواته، ويشعر أنه خاضع لهم. وفي عمل الشامانية ينخفض الحصول على قوة

الحسباة وتسزيد الوظيفة العلاجية؛ يركز العلاج على الروح الإنسانية، سواء لدى الأحياء (مسن أجل إعادة الروح الهاربة إلى الجسد)، أو عند الأموات (من أجل تنظيم الحياة بعد المموت وابطال القدرة على الحاق الأذى بالكائنات الحية). ورغم امكانية تكيف الشامانية، القابلة للستأثر بالديانات الكبرى، فإنها تعمل على إدارة متغيرات الكون وإدارة الروح البسسرية (من النجاح في الامتحانات إلى معالجة المشاكل النفسية)، وتشكل اليوم الأساس الذي تقوم عليه الهوية العرقية للأقليات السيبيرية.

ومع أن تألفها مع الكتابة الروسية يعود إلى زمن بعيد، فقد رفضت المجتمعات السيبيرية بشكل عام تدوين تقاليدها الشفهية: حكايات وقصص عن الصيد لدى مجتمعات الصيادين، والأساطير والملاحم والأغاني الشامانية المنظومة في مجتمعات مربّي الماشية. وحدهم شعوب البوريات المقيمون حول بحيرة بايقال، والذين اعتمدوا النمط الرعوي والبوذية اللاماوية التى تتم ممارستها في منغوليا، يعرفون الكتابة (باللغة المنغولية).

ر .هامايون

CZAPLICKA M.A., 1914, Aboriginal Siberia, Oxford, Oxford University Press.- DIOSZEGI V. (ed.), 1963, Popular beliefs and folklore tradition in Siberia, Paris- La Haye, Mouton.- HARVA U., 1959, Les représentations religieuses des peuples altaïques, Paris, Gallimard (1re éd. Allemande, 1933). – LEVIN M.G. et POTAPOV L.P. (eds), 1964, The peoples of Siberia, Chicago, Chicago University Press (éd. Russe, 1956). – LOT.FLACK E., 1953, Les rites de chasse chez les peuples sibériens, Paris, Gallimard.- ZELENIN D., 1952, Le culte des idoles en Sibérie, Paris, Payot (1<sup>re</sup> éd. Russe, 1936).

سيرة حياة Histoire de vie

إن سيرة الحياة هي موضوع سجالات منهجية تتكرر دون انقطاع (ك.كلوكهوهن، ك.ليفسي - سستروس، ل.لانغمنس) يمكن أن تعرض، كتقنية مراقبة وتحليل لمجتمع أو جماعة، من خلال ما يكون خصوصيتها وحدودها، جاذبيتها وأحيانا نجاحها الاستثنائي.

وسيبقى السجال مفتوحا مادمنا سنبحث عن أفضل الطرق المؤدية إلى معرفة "الأخرر" في "مكان آخر" (رباستيد)، سواء أكان الموضوع إنسانا عاديا من منطقة معينة (هيلياس، 1975)، أو أعضاء طائفة دينية، أو حياة امرأة خطفها الهنود (بيوكا، 1965)، أو مهاجرين من منطقة أفريقية محرومة، إلخ. لقد شقت الأنتروبولوجيا الأميركية الطريق، لا سيما بين الحربين (1926- 1946: مدرسة شيكاغو)، أخذة كشهود رجالا قادريان على "تحديد ماضي" "عوالم" في طور الزوال: هنود مدفوعين إلى منعز لاتهم، أو أخر الناجين، مثل أيشي (كرويبر، 1961) من قبيلة معرضة للإبادة. يعتبر كتاب شمس هوبي (تالايسفا، 1941) كماحد بدائع هذا النوع. وقد أثنى عليه كلود ليفي - ستروس: "يشكل هذا الكتاب وشروع على المرة الأولى في مسروع غالبا ما ينكب عليه دون جدوى باحث يعمل طويلا في الميدان: مشروع يقوم على إحياء ثقافة أصلية من الداخل"، إن جاز لنا قول ذلك، ككل حي يتمتع بانسجام داخلي، على إحياء ثقافة أصلية من الداخل"، إن جاز لنا قول ذلك، ككل حي يتمتع بانسجام داخلي، على إحياء ثقافة أصلية من الداخل"، إن جاز لنا قول ذلك، ككل حي يتمتع بانسجام داخلي، على إحياء ثقافة أصلية من الداخل"، إن جاز لنا قول ذلك، ككل حي يتمتع بانسجام داخلي،

وليس كعملية جمع تقاليد ومؤسسات يلاحظ وجودها ببساطة" (1948). إلا أنه متحفظ تجاه الستخدام هذه الأداة المنهجية كوسيلة وحيدة للمعرفة: "إن السير الذانية لا تتكلم لوحدها". وإن تلك التي تتخذ قيمة نموذج، يكون تحقيقها مسبوقا أو متبوعا بدراسة معمقة للطائفة التي يعيش المخبر الرئيسي ويعمل داخلها. هذا ما يذكره س. مينتز الذي صور هو نفسه حياة عامل قصب السكر (1960) التي هي إحدى السير الأولى التي تصف حياة بروليتاري، "من أجل أن نفهم كيف كان الاستعمار والإمبريالية والفقر ونظام المزارع الصناعية يؤثرون بالفرد والطائفة" (1979).

منذ ذلك الحين أصبح أبطال السير متنوعين، لا سيما مع قصة أولاد سانشيز المعروفة عالميا، لعائلة بروليتارية من مكسيكو، والتي أحياها ألويس (1961) عبر مجموعة سير متقاطعة. وإضافة إلى "مذكرات" الزمن الغابر التي عاشها التراث الشفهي أو نقلها، فإن محرومي المدن، والمهمشين، وعامة الناس و "منسيي التاريخ" يتركون لمحات عن أوقات قد ينكرها المجتمع أو يجهلها بالكامل.

بعد الخمسينات تطورت تقنيات تدوين السير الذاتية. لقد سمح استعمال المسجل "لأفراد غير متخصصين، غير مثقفين، وحتى أميين أيضا، بالتحدث عن أنفسهم ونقل تجاربهم بطريقة غير مراقبة، وعفوية، وطبيعية (لويس، 1963). إلا أن الخيارات التي يقوم بها الباحث الذي يصغي، يعيد الكتابة، يقص ويعيد تركيب الوثانقي لا بد إلا أن تؤثر على عفويسة القصة وبنيتها، وبالتالي على أصالتها؛ زيادة على ذلك، يطرح الانتقال من الشفهي إلى الكتابي والنقل إلى لغة غير لغة المتكلم مشاكل مهمة.

في فرنسا أكثر من أي موضع آخر، تأخر منهج السيرة الذاتية في إيجاد مكانها، مسنذ فترة قريبة، اختارت مجموعات لا تنتمي إلى تيار محدد أن نتظم منهجيا تدوين سير الحياة وأن تستخلص منها منهجا للبحث الميداني وكذلك "مقاربة سوسيولوجية جديدة" (دبرتو، إدو دامبيير، ج. بواربيه وس. كلابييه – فالادون).

م.فييلو

BASTIDE R., 1964, "L'ethnologie et le nouvel humanisme", Revue philosophique, 154 (4): 435-451. - BIOCCA E., 1965, Yanoa'ama. Dal racconto di una donna rapita dagli Indi, Bari, Leonardo da Vinci (trad.fr. Yanoama. Récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens, Paris, Plon, 1968). - HELIAS P.-J., 1975, Le cheval d'orgueil. Mémoires d'un Breton du pays bigouden . Paris, Plon.-KROEBER T., 1961, Ishi in two words, Berkeley, University of California Press (trad.fr. Ishi, Testament du dernier Indien sauvage de l'Amérique du Nord, Paris Plon, 1968). - LEVI - STRAUSS C., 1948, "Compte rendu de Sun Chief, the autobiography of a Hopi Indian, par L. Simmons", Année sociologique, Troisième série, I, 1940-1949 (paru en 1945 in Social Research, 10). - LEWIS O., 1961, The Children of Sanchez: autobiography of a mexican Family, New York, Random House (trad.fr. Les enfants de Sanchez: autobiographie d'une famille mexicaine, Paris, Gallimard, 1963). - MINTZ S., 1960. Worker in the Cane, New Haven, Yale University Press (trad.fr. Taso. La vie d'un travailleur de la canne, Paris, Maspero, 1979).- MORIN F., 1980, "Anthropologie et histoire de vie". Cahiers internationaux de sociologie, LXIX: "Histories de vie et vie sociale": 313- 349.- TALAYESVA Don C., 1941, Sun Chief. The autobiography of a Hopi Indian (trad.fr. Soleil Hopi. L'autobiographie d'un Indien Hopi, Paris, Plon, 1959).

ولد تشارلز غبريال سيليغمان في لندن عام 1873. درس الطب واختار طريق البحث في على على الأمراض. شارك بهذه الصفة في البعثة التي نظمها أ.ك. هادون إلى مضيق توريس الفاصل بين أوستر اليا وغينيا الجديدة (1898-1899)، ودرس فيها على وجه الخصوص ردود الفعل الحسية والأمراض السائدة لدى الشعوب المحلية والممارسات العلاجية لديهم. إثر هذه التجربة تحول سيليغمان نحو الأنتروبولوجيا، مع متابعة أبحاثه الطبية (معهد الأطباء الملكي، 1911). عام 1904 عاد من جديد إلى غينيا الجديدة حيث عمل في نفس الوقت على تحديد الخصائص "العرقية" والثقافية للشعوب المختلفة. في السنة ذاتها تزوج برندا زارا سالامان (1882-1965) التي ستشاركه أعماله اللاحقة: ولقد ركزا تحقيقاتهما الاثنوغرافية المشتركة على شعوب سيلان الأصلية (فيدا، 1907-1908) وعلى الشيعوب النيلية في السودان الإنكليزي المصري (الشيلوك، الدينكا، النوير، وعلى الشعوب النيلية في السودان الإنكليزي المصري (الشيلوك، الدينكا، النوير، الباري، الخ.، 1909-1910، 1911-1912، 1921-1920). أثارت كل در اسات سيليغمان الاحادية أصداء كبيرة وجعلته يحتل موقعا مؤسساتيا مركزيا، فلقد درس الإثنولوجيا في مدرسة ليندن للعلوم الاقتصادية بين 1910 و1934، وكان رئيس معهد الانتروبولوجيا الملكي بين 1923 و1925، توفي عام 1940 في أوكسفورد.

اعتمد سيليغمان نمط "الجردة الإثنوغرافية" في دراساته الميدانية، مما أتاح له جمع كميات كبيرى من الوثائق الوصفية والمقارنة عن شعوب كانت شبه مجهولة قبل ذلك. وإضافة إلى موضوعات البحث التي سبق نكرها فإنه ركز أيضاً على الأنتروبولوجيا الطبيعية، وعلى تصنيف النماذج العرقية، والتاريخ، وأنتروبولوجيا ما قبل التاريخ، وعلى دراسة المثقافة المادية. في الوقت نفسه كانت أبحاث زوجته تركز خاصة على القرابة والتنظيم الاجتماعي، ولقد أولى أهمية خاصة للعلاقات بين الأنتروبولوجيا وعلم النفس في معالجة حالات العصاب المناتجة عن صدمات حصلت خلال الحرب العالمية الأولى، اكتشف أعمال العصاب المناتجة عن صدمات حصلت خلال الحرب العالمية الأولى، اكتشف أعمال في ويد. وبذلك سيكون من أوائل المتسائلين عن إمكانية تطبيق التحليل النفسي في الانتروبولوجيا، وسيكون هنو من يقترح على ب. مالينوفسكي التحقق من ملاعمة طروحات فرويد في دراسته الميدانية في تروبرياند.

لم تخلصف أعمال سيليغمان تأثيرا نظريا حاسما على توجهات الأنتروبولوجيا البريطانية، ولكن تأثيره كمشرف على الأبحاث كان بالغ الأهمية، إذ أن محاضراته ومنشوراته ستشكل نقطة انطلاق للأعمال الإثنوغرافية المكثفة التي أجراها مالينوفسكي في أوقيانيا وإيفانز - بريتشارد في أفريقيا.

ب.بولمان

1910, The Melanesians of British New Guinea, Cambridge University Press. 1911, The Veddas, Cambridge University Press. 1924, "anthropology and Psychology: A Study of some points of Contact", Journal of the Royal Anthropological Institute, LIV: 13- 46. 1930, Races of Africa, Londres, Thornton Butterworth (trad.fr. Les Races de l'Afrique, Paris, Payot, 1935). 1932, Pagan Tribes of the Nilotic Sudan, Londres, Routledge: "Anthropological Perspective and

Psychological Theory", Journal of the Royal Anthropological Institute, LXII: 193-228.

FORTES M., 1941, "Charles Gabriel Seligman", Man, XLI: 1-6; 1965, "Brenda Zara Seligman", Man, LXV: 177- 181.- FIRTH R., 1975, "Seligman's Contributions to Oceanic Anthropology", Oceania, XLV (4): 272- 282.

# Cinéma ethnographique

سينما إثنوغرافية

لقد ارتبطت السينما والأنتروبولوجيا ببعضهما منذ نهاية القرن التاسع عشر. فلقد ساهم اختراع الألات الأولى لتسجيل الصور المتحركة والصوت بتحقيق فوري للإنجازات الاثنوغر افية الأولى. عام 1893، نفذ ف. رينيو وثائق هي عبارة عن صور متسلسلة عن السلوك الطبيعي الأشخاص منتمين إلى "إثنيات مختلفة "، لقد اخترع السينما الإثنوغرافية بتصويره "امرأة من الأولوف" تصنع الخزفيات خلال المعرض عن أفريقيا الغربية. منذ عسام 1900، اقترح مع ل.أزولاي، الذي سجل الفونوغرامات الأنتروبولوجية الأولى على اسطوانات اديسون، وهو مشروع أنتروبولوجيا سمعية بصرية حقيقية: "عبر السينما ينقل الإثنوغرافي عن قصد حياة الشعوب البرية... عندما نملك عددا كافيا من الأفلام، يمكننا، من خلال مقارنتها، أن نتصور الأفكار العامة؛ هكذا ستولد الإثنولوجيا من الفوتوغرافيا الاثنية" (ينيولت، 1912). بعدها بقليل، حاول الإثنولوجي الإنكليزي م.و.هيلتون-سمبسون والسينمائي ج.أ.هاسلر إنشاء مكتبة أفلام إثنوغرافية في هارفارد وأوكسفورد: لقد أصرًا على معرفة ميدانية مسبقة، وموافقة من يتم تصوير هم، وضرورة تجنب الإخراج (هيلتون سمبسون 1925). في فرنسا، لاقت أعمال هؤ لاء الرواد استقبالا فاترا، لكن في إنكلترا وألمانيا تم تجهيز بعثات إثنولوجية كبيرة بمواد تسجيل. عام 1898، شرع أ.ك. هادون بجمع منهجي لمعطيات تستند إلى الحياة المادية والاجتماعية والدينية في غينها الجديدة وأوستراليا. إن هذه التسجيلات،التي نفذت بكامير الوميير، هي الأفلام الميدانية الأولى. صور ب. سبنسر عام 1901 (احتفال المطر) ثم عام 1912 لدى شعوب أراندا فسي أوستراليا؛ وصور بوش في غينيا الجديدة وفي أفريقيا الجنوبية، حيث قادته الصعوبات التقنية إلى إجراء مباحث في تطوير العدسة على الأرض حيث يعمل. وهذا ما كرره ر. فلاهرتي لاحقا.

هناك سينمائيون ورحالة جابوا من جهتهم العالم الإثنولوجي: منذ عام 1896، أدرك مساعدو الأخوين لوميير أحداث العالم وغرائبه، فولد الفيلم الوثائقي؛ في الولايات المتحدة، نفذ أديسون سلسلة أفلام عن رقصات الساموان الهندية واليهودية؛ وعام 1905، ابتدعت شركة باتيه أفلام الأحداث المعاصرة؛ منذ ذلك الحين طرحت المشاكل الجوهرية المرتبطة بعمل الألات السمعية البصرية:

العلاقات بين المنتج السينمائي و المنتج الأنتروبولوجي (لومبير، هادون، سبنسر، باتيه)؛
 العلاقات بين العمل و الواقع (خمسة أفلام وثائقية معالجة قصصيا نفذها ج.ميلياس في
 1912- 1913)؛

<sup>-</sup> ظروف إعادة التشكيل وحدودها (على ارض رأس الصيادين، إ.س.كورتيس، 1914)؛

<sup>-</sup> طبيعة التجارب التكنولوجية (ر.بوش).

بعد قطيعة الحرب العالمية الأولى، اكتسبت السينما المكرسة "للواقع" استقلاليتها شدينا فشيئا. إن الأباء المؤسسين الفعليين هم د. فرتوف ور. فلاهرتي. بالنسبة إلى فدرتوف، ليست الصور مجرد بيان للمرئي، بل إنها كشف وتفسير. لقد انطلق من إدراك "الحدياة على غقلة" (كينو غلاتز، فرتوف، 1924) ليعرض بواعث الأشياء وكيفيتها. ولقد أدان فرتوف، الذي هو سينمائي الوجود، الخيال علنا وعرض بوضوح المفارقة الموجودة في صدميم كل محاولة أنتروبولوجيا بصرية: وفي الواقع، فإن هذه الأخيرة هي حصيلة عمل مضاعف، عمل الناس لتنظيم وجودهم وفهمه، وعمل المشاهد الذي يركب صور هذا العرض ليستخرج ديناميكياته. إن الواقع ليس موضوع العرض ولا مسيرة البرهان، إنه يكشف نفسه في الانتقال الدائم بين هذا وتلك، وخلال هذا التنقل ستظهر الانتروبولوجيا تدريجيا في الوضع الذي يحدده.

في نفس الوقت الذي ابتدع فيه فرتوف الفيلم الوثائقي الخاضع للمونتاج، نظم فلاهرتي الإخراج، أي إعادة العرض الممثل لحياة الإسكيمو (تانوك الشمال، 1920). إن الفيلم حصيلة بحث ميداني هو عبارة عن عرض التولوجي حقيقي، لذلك تحدث ل.دو هوتش (1962) في هذا الصدد عن "كاميرا مشاركة". وفي الحقيقة، فوراء وضع خاص كانت بعض عناصره نوعا من النقل الإثنوغرافي، هدف التنفيذ جوهريا إلى إدراك نوع من جوهر إنساني غربي وسطي فيما وراء الظروف التي حاول فرتوف الكشف عن حاجاتها المؤسسة بشكل معكوس.

بعد هذين الأبوين، بقيت السينما الإنتولوجية مقسمة بين أوهام تسجيل منهجي طبيعي تقريبا للحدث الإنسلاني المجتمعي، وبين التجارب الهوليودية لتمثيل طبيعي. بين الاثنين، حاولت تجارب أكثر ذرائعية أن تحدد عمل الآلات السمعية البصرية في المسيرة الإثنولوجية. حتى يومنا هذا، اصطدمت هذه المشاريع بمقاومات شديدة. والمؤكد أنه كانت بعص المجالات قد عرفت بكثير من الدقة بأنها مؤهلة لبحث سينمائي (علم التولوجيا الموسيقى، الألسنية الإثنية، المورفولوجيا الاجتماعية، التكنولوجيا). ونحن ندرك اليوم، خاصة في هذه المجالات، حجم الإمكانيات التي يمنحها السمعي البصري، على غرار ما أتسي به المجهر إلى علوم الطبيعة. إلا أن الانتروبولوجيا ما زالت تتردد في التأسيس لمشروع منهجية ذات فكر تجريبي؛ فهي حائرة بين برهان "فلسفي" للكلية الإنسانية والاهتمام بتنظيم، إن لم يكن بإحصاء تنوع طرائق العمل التي تعتمدها الثقافات.

بين الحربين، أصدرت السينما الوثانقية، المبشرة بالسينما المباشرة، كاميرات الستوديوهات مع ج. فيفو (بخصوص نيس، 1930) ج. ايشتاين (الأراضي المنتيية، 1929)، ج. ايفنز (بوس البورينا، 1933). لقد عاود الإثنولوجيون استخدام السينما صدور م. غريول في بلد شعب الدوغون (في بلد الدوغون، 1935؛ تحت الأقنعة السوداء، 1938)، وصدور الأب أوريلي في ميلانيزيا (بوبوكو، جزيرة برية، 1934) لكنهم لم يخرجوا عن نموذج الفيلم الوثانقي الذي يتوافق مع الانتصار الاستعماري. ولقد الستخدم الانتروبولوجي الأميركي ف. بواس نفسه كاميرا صغيرة 16 م م في كولومبيا البريطانية؛ لكن "الاحترافية" السينمائية أخذت تميل إلى الاندثار لمصلحة تأمل في العمل الألبي الإثنوغرافي بالستحديد للكاميرا. في نهاية الثلاثينات، أدغم ج. باتستون وم. ميد التصدوير والسينما في مشروع بحث عن بالي وغينيا الجديدة. ولكنها منهجية كمية في التصدوير والسينما في مشروع بحث عن بالي وغينيا الجديدة. ولكنها منهجية كمية في حوهرها (25000 من الأشرطة) ولا تقيم وزنا لأي من الأنماط المقارنة

للتصرفات غير الكلامية (ميد، 1963). ومع ذلك فوجهة النظر المعتمدة بالغة الدلالة: "لقد حصلنا على النستائج الأفضل عندما كان التصوير سريعا ومأخوذا بغير قصد تقريبا " (باتستون وميد، 1942).

أدت الحرب العالمية الثانية إلى تخفيف وزن التقنيات الذي ازداد مع مجيء الـتلفزيون: باتت أجهزة التسجيل المتزامن، صوت - صورة، محمولة بعد ذلك. تحوتت المشاهدة إلى مشاركة، وأحيانا إلى مساهمة. فيما نظم أ.لوروا غوران بعثة أوغوى-كونغو وحمل كاميرات 35 م م (1946)، مشى ج. روش على طول نهر النيجر مع كاميرا بيل – هويل اللولبية وصور مشاهده الأولى بــ 16 م م ( في بك المجوس السود، 1947). بات الانتساب إلى فلاهرتي يشيع بسرعة ويتخطى منهج فرتوف، وبات سياق النص هو الأساس: يُكون الفيلم ابْنُوغر افيا عندما يضيف دقة البحث الميداني العلمي إلى فن العرض السينماني" (روش، 1968). يحدد التأمل في السينما الإثنوغرافية ثلاثة ميادين تنفيذ أساسية: منا ينخطى حدود الإدراك البشري، والتسجيل المنظم تقريبا لما قد يؤلف المحفوظات السمعية البصرية المثالية للمجتمعات المشاهدة، وأخير اسينما تجريبية نسبيا ينفتح ميدانها الأول على التعبير المباشر لأنماط تمثيل الشعوب المدروسة المستحوذة على الكامَــيرا (ورث وأدايــر، 1970، 1972). فــى هذه المجالات الثلاثة، تكون الاختبارية، والطموح الوضعي أو الطريقة الروائية معروضة بالتساوي، لكن مع رفض مضمر لفكرة تنظيم للمشاهدة يكون خاضعا لنفس مبادئ التحليل: ومع ذلك، لا يمكننا النظر إلى التسجيل نفسم خارج معطيات الاختبار. فليست "الملاحظات السينمائية" (لوروا - غوران، 1948) سوى تصميم متصور مسبقا، لأن التحليل يبدأ قبل المونتاج. إن أخذ مسيرة المشاهدة بعين الاعتبار هي النبي قد تسمح بإظهار تلك المعطيات الضرورية لإخراج المشاهدة، أي المنظورين المتعاكسين لمن يشاهد ولمن يشاهد، ولاقتراح شكليات تبادل وجهات السنظر. وسواء ارتبط الأمر بتسجيل مكثف (ت. أتش عن شعب اليانومامي؛ ج. مارشال عن البوشمان)، أو تصنيف نشوئي، أو مقارنة "مفرطة"، أو حرص على آرث ثقافي (لوماكس، 1973)، أو عنونة على طريقة العلوم الطبيعية (معهد غوتنجن للأفلام التسجيلية العلمية)، أو كاميرا مشاركة أو محرّضة (تاريخ صيف، إ.مورين، ج.روش، 1960؛ الأولي، راليكوك، 1960) أو انتقال من "سينما الحقيقة " إلى "السينما المباشرة " ثم ببساطة السينما الخفيفة"، فهناك دائما مراوحة ما بين الميل إلى الموضوعية المطلقة، أي أنتروبولوجيا المشاركة، و"سينما الادهاش". ولكن في النهاية يقتصر الأمر على استكشاف التَصــرفات والحــركات والوقــت للإجابة على هذًا السؤال: كيف يفكر الأخر الذي يبدأ بالكلام شيئا فشينا، حتى يتوصل في النهاية إلى مخاطبة من هو خلف الكامير ا (نيانغاتوم، البنادق الصفراء، ج. أراود، 1978).

ابستداء مسن السبعينات، وضع تتوع تقنيات الإنتاج وظروفه الاقتصادية، وتخفيف وزن الآلات والتأرجح الإيديولوجي حول معنى التاريخ وفضائل "التطور الاقتصادي"، في صلب تساؤلاتها مكانسة الفرد وهويته. ذكر مارشال إمكانية اكتشاف متبادل من خلال مواجهسة حالسيسة مسع صور قديمسة (نياي، قصة امراة من الكونسغ، 1976) واقترح روش " نظسرات مقارنة"، حيث تظهر هوية الذين يصورون بأشكال مختلفة على الأماكن نفسها. لكن العمل على تفكيك الموضوع جاء متأخرا عن النقاط صورة والتقاط كلام الذين نشساهدهسم والذين يراقبوننسا فيما بعد ويستحوذون على آلاتنسا (د.إكساري، اسمبينه،

س. فـــاي...). لقد باتوا يفرضون على المشاهد أن يكشف عن نفسه؛ وهكذا كانت ولادة ســـينما الضـــمير المتكلم التي تضع المسيرة الأنتروبولوجية في مواجهة متبادلة مع مكان المشاهدة (أزمنة السلطة، إ.دو لاتور 1985؛ أكاز أما، م.هـــ. بيولت، 1985).

م . د ـ . بيولت

AZOULAY L., 1900, "L'ère nouvelle des sons et des bruits", Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris, 1: 172- 178.- BATESON G. et MEAD M., 1942, Balinese Character: A Photographic Analysis, New York, Academy of Sciences.- BRIGARD DE E., 1979, "Histoire du film ethnographique" in C. de France (éd.), Pour une anthropologie visuelle, Paris, La Haye, Mouton.-France C. DE, 1982, Cinéma et anthropologie, Paris, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme.- EDMOND B.R., 1978, Vues et bévues du cinéma ethnographique, Ouébec, Université Laval, - FLAHERTY F.H., 1960, The odyssev of a film maker, Urban, BetaPhiMu.- GARDNER R., 1957, "Anthropology and Films", Daedalus, 86: 344- 350. - GRIERSON J., 1946, On Documentary, Londres, Collins. - HEUSCH L. de , 1962, Cinéma et sciences sociales: panorama du film ethnographique et sociologique, Paris, UNESCO. HILTON- SIMPSON M.W. et HAESELER J.A., 1925, "Cinema and Ethnology", Discovery, 6: 325-330.-LEROI- GOURHAN A., 1948, "Cinéma et sciences humaines: le film ethnologique existe-t-il?", Revue de géographie humaine et d'ethnologie, 3: 42-51. - LOMAX A., 1973, "Cinema, Science and Cultural Renewal", Current Anthropology, 14: 474-479. - MEAD M., 1963, "Anthropology and the Camera", in Morgan W.D. (ed.), The Encyclopedia of Photography, New York, National Educational Alliance.-PIAULT M.H., 1985, "Anthropologie et Cinéma", Encyclopaedia Universalis: 442-449; 1986, "L'Anthropologie à la recherche de ses images", Cinemaction 38: 52-57. -- REGNAULT F.- L., 1912, "Les musées des films", Biologica, 2 (16).- ROUCH J., 1968, "Le film ethnographique", in Poirier J. (éd.), Ethnologie générale, Paris, Gallimard.- SADOUL G., 1971, Dziga Vertov, Paris, Champ Libre.- SORENSON E.R., 1967, "A research film program in the study of changing man", Current Anthropology, 8, 5: 443- 469.- WORTH S. et ADAIR J., 1970, "Navaho filmmakers", Amercian Anthropologist, 72: 9- 39: 1972, Through Navaho Eyes: an Exploration in Film Communication and Anthropology, Bloomington, University of Indiana Press.





#### SCHAPERA Isaac

ولد الأنتروبولوجي البريطاني إسجق شابيرا عام 1905، وهو ابن تاجر صغير كان يعيش في غاريس التيهي قرية في مقاطعة نماكوالند في أفريقيا الجنوبية يقطنها الهوتانتوت (الصفر) والبوشمان (السود). كان لا يزال طفلا عندما انتقلت عائلته لتستقر في الكاب. تابع في مرحلة دراسته الجامعية محاضرات رادكليف – براون. بعدها انتقل إلى مدرسة لندن للعلوم الاقتصادية لإنجاز دراساته الأنتروبولوجية؛ وهناك عمل مع سيليغمان وواظب على تتبع محاضرات مالينوفسكي ووثق معرفته بايفانز – بريتشارد وفورتس. عام 1929 على أفريقيا الجنوبية حيث أخذ يوزع نشاطه بين التدريس والتحقيقات الميدانية. عام 1930 حلى مؤقتاً مكان و .هويرنلي في جامعة وايتواترسراند (جوهانسبورغ) حيث كان من بيسن طلابه م.غلوكمن وإ.كرايج وهد. كوبر، عام 1950 عين أستاذا في مدرسة لندن ليصبح زميل ر . فيرث؛ ترك التدريس عام 1969 وعاش بعدها في لندن.

يعتبر شابير ا باحثًا دقيقًا ومرهفًا لا يركن إلى النظريات. بعد أن درس الهوتانتوت والبوشــمان (1930)، انصــرف بصــغة شــبه نهائية لدراسة التسوانا (بيشوانلاند، اليوم بوتسوانا). خلال مقابلة صحفية قريبة (ج. وج. ل. كرماروف، 1988) قال إنه يعتبر نفسه بأمانــة صاموئيل بيبيز عن شعب تسوآنا: "في النهاية لم يكن بيبيز يمثلك نظريات، ولكنه كان اثنوغرافيا ممتازا". تنتمي أعمال شابيرا أساسا إلى الأنتروبولوجيا السياسية (وهو واحد من مؤلفي المرجع الهام: الأنظمة السياسية الأفريقية، 1940)، ففي الحكم والسيّاسة في القبيلة الأفريقية (1956) يعلل بدقة ووضوح الإطار السياسي للتسوانا الحاليين. وشابيرًا هو أنتروبولوجي عن أفريقيا "الحالية"، مثلما سيكون صديقه غلوكمن، حتى عندما يهتم بالأمور التاريخية، فهو يهدف إلى تفسير الحاضر؛ ومن الملفت للنظر في هذا الخصوص أن يكون العديد من أعماله- عن القانون العرفي والإقطاع الأرضى وهجرة السيد العاملة - قد أجرى بطلب من الإدارة في جنوب أفريقيا، وأن يكون عدد كبير من كــتاباته التاريخية و القانونية قد ترجم إلى اللغة التسوانية. يقدم شابيرا أشياء جديدة عندما يستحدث عن حياة الأفارقة الجنسية في الحياة الزوجية في القبيلة الأفريقية (1940)، ذلك الكتاب الذي شكل فضيحة عند نشره؛ كماوصف كتابه العمل المهاجر والحياة الزوجية (1946) بانه عمل رائد (ك. مياسو). ولكونه عالما يهوى المخطوطات فقد اشتهر بانه ناشــر أوراق ومراســـلات ليفتغستون (1959- 1974). وأخر عنوان من مجموعة أعمال شابيرا الضخمة (نشر عام 1979 ضمن: شاك وكوهن، 1979) هو دراسة عن مصطلحات القرابة في روايات جين أوستن.

م.ايزار

1930, The Khoisan peoples of South Africa: Bushmen and Hottentots, Londres, Routledge. (éd.), 1937, The Bantu- speaking tribes of South Africa: An ethnological survey, Londres, routledge 1938, A handbook of Tswana law and custom, Londres, Oxford University Press. 1940, Married life in an African tribe, Londres, Faber et Faber. 1947, Migrant labour and tribal life. A study of conditions in the Bechuanaland Protectorate, Londres, Oxford University Press. 1956, Government and politics in tribal societies, Londres, C.A. Watts. 1970, Tribal innovators. Tswana chiefs and social change, 1795- 1940, Londres, Athlone Press (éd. Definitive d'un ouvrage paru en 1943).

COMAROFF J. et COMAROFF J.L., 1988, "On the founding fathers, fieldwork and functionalism: a conversation with Isaac Schapera", *American Ethnologist*, 15 (3): 554-565; 1979, "The published works of Isaac Schapera", in SHACK W.A. et COHEN P.S. (eds), *Politics in leadership. A comparative perspective*, Oxford, Clarendon Press.

#### SCHAEFFNER André

شافنر، أندريه

منذ بدايات 1920 انكب أندريه شافنر، المولود في باريس عام 1895، على دراسة تاريخ الموسيقى والموسيقى المقارنة. كان تليمذ س. ريناك في مدرسة اللوفر وفينسان دانسدي فسى " سكولا كانتوروم"، واهتم في أوائل أعماله بالمؤثر ات المتبادلة بين كل من الستراث الموسسيقي الفرنسي والألماني والإيطالي والروسي خلال القرن التاسع عشر، وبستاريخ البسيانو وتصنيعه، وأيضا بالأصول الأفريقية لموسيقي الجاز، مما دفع به إلى الــتوجه نحــو الإثنولوجــيا الموسيقية. كان صديق ج.هــ. ريفيار، ونائب مدير متحف اثنوغرافيا التروكاديرو منذ 1928. دعاه مديره ب. ريفيه عام 1929 إلى المشاركة في إعادة تنظيم المتحف المذكور حيث أسس أول قسم الإثنولوجيا الموسيقي في فرنسا- بقي مديرًا له حتى 1965 - ساهم في تحويل ميدان البحث هذا إلى علم قائم بذاته. منذ 1930 انتسب إلى المدرسة التطبيقية للدراسة العليا (قسم العلوم الدينية) حيث تابع محاضرات م.مـوس. بعـد نيله الدبلوم منها عام 1941 عُيِّن في السنة ذاتها أسناذ أبحاث في المعهد الوطني للبحوث العلمية. قام شافنر ببعثات عديدة في أفريقيا السوداء (لدى الدوغون في مالي، ثم برفقة دنيز بولم لدى الكيسي والباغا في غينيا والبيتي في ساحل العاج) جمع خلالها موادا كثيرة بهدف تكوين تاريخ وعلم اجتماع حقيقيين للموسيقي الأفريقية. توفي في باريس عام 1980 حيث كان رئيس الجمعية الفرنسية لعلم الموسيقي وعضو أكاديمية شارل كروس.

في أعماله العديدة والمنتوعة جهد شافنر في تبيان أن دراسة الظواهر الفنية والجمالية لا تنفصل عن دراسة المجتمعات التي تنشأ فيها. هكذا توصل، سواء في المجتمعات الحديثة، وانطلاقا من الاستخدامات الخاصة للمجتمعات الحديثة، وانطلاقا من الاستخدامات الخاصة لللات الموسيقية في كل منها، إلى إثبات أن كل عملية فصل بين تلك الآلات تقابل انقساما في المجتمع ذاته أو تمايزا بين طقوس يتفق حولها أفراد المجتمع أوكانوا متفقين سابقا. ولقد كان شافنر أول من طبق مناهج الائتولوجيا الموسيقية في دراسة موسيقي أكثر

تعقيدا، ومن هنا كان التوجه المزدوج لعدد من أبحاثه التي توجه بعضها نحو الموسيقى الشعبية والتقليدية، بينما توجه الآخر نحو الموسيقى الجادة.

ولقد توصل، منذ عام 1930 وبالتعاون مع ك. ساكس، إلى تحديد المصطلحات الغرنسية عن الموسيقية استمر بعد ذلك فسي إغنائه وتعميقه. ولقد أصبح هذا التصنيف أهم مراجع التولوجيا الموسيقى في ميدان التحليل والتقسيمات.

على غرار ج.هـ. ريفيار وم. ليريس، حيّا ك . ليفي - ستروس في أندريه شافنر واحــدا من الرواد الذين تدين لهم الإثنولوجيا الموسيقية الفرنسية بملامحها الأساسية: "هي فــن بمقــدار ما هي علم، شديدة الانتباه إلى ما هو مبتكر وما هو باق، ترفض الإنطواء علــي نفسها وتصعي إلى الأصداء الدائمة التوالد بين الفنون التشكيلية والموسيقي، وبين المعرفة والشعر، وتمجيد الوقائع والخيال الشعري".

### ج.جامان

SCHAEFFNER A. (1926), 1988, Le Jazz, Paris, Jean-Michel Place (avec la collaboration d'A. Coeuroy). 1931, Strawinsky, Paris, Riéder. (1936), 1980, Origine des instruments de musique. Introduction ethnologique à l'histoire de la musique occidentale, Paris- La Haye, Mouton. 1951, Les Kissi. Une société noire et ses instruments de musique, Paris, Hermann. 1980, Essais de musicologie et autres jantaisies, Paris, Le Sycomore.

LESURE F. et ROUGET G. (sous la direction de), 1982, "Les fantaisies du voyageur. XXXIII Variations Schaeffner", Revue de musicologie, 68 (1-2).

شاماتية Chamanisme

ظهرت عبارة شامانية في القرن الثامن عشر، وهي مبنية على كلمة شامان المقتبسة من شبعوب التونغوز في سيبيريا، الذين ينادون معلمهم الديني هكذا، يشغل الشامان، الذي هيو كاهن ومشعوذ وساحر وعراف في آن، دور الوسيط بين الناس والأرواح. وهنو يقيم علاقة مميزة مع الطبيعة والحيوانات المقترسة التي غالبا ما يحمل رموزها على لباسه. إن تأويلات الممارسات السحرية الدينية المسماة شامانية والتي نجدها في مجمل أنحاء العالم هي على الأغلب مقتبسة من وصف الشخص الذي يقوم بها. ينتج عسن هذه المسيرة أن تعريفات الشامانية قد اشتقت بحسب السمات المستخدمة لوصف أعمال الشامان.

في سيبيريا، يتميز الشامان العتيد عن عامة الناس بروح غالباً ما تكون سماتها أنثوية قد يحملها شعور الحب نحو من تختاره. يُعاش هذا الاختيار كبلية من قبل الشخص السذي يكون مهددا بالموت إن رفضها، وهو يظهر كنوبة عوارضها معروفة: رفض أو عدم القدرة على الأكل والكلام، فرار إلى الغابة، حالة ذعر لا يمكن التحكم بها، إغماءات. خسلال فسترات غياب الجسد أو الروح هذه التي غالباً ما تشبه بالموت، يكتسب الشامان

العتيد في خضم الحالات ما فوق الطبيعية المعرفة التي يستمد منها سلطاته الطقوسية. ويبدو هذا التدريب كاختبار رهيب يواجه خلاله المبتدئ أرواحا بشرية وحيوانية خطيرة يجيب أن يتوصل إلى إخضاعها قبل أن يجعل منها مساعدة له. في أميركا الجنوبية تأخذ الدعوة الشامانية شكل بحث طوعي يتعرض خلاله الشامان العتيد لاختبارات لا تقل عنفا، لا سيما تعاطي المخدرات المهلوسة التي يستهلكها بشكل أقل حالما ينخرط في وظيفته. في الأدب الإثنولوجي، أعطي اسم "المرض التكريسي" لهذه النوبة التي يكون خلالها الشامان العتيد مهمشا اجتماعيا ومنهوكا جسديا في أن، والتي يخرج منها متقلدا سلطة رعاية جوهر حياة طانفته.

على خطى ميرسيا الياد الذي بنى تحليله على حالة شعوب البوريات في سيبيريا، عالب ما يؤخذ تسلق المبتدئ قمة شجرة على أنه العمل الطقسي النموذجي الذي يسجل بلوغ الشسامان وظيفته. لقد أول إلياد هذا الطقس "كارتقاء صوفي" على امتداد "محور العالم". إن هذا التحليل، الذي يُضم إلى تحليل الرعدة، يعرف الشامانية "كتقنية نشوة "تسمح للإنسان بالاتصال مباشرة مع الأرواح، وهو اختبار ديني رئيسي في أصل كل الديانات. غير أن هذا التأويل هذا يهمل اختيار الروح الانثوية للشامان. يُتوج اختيار الروح العاشقة للشامان والتي تطلق العنان لسيرورة تأهيله كمبتدئ ثم إعلان توليته بزواج بين الشامان وقرينته الروحية (سترنبرغ 1925). وتتمثل هذه الأخيرة تارة بشجرة يجب أن يسلقها الشامان، وتارة أخرى بملحق رئيسي هو الطبل.

"من بين نشاطات الشامان المختلفة، كان نشاط الشافي هو المتميز في أغلب الأحيان. يمكن أن يُنسب مرض شخص ما إما إلى إدخال مادة غريبة في جسده يجب على الشسامان استخراجها، غالب بالامتصاص، وإما على العكس برحيل روحه. في الحالة الثانية، يُظن أن الروح قد غادرت جسد صاحبها من تلقاء نفسها، مثلاً على أثر انفعال الثانية، يُظن أن الروح قد غادرت جسد صاحبها من تلقاء نفسها، مثلاً على أثر انفعال المسريض. عندها يقوم دور الشامان على السفر في عالم الأرواح، وعلى البحث فيه عن الروح وردها إلى صاحبها، في هذه المغامرة الخطيرة، يساعد المعاونون الشامان لمواجهة الأرواح الخطيرة. والرعدة التي تنطوي على مرحلتين، تظهر جوهر هذا العمل: تشهد الأولى المتميزة بالحركات العنيفة والقفرات المؤثرة والسلوك المتوحش على لقاء الشامان الأولى المتميزة بالحركات العنيفة والقفرات المؤثرة والسلوك المتوحش على لقاء الشامان حد الذي يوصف، رغم كونه خياليا، بكثير من الدقة، حتى أنه يحدد حراك، ويدل سكونه على إقامته في عالم الأرواح. يخبر الشامان عند استيقاظه عن تقلبات مغره في العالم الأخر الذي يوصف، رغم كونه خياليا، بكثير من الدقة، حتى أنه يحدد جغرافيا أيضا، إن هذه القدرة على السفر في عوالم أخرى تظهر الشامان دائما في بداية العلاقة مسع الأرواح التي يستدعيها في أول الجلسة. إن معيار "السفر" يميز هنا رعدة الشامان عن رعدة المصاب المسكون، بصورة متناقضة، بالدور السلبي كـمطية للآلهة".

إن التشديد على الوظيفة العلاجية في تعريف الشامانية يتعلق بجملة تأويلات نفسية مرضية ظهرت في القرن التاسع عشر ثم تطعمت منها لاحقا النظريات العلمية النفسية القيد رغب علم النفس، إذ تحقق من أن الجماعات التقليدية تدين للشامان باعتدالها النفسي، خصوصاً في حالات الأزمات، في أن يرى في هذه الشخصية رجلا مهددا بالجنون خلال مرضيه التكريسي، ولكن من السهل عليه شفاء الأخرين بقدر ما يستطيع هو نفسه تخطي أزميته (شيروكوغوروف، 1935). تسمح وجهة النظر هذه بتفسير تكاثر الممارسات

الشامانية على هامش الديانات الكبرى، سواء في البوذية في منغوليا أو كوريا أو جنوب شرق آسيا، أو في الهندوسية في الهند أو الهيمالايا، أو في التاوية في الصين. قد تنفع الشامانية عندئذ في إصلاح الخلل والفوضي هناك حيث تفرض الديانات النظام. تقدّم الشامانية نفسها أيضا كنظام فريد للفكر، حيث لا يطلب الناس من شامانهم الشفاء بقدر ما يطلبون منه أن يضعف أعداءهم، أو يتنبأ بالمستقبل أو أن يؤمن وفرة الصيد، كما يفعل السيبريون الذين بدأنا بالحديث عنهم.

في البحث عن نظام رمزي يؤمن ظروف بروز هذا النموذج الخاص من الأخصائي الديني، ينوة راهامايون بتصور معين للتبادل يضم الناس والمجموعة التي تؤلفها الطبيعة التي تؤمن الطرائد والتي يضاعفها عالم خارق للطبيعة مسكون بالأرواح ومانح للحياة (الروح). إن هذه العلاقة التي يتصورها الصيادون كنموذج مشابه لذاك الذي يتحكم بتداول النساء. تجري عمليات التبادل على أجساد البشر والحيوانات وروحهم (قوة الحسياة). فالصياد الذي يأخذ لحم الحيوان سيترك عند موته هو جسده للطبيعة فيما يدخل الشامان في الأرواح الستائهة الطاقة الحيوية التي يصرفها خلال ذعره لصالح قرينته الروحية. في مجتمعات مربي الحيوانات الداجنة، يتحول منطق النسب هذا الذي يتحكم المدى الصيادين بالتبادل بين عالم البشر وعالم الأرواح والطبيعة إلى منطق النسل. فلم يدخل البشر بعد في علاقة تبادل مع حلفائهم حيوانات العوالم الفائقة الطبيعة. إنهم يرتبطون في معيشتهم بأجدادهم البشريين. إن الوظيفة الشامانية تميل لأن تصبح وراثية، فلم يعد المرشحون يخضعون لاختيار كائن ما فوق طبيعي. يتخصص الشامان في شفاء أمراض مصورة ليس كمقابل للطرائد بل كحوادث في دورة إعادة التجسدات. أخيرا، إن الممارسات الشامانية.

إن الأنتروبولوجيا قادرة أكثر من التحليلات الظواهرية الأولى، على أن تأخذ بعين الاعتبار المجتمعات التي انتشرت فيها الشامانية، وأن تدرج دراستها في إشكالية جديدة تجعلها تنضوي ضمن نظام رمزي شمولي. يتكفل هذا الأخير عندها بكافة وظائف الديانة التي لا يتميز عنها إلا بغياب عقيدة مكتوبة وبالتالى أساس تاريخي.

أ.دو سال

CROCKER C., 1985, Vital Souls, Tucson, Arizona University Press.-DELABY L., 1976, Chamanes toungouses. Etudes mongoles et sibériennes, 7.-DEVEREUX G., 1961, Mohave Ethnopsychiatry and suicide, Washington, DC, Smithsonian Institution.- ELIADE M., 1951, Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris, Payot.- L'Ethnographie, 1982, 87-88: Voyages chamaniques 2. - FINDEISEN H., 1957, Schamanentum dargestellt am Beispiel des Besessenheitspriester nordeurasiatischer Volker, Stuttgart, Urban Bucher.-HARNER M., 1990, The way of the shaman. A guide to power and healing, New York, Harper et Row.- HATTO A.T., 1970, Shamanism and epic poetry in Northern Asia, Londres, University of London. - HOPPALM. (ed.), 1984, Shamanism in Eurasia, Gottingen, Herodot.- LEWIS I.M., 1971, Ecstatic Religion, Baltimore, Schapera, Penguin Books.- NOLL R., 1985, "Mental imagery cultivation as a cultural phenomenon: the role of visions in shamanism", Current Anthropology, 26: 443-461.- NORDENSKIOLD E., 1928, An historical and ethnological survey of the

Cuna Indians. Goteborg, Erlander, Londres, Oxford University Press.- ROGERS S.L., 1982, The shaman. His symbols and his healing power, Springfield, Ill., Charles Thomas.- ROUGET G., 1980, La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession, Paris, Gallimard.- STERNBERG L. J., 1925, "Divine Election in Pprimitive Religion", Congrès International des Américanistes, XXe session, 2<sup>e</sup> partie, Goteborg: 472-512.- WATKINS M., 1986, Invisible guets: The development of imaginal dialogues, Hillsdale, N.J., The Analytic Press.

Personne

يفترض منح صفة الشخص للفرد وجود نظام رمزي ومعطيات منطقية وأوالية شعائرية لكي يتخذ ليس فقط مكانا وإنما دورا في المجتمع، ولكي يضمن الاعتراف به قانونيا ومعنويا. إن كل بحث في عالم الأنتروبولوجيا عن "مفهوم الشخص" يؤدي إلى التساؤل ليس فقط عن المفاهيم المختلفة التي صاغتها عنه الثقافات - أي عن أنظمة التنساؤل ليس نعص القواعد المنطقية والمعيارية لتمنح الإنسان هوية - وإنما إلى التساؤل أيضا عين " وضع الشخص" أي الأنظمة المؤسساتية التي تمنح الفرد حقوقا وتفرض عليه واجبات.

ولكسن رغم وضوح هذه الأهداف، فإن الأعمال المنجزة في هذا المجال لم تكن منفصلة عن بعض الغموض الذي يحيط بالمفهوم ذاته يعتمد ذلك، من جهة، على وجهة السنظر العرقية التي أدخلها استخدام لفظة "شخص" المقتبسة عن التقليد اليوناني الملاتيني والسيهودي المسيحي، ومن جهة أخرى، على توجهات أنتروبولوجية مختلفة ركزت على الستعريف الاسمي الشخص، أو على التعريف الأسطوري، أو القانوني - الشعائري، وفي الوقت نفسه أبرزت هذه التوجهات التنوع البالغ للعناصر والقيم، المتناقضة أحيانا، والتي كسان يفترض بهذه النظرة إلى الشخص الكشف عنها أو إبرازها حسب المجتمعات. إذا، وغم أن مفهوم الشخص غير دقيق ونادرا ما يشكل موضوعا خاصا بعلم الأنتروبولوجيا وقائما بذات ها على الدوام ركيزة (غيرتز 1988) تساعد في دراسة طريقة الشيمالية - فإنه مفهوم شكل على الدوام ركيزة (غيرتز 1988) تساعد في دراسة طريقة تقكير الشعوب الأخرى وكيفية إدارة حياتها. وطريقتها في تعريف العلاقات مع الذات ومع الآخر.

تطورت النظرة الأنتروبولوجية لمفهوم الشخص بشكل خاص مع الأنتروبولوجيا الفرنسية في النصف الأول من القرن العشرين، وخاصة مع أعمال ليفي - بروهل وموس ولينهاردت. يعتبر ليفي بروهل أن مفهوم الشخص، الخاص بالمجتمعات ذات التفكير البدائي الذي وصفه بما قبل المنطقي - خلافا للمنطق الذي تعرف به المجتمعات المعاصرة - يتميز خاصة "بقانون المشاركة": لا يعتبر الفرد شخصا مختلفا جوهريا عن الأشياء التي تحيط به، فهو يرتبط بمجتمعه ومحيطه الطبيعي من خلال عدد من الانتماءات التي يمثل كل منها قرينا له (الشعر والملابس وأثر الاقدام على الأرض، الخ.) تتعارض تحليلات موس مع هذا المفهوم "الصوفي" للشخص في المجتمعات البدائية، فهي تقابله بمفهوم أكثر

اجتماعية وتعطي الانطلاقة الحقيقية لدراسة الشخص في الأنتروبولوجيا. ومع أن الدراسات القصيرة التي خصصها موس لهذه المسألة كانت منهجية في نواحيها الأساسية، (1929، 1938)، فإنها كانت تهدف إلى إثبات كيف يمكن من خلال تنظيم اجتماعي معين صباغة مفهوم "الشخص البشري" الذي يختلف تعريفه وهويته بحسب الحالات أو الظروف الاجتماعية التي يمر بها الفرد. كما كانت دراسات موس تحاول أيضا إثبات كيف أن هذه الفئة التي تمثل في الغرب امتدادا لتلك الخاصة بالفرد كانت في الحقيقة موضوع صــياغة مفهومــية بطيئة طــوال قــرون منذ "النفس" (Persona ) اللاتينية (القنــاع، الشخصية) التي تحولت إلى "الشخص المعنوي"، وصولا إلى الذات (cogito) عند الفلاسفة. والحقا حاول لينهاردت (1947) الذي ارتكز على تحليل مجموعة مواد عرقية ولغويسة مهمسة جمعها في كاليدونيا الجديدة، التوفيق بين المقاربتين، فاستعار من ليفي بسروهل فكسرة المشاركة وأوضح ما كان قد ركز عليه موس، أي "البعد الترابطي" لهذه المشاركة التي لم تعد روحانية، بل أصبحت اجتماعية ورمزية. لدى شعب الكاناك، تعرف تلك المشاركة "الكامو" (Kamo) بـ "الشخصية" لا بالشخص الذي يتشكل من مجموع تلك " المشاركات المعاشة" مع المحيط الاجتماعي والأسطوري، وبحسب لينهاردت فإن شخص الكانساك لسيس سوى "مركز فارغ"، فهو يذوب في دائرة العلاقات المتنازعة - المتكاملة التسى يشمار السيها بعدة أسماء وتعطى صورة عن ذات مندمجة دائما بالغير ودالة عليه (كليفورد 1987).

على أشر هذه الأعمال الأولى، تطرق علماء الانتروبولوجيا الفرنسيون، والمستفرقون خصوصا، إلى مشكلة الشخص مع تفضيل دراسة الأسطورة وأنظمة التصور (موس "مفهوم الشخص"، 1973) التي يفترض بمفهوم الشخص أن يعطي تعبيرا معينا عسنها. يعتبر مفهوم الشخص، في هذا المنظور الشبيه بمنظور ليفي - بروهل ولينها ردت، إحدى الفئات التي تسمح باستنباط نظام تفكير مجتمع أما الأنتروبولوجيا الإنكليزية فقد اتخذت منحي اجتماعيا وأخذت على عاتقها إشكالية موس التي كانت تعمل على على "المبتاريخ الاجتماعي" لـ "واحدة" من فئات الفكر البشري - وليس على استخراج التناغم الرمزي لكل الفئات - كما طورت على وجه الخصوص فكرة "الشخص المعنوي والاجتماعي".

طرحت عدة مؤسسات نظريات حول مكونات الشخص المادية (عظام، لحم، دم، منسي، طبائع مختلفة، الخ.) أو المعنوية (العناصر الوراثية، النفس، الظل، الخ.) القابلة للستف أم لا، والقابلة للانستقال أم لا؛ وتجذب هذه المفاهيم الاهتمام إلى آليات تكون الشخصية ونماذج انتقال بعض المكونات. إن در اسات غريول وديتر لان عن مجتمعات الدوغون والبمبارا (في مالي)، ودر اسات إيريتييه - أوجيه عن شعوب السامو (في بوركينا فاسو)، قد أظهرت على سبيل المثال أن هذه التعدية في المكونات مرتبطة بتصورات أسطورية تمنحها التماسك (ديتر لان، 1951) والهوية (إيريتييه 1977)، وبحسب وجهة النظر هذه يصبح الشخص نتاجا مباشرا للنظام الرمزي. يشدد مؤلفون آخرون على عكس هذا، إذ يعتبرون أن العناصر أو المكونات تعمل كمنسقات اجتماعية تدير علاقات عكس هذا، إذ يعتبرون أن العناصر أو المكونات تعمل كمنسقات اجتماعية تدير علاقات الأفسراد مع المؤسسات والممارسات الطقوسية. وهكذا تمكن أورتيغز (1981)، عبر إعادة تفسير المواد العرقية لشعب البمبارا، من إثبات أن انتقال اثنين من العناصر التي تكون تفسير المواد العرقية لشعب البمبارا، من إثبات أن انتقال اثنين من العناصر التي تكون

الشخص لدى البمبارا: الـ "تي" (ni)، (الروح، العامل الحيوي الأساسي المرتبط بالنفس)، والـ "ديا" (dya) (القرين، المتجسد بالظل على الأرض أو الصورة المنعكسة في الماء)، لـ يس مرتبطا فقط بالأساطير، فالـ "ني" عند فرد هي الـ "ديا" لواحد من الأهل المبتين، وهـ ذه الـ "ديا" هي من جنس مختلف عن جنس الفرد. إن هذين الكيانين يُنشئان علاقة مزدوجة للفرد مع مؤسسات السلالة والزواج بشكل يجعل مكونات الشخص تعتبر علامات عبن علاقات قانونية - شعائرية تحدد مكانة كل شخص ضمن المؤسسات الاجتماعية (اورتبغز 1981).

لقد شدد فورتس (1987) على هذه الأوجه القانونية - الشعائرية عند الشخص. فانطلاقا من فرضية ماين التي تعتبر أن القانون لا ينفصل عن الدين في المجتمعات المسماة بدائسية. وانطلاقا من مقاربات موس ورادكليف - براون الاجتماعية، تساءل فورتس عن مبادئ تعريف ومنح صفة " الشخص" لدى شعب تالنسي (في غانا). ثم خلص السي أنه لا يمكن، لدى هذا الشعب، فصل مفهوم الشخص عن ممارسته الاجتماعية، فهو مسلازم الموقع الشخص السذي يتم الاقتراب منه بدرجات متتالية من خلال لحظات اجتماعية (الفطام، ولادة ابن ثان، الزواج، الخ.) وممارسات شعائرية (المسارة)، والذي لا يمكن بلوغه بالكامل إلا اعتبارا من اللحظة التي ينضم فيها الفرد إلى جماعة الأسلاف. ينضح من هذا المعنى، وكما أشار أوجيه (1982)، يتضح أن تعريف الشخص لا يكتسب دفعة واحدة: إن التساؤل عن مصير الهوية هو من أولويات عدد كبير من المنظومات الخيالية والتنوعات الشعائرية في مختلف المجتمعات.

ج. رابان- جامین

AUGE M., 1982, Génie du paganisme, Paris, Gallimard.- CARRITHERE M., COLLINS S. et LUKES S., 1985, The category of the person. Anthropology, philosophy, history, Cambridge, Cambridge University Press.- CLIFFORD J., 1982, Person and myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian world, Berkeley, University of California Press (trad.fr. Maurice Leenhardt. Personne et myth en Nouvelle- Calédonie, Paris, Jean- Michel Place, 1987).- DIERTERLEN G. (1951) 1988, Essai sur la religion bambara. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles. - FORTES M., 1987, Religion, morality and the person. Essays on Tallensi religion, Cambridge, Cambridge University Press.- GEERTZ C., Local knowledge: further essays in the interpretive anthropology, New York, Basic Books (trad.fr. Savoir local, savoir global, Paris, PUF, 1986). GRIAULE M. (1948) 1966, Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotomméli, Paris, Fayard.- HERITIER F., 1977, "L'identité samo" in L'identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi- Strauss, Paris, Grasset; 51-80.- LEENHARDT M., 1947, Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien, Paris, Gallimard.- LEVI-BRUHL L., 1927, L'âme primitive, Paris, Félix Alcan.- MAUSS M. (1929)1969, "L'âme, le nom et la personne" in Œuvres 2, Paris, Editions de Minuit: 131- 135; (1938) 1950, " Une eatégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle du " moi" " in Sociologie et anthropologie, Paris, PUF: 331- 362. - La notion de personne en Afrique noire, Paris, CNRS, 1973. - ORTIGUES E., 1981, Religions du livre, religions de la coutume, Paris, Le Sycomore.

انظر: كاردينر، لينتون.

Honneur the factor of the fact

منذ الستينات، وبدفع من الأبحاث المجدّدة التي أشرف عليها ج.ج.بيريستياني (1965) وج.بيت - ريفرز (بيريستياني، 1965) شغلت فكرة الشرف مكانة مركزية في الدراسات الأنتروبولوجية الأنكلوسكسونية المكرسة للمتوسط. تشكل هذه الفكرة في الواقع أداة قيمة من أجل مقارنية المجتمعات المختلفة لهذه المنطقة فيما بينها. لكن التباس مضمونها قد طرح مشاكل تنشأ من أفكار أخرى يفترض أنها مكونات لها: العفة، الإقدام، النبأر، الضيافة، الحمايية، السخاء، الرافة، الاعتدال، النبل والمهابة. هكذا ترسم هذه العبارات ملامح حقل معجمي أكثر بكثير مما تسمح بتحديد مفهوم محلي أو تعريف فكرة انتروبولوجية.

لـنقص في الإجماع على مضمون مفهوم الشرف، يتباعد المؤلفون في ما يخص وظيفة القيم المنسوبة إليه. لقد اعتبر الشرف كمثال للمساواة (بيت - ريفرز، 1977)، كمبدأ للمساواة لا علاقة له بالسلطة الاقتصادية (ليزون تولوزانا، 1983) أو السياسية؛ إنه يرتبط بأخلاقية للنزاهة، لنبل الجسد والروح (كاستل، 1964). وعلى العكس، يعتبر ج. دايفس (1977) وإ.كوتيلرو (1971) أنّ الشرف هو وثيق الارتباط بالثروة، حتى أنه يظهر كاحد عوامل التراتبية الاجتماعية. لقد بين ب. بورديو (بيريستياني، 1965) إلى أي درجة تتناقض رهانات الشرف مع المثال الأعلى للمساواة في المجتمع القبائلي، ويظهر الشرف عند ج. شنايدر (في كايزر، 1986) مرتبطا بإيديولوجيا للدفاع عن الإرث في المجتمعات بدون دولة.

لاحقا، في معظم الدراسات المكرسة للمجتمعات المتوسطية كانت إشكالية الشرف مرتبطة باستمرار بسسائر الإشكاليات الموجودة. هكذا تمت دراسة الشرف في سياق الزبائنسية (بلوك، 1974؛ شنايدر، 1976؛ وايت، 1980) ولوحظ تقارب بين الشرف والبركة، " بركة إلهية" تتجلى في عجائب أو آيات (جاموس، 1981) وتحليل لدور الشرف في أنظمة الثار التسي انتشرت كبديلة سائر أشكال المؤسسات المدنية (بلاك – ميشو، 1975).

في الواقع، يتعلق شرف فئة عائلية في حوض المتوسط بحالة توازن بين طهارة السدم النسبية من جهة، واعتبار الاسم من جهة أخرى. يُسخَر كل شيء داخل الفئة لتأمين هـذا الـتوازن؛ يسهر كل من الجنسين على أن يتصرف الآخر بكامل الاحترام للتقاليد: يسهر الرجال على احترام الحشمة الجنسية للنساء من أجل ألا تفسد طهارة نسبهم، وتحث النساء الرجال على عدم الإساءة إلى سمعتهن. إن فقدان الشرف يولد "العار"، هكذا يمكن أن تُجبر المجموعة على إعادة التوازن المفقود، بالقوة أو بالحيلة لأجل قصير المدى نوعا

ما. في المجتمعات الإسلامية، يتجلى هذا الاهتمام للمجموعة بالحفاظ على توازنها الوضعي عندما يتزوج أحد أعضائها من خارجها. بناء على ذلك، ينادي الشرع الإسلامي الحنفي بالتكافؤ بين الزوجين - أي الزوج وحميه العتيد - بقصد تحديدات مثل الوضع (حر)، الولادة، السمعة، الإيمان، العمل، وخاصة في موضوع التراث. هكذا تنتهي الدوافع والاستر اتبجيات الاجتماعية المرتبطة بالشرف بأن تتحول إلى قواعد تشريعية.

م. – ب،دي بيلا

BALCK- MICHAUD J., 1975, Cohesive Force. Feud in the Mediterranean and the Middle East, Oxford, Blackwell.- BLOCK A., 1974, The Mafia of a Sicilian village, 1860- 1960, Oxford, Blackwell.- CAMPBELL J.K., 1964, Honour. Family and patronage: a Study of Institutions and Moral Values in a Greek Moutain Community, Oxford, Oxford University Press.- CUTILEIRO I., 1971, A Portuguese rural society, Oxford, Clarendon Press.- DAVIS J., 1977, People of the Mediterranean. An essay in comparative social anthropology, Londres, Routledge et Kegan Paul. - JAMOUS R., 1981, Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif, Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- KAYSER B. (textes réunis par), 1986, Les Sociétés rurales de la Méditerranée. Un recueil de textes anthropologiques anglo- américains, Aix- en- Provence, Edisud.- LISON-TOLOSANA C., 1983, Belmonte de los Caballeros. Anthropology and History in an Aragonese Community, Princeton, Princeton University Press.- PERISTIANY J.G. (ed.), 1965, Honour and Shame. The values of Mediterranean Society, Londres, Weidenfeld and Nicolson. - PITT- RIVERS J., 1977, The Fate of Sichem or the politics of sex. Essays in the anthropology of the Mediterranean, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr. Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem, Paris, Le Sycomore, 1983). - SCHNEIDER J., SCHNEIDER P., 1976, Culture and political economy in western Sicily, New York, Academic Press.-WHITE C., 1980, patrons and partisans. A study of politics in two Southern italian Comuni, Cambridge, Cambridge University Press.

Moyen-Orient

الشرق الأوسط (1)

في التداول الفرنسي، يدل الشرق الأوسط على جزء العالم الإسلامي المؤلف من السبلدان العربية الأسبوية، بالإضافة إلى مصر والسودان، وكذلك تركيا، إيران، افغانستان والإقليم الغربي من باكستان (البلوش)؛ (والتداول الأنكلوسكسوني يضيف شمال أفريقيا)، تاريخيا، يوافق الشرق الأوسط بالإجمال الامتداد الأول للإسلام الذي قاده النبي محمد والخلفاء الراشدون من سنة 622 (عام الهجرة) إلى سنة 661. إن الاستثناء الوحيد المستحق الذكر هو تركيا التسي لم ينته تحويلها إلى الإسلام، الذي بدأ مع الأتراك السلجوقيين في القرن الحادي عشر، إلا مع الفتح العثماني للقسطنطينية عام 1453. تمثل اسرائيل حالية خاصة معاكسة: لقد بقي الشعب الفلسطيني بأغلبيته عربيا ومسلما رغم تأسيس دولة إسرائيل عام 1948 والهجرة اليهودية الكثيفة التي تلت ذلك.

إن شعب الشرق الأوسط (حاليا 200 مليون نسمة تقريباً ) هو غير متجانس ثقافياً. فهو يتألف بشكل رئيسي من العرب (40%)، الإيرانيين (30%) والأتراك (25%). إن المجمو عتيـن الأولـــى والثانية هما فقط أصليتان. في القرن السابع، أدى التوسع العربي الإسلامي نحو الشرق إلى أسلمة الهضبة الإيرانية، ولكن ليس إلى تعريبها. إن الفتوحات التركية (القرن الحادي عشر) والمغولية (القرن الثالث عشر) المتأخرة جدا تعطى على العكـس مــثالًا عــن الأسلمة والاستقرار الدائم للفاتحين في كل مكان تقريباً من الجبال والهضاب الشرقية المرتفعة. وفي المقابل، بقيت السيطرة العثمانية على الحوض المتوسطى (من القرن السادس عشر حتى الحرب العالمية الأولى) سطحية. على عكس شعوب البلدان العربية التي تتجانس نسبيا جبلتها الإثنية - ما عدا العراق حيث تكمن أقلية كردية هامة (ناطقة بالإيرانية) - تتخذ شعوب العالم التركى الإيراني مظهر الفسيفساء: فبالإضافة إلى الأكثرية التركية في تركيه والإيرانية (الفارسية) في إيران والإيرانية (البشــتون) فــى أفغانستان، هناك تشابك غالبا ما يكون باعداد كبيرة بين شعوب اير انية (كردية - 10 ملايين تقريبا - طاجيك، بلوش)، إيرانية تركية الثقافة (شعب أزيرس في ايسران، ربسع سكان هذا البلا)، تركية (تركمان، كازاك، أوزبيك) ومغولية (الهزارة في أفغانستان) محوّلـــة إلــــي إيرانية إلى حد ما، وحتى هندية (براهوي)، تشابك يشهد على التاريخ الشديد الاضطراب لهذه المنطقة.

إن الشرق الأوسط هو مهد الديانات السماوية، لكنه يحافظ أيضاً على أثار حية للإنستاجات الدينية التي كان هو إطارها منذ العصور القديمة. لم تعد عميدة ديانات الشرق الأوسط الحالية، المجوسية، تتمثل إلا ببعض مجموعات من المؤيدين في وسط إيران، مع أنها تتمتع باعتبار أكيد بين مسلمي البلا، الوحيدين في العالم الذين لا يزالون حتى اليوم يقبلون بها في صفوف دبانات الكتاب. لا شك أن حصن الديانة اليهودية هو إسرائيل، لكن توجد في كل بلدان الشرق الأوسط طوائف يهودية قديمة ومهمة أحيانا، راسخة خاصة في المدن. كما أن وجود عدد كبير من المسيحيين بالأخص في الشعوب العربية (8% في مصر كما في مجمل الشرق الأوسط، لكن 20% في سوريا والعراق، و 40% في لبنان) هو بالتأكيد إحدى السمات التي تميز بوضوح، من هذا المنظار، الشرق الأوسط عن شمال أفريقـــيا؛ لكن يتوزّع هؤلاء المسيحيون بين كنائس مختلفة تملك طقوسها ولغاتها العبادية الخاصــة: طقوس كُلدانية كاثوليكية ونسطورية، سوريون كاثوليك ويعاقبة، موارنة (لغات سريانية وعربية)، أقباط كاثوليك وارثوذكس (قبطية وعربية)، أرمن كاثوليك وأرثوذكس (أرمينية)، روم كاثوليك وأرثوذكس (يونانية وعربية). إلا أن الإسلام يسيطر أينما كان، لا سيما السنية، بطقوسها الأربعة (مذاهب): المالكية (مصر العليا)، الحنفية (تركيا)، الشافعية (اليمن، الحجاز، مصر، فلسطين) والحنبلية (الجزيرة العربية) (في المجموع، حوالي مئة وثلاثين مليون مؤمن). ثم الإسلام الشيعي (خمسون مليون شخص) الذي هو الديانة الرسمية في إيران منذ سنة 1500 (طقس جعفري)، لكن تتواجد مذاهبه في العراق (يــزيدية)، اليمــن (زيدية)، عُمان (خوارج)، لبنان وسوريا (درزية، علوية)، أفغانستان (إسماعيلية)، الخ. تتحدر هذه التفرعات بمعظمها من حركات سياسية دينية مماثلة لتلك التي، من الخوارجية إلى الخمينية، مرورا بالوهابية (المملكة العربية) والمهدية (السودان) قـــد طبعــت بانتظام تاريخ الشرق الأوسط، مانحة هذه المنطقة جزءا من هيئتها السياسية الحالية. تتوزع هذه الشعوب بدرجات متفاوتة على مسطح من بضع ثمانية مليون كلم 2. إن المسناطق الماهولة أكثر (أكثر من أربعين نسمة بمعدل 1 كلم 2) هي السفوح البحرية (شروطئ البحر الأسود، المتوسط وقزوين واليمن)، كذلك سهول الطمي لوادي النيل وما بين النهرين التي تغمر دوريا وهناك منطقة متوسطة الكثافة (من 10 إلى 40 نسمة في الكلم 10 الواحد) تقع على تخوم هذه الأقطار وبعض هذه التضاريس الداخلية التي تروى بشكل نسبي (الأناضول، كردستان، زاغروس، ألبورز). يولف هذا المجمل الذي تنجح فيه السزراعة الثنتائية "الهلال الخصيب": إنه ميدان المتحضرنين بامتياز . في أي مكان أخر، أي في القسم الأكبر من المسطح الشرق أوسطي، لا تتعدى نسبة الأمطار 300م. سنويا: إنها حالمة الأراضي البور والصحارى التي يتألف سكانها (أقل من عشرة في الكلم الواحد) من مزارعي الواحات والبدو (العرب) مرتي الجمال (على عكس البدو الإيرانيين والأتراك الذين يرتون البعير ذا السنام الواحد والحصان، ويفضلون العيش في الجبال).

وراء هذه الملاحظة الأولى، التي هي التنوع، هناك ملاحظة أخرى تفرض نفسها. ومــع أنه لا يتم تبينها مباشرة، فإنها أساسية أكثر: تلك هي الوحدة الثقافية للشرق الأوسط التي تنتج من تضافر مجموعتين من العوامل. 1) العمق التاريخي. إن الشرق الأوسط هو مسنطقة حضارات قديمة (مصر الفرعونية، بلاد ما بين النهرين وبلاد فارس، العالم الإغريقي، ببزنطية) قد حطمها الإسلام لكنه قد تغذى منها ولا تزال أثارها موجودة في كل مكان في الشرق. 2) قدرة الإسلام على الإدغام. لقد استوعب الإسلام بعض ملامح الحضارات التبي كانت قد سبقته ونشرها، لكنه أدخل الكثير من العناصر الجديدة: إنّ الإسسلام، "كديانة جامعة" (رودنسون) أي كديانة تميل إلى الاشتمال على دو ائر الاقتصاد والمجتمع والسياسة وكذلك الدين، قد طبع أثرا فريدا في كل مظاهر حياة شعوب الشرق الأوسـط. تتجلى وحدة الشرق الأوسط بشكل خاص في الأنظمة التقنية (لا سيما الزراعية والحرفية) والعقارية (تجمعات تعيش على المشاركة عبر النشاطات الرعوية أو الري) والاجتماعـية (التنظـيم الأبـوي الخط والذكوري، الزواج "العربي" مع القريبة بالتوازي الأبوي الجانب)، وفي تنظيم المدن حول مركز ديني وتجاري، كذلك في إدارة الفوارق خاصة، التي يتصف بها الشرق الأوسط القديم ثم أكد عليها الإسلام، بشكل هيئات خاصة، تارة تراتبية (بين ديانات الكتاب)، وتارة أخرى توفيقية (امتزاج الموروث العربي والفارسي والتركي في الحضارة الإسلامية الوسطى)، وطورا متكاملة بالتعارض (تداخل أنماط حياة مدنية وقروية متحضرنة ورعوية بدوية؛ توزيع الإثنيات العربية على المناطق القليلة الارتفاع، والإبرانية والتركية في الجبال، الخ). هناك إذا، ومنذ زمن، حضارة وهويــة إسلاميتان شرقيتان، متساميتان على الخصوصيات المناطقية و/أو الإثنية، يمكن إدراكهما بدرجات مختلفة حتى عند غير المسلمين في الشرق الأوسط.

إلا أن هذه الثقافة وهذه الهوية، الملموستين بوضوح بفعل قدمهما، تأكدتا بفعل قوى تغيير كبيرة. فلربما لكون الوجود و "الجراحة" الاستعماريين كانا غير معلنين نسبيا في الشرق الأوسط كما في شمال أفريقيا أو جنوب أسيا، مارس الغرب منذ القرن التاسع عشر نوعيا من الجاذبية على النخبة الشرقية التي اقتبست عنه نماذجها السياسية والاقتصادية (مصر في عهد محمد على، تركيا في عهد أتاتورك أو إيران في عهد رضا شاه، الوطنية والاشتراكية العربيتين). إن فشل هذه الأنماط قد أثبت شعبية الخطاب الإسلامي الذي يدين الغيرب علىنا في كل أشكاله ("لا شرق، لا غرب"). إن الصراعات التي تمزق الشرق

الأوسط اليوم (لبنان، ايران، العراق، أفغانستان) تظهر،وراء أسبابها القائمة على الحقائق المجردة، كالتعبير المتطرف لهذا التنافر. وهناك معطيات أخرى تتدخل أيضا: خلال ثلاثة عقود تضاعف سكان الشرق الأوسط، لكن سكان المدن قد أصبحوا للمرة الأولى، أو يوشكون أن يصبحوا الأكثرية في كافة بلدان المنطقة تقريبا. إن الثورة الإيرانية 1978-1978 تديسن لهذا الحدث التاريخي الكبير ببعض من خصائصها الاجتماعية الأكثر اعتبارا.

يقدَم الشرق الأوسط للأنتروبولوجيا حقلاً وافر الغني إذا، لكن الغريب في الأمر هـو أن هـذا العلم لم يهتم بالشرق الأوسط إلا مؤخرا و لا نزال أعماله عن هذه المنطقة تفضح تأخر ا هائلا بالنوع كما بالكمّ، بالقياس إلى أبحاث تخص ميادين أخرى. يمكن تمييز تُللُّتُ حقبات: 1) حميتي الحمرب العالمية الأولى، تكاد معرفة شعوب وثقافات الشرق الأوسيط تنحصر في حكايات المستكشفين والرحالة، مع النقائص المعتادة لهذا النمط من الوثائق التي يمثل بعضها حتى اليوم، ورغم ذلك، مصادر لا مثيل لقيمتها (بلونت، بوركهاردت، بورتون، غوبينو، نيبوهر، بالغراف، فامبيري، الخ)؛ 2) ينطبع الوجود الاستعمارى لفترة ما بين الحربين بازدياد أعمال ذات تنظيم منهجى أكثر دقة، لكنها تبقى وصفية بالجوهر، مثل أعمال داوتي، أ.موزيل، فيلبي، ب. توماس، وبالنسبة إلى فرنسا، ر .مونتانك وفريق معهد دمشق الفرنسي (بوشمان، شارل، إلخ). 3) بعد الحرب، أخلى أخر كبار المستكشفين (تيزايغر) المكان لأول أنتروبولوجيين مستحقين لهذا اللقب (بارث، 1961؛ سليم، 1962). لكن بقى هؤلاء قليلين جدا، بالأخص في فرنسا. يعود هذا التقصير النسبي إلى أسباب اتفاقية (صعوبة الوصول إلى الميدان المرتبطة باحتراز الشرقيين تجاه علم ينسبونه إلى التجسس و الاستعمار) وأسباب أعمق: مخلفات إثنولوجيا انطبعت بالافتتان بــ الهمجبين"، يقابلها من جهة أخرى منافسة استشراق وارث لتراث طويل من سعة العلم ومن كمية من الإنجازات الفكرية الكبيرة. إن هذا الوضع المتميز للاستشراق قد حصر مطولًا إثنولوجيا الشرق الأوسط في دراسة الطقوس والمعتقدات الشعبية، والمظاهر البومسية لحياة المجتمعات المعاصرة (بالأخص الريفية) التي تعتبر الترسبات الفولكلورية لمواضيع يُعرف أنها" نبيلة". غير أن وجوب المقاومة على الجبهتين في أن قد فتح بابا، لا سيما في فرنسا (ج. بيرك، م.رودنسون) لجهد معتبر في التوفيق بين الاثنين، ولكنه لم يكن كافيا الإنشاء مدرسة. وبالرغم من النقائص، لم تكن النتائج مهملة بالكامل. لكي تتقدم إثنولوجيا الشرق الأوسط - وهذا ما يعمل على تطبيقه جيل جديد من الباحثين منذ بعض الوقست - يجب أن تستوعب ما قد أتى به الاستشراق مع الانعتاق من أغلاله، وأن تطبق إشكاليات أنتر وبولوجية بحتة على الخصوصية الشرق أوسطية.

ج. – ب.ديغار

BARTH F., 1961, Nomads of South Persia, the Basseri tribe of the Khamseh confederacy, Oslo, Universitetets Etnografisk Museum. – BERQUE J., 1957, Histoire sociale d'un village égyptien au XXe siècle, Paris- La Haye, Mouton.-CHELHOD J., 1966, "L'Orient arabe, un secteur délaissé de l'ethnologie française", Objets et mondes, VI, 1:31- 48; 1971, Le droit dans la société bédouine. Recherches ethnologiques sur le 'orf ou droit coutumier des Bédouins, Paris, Librairie Marcel Rivière.-CUISENIER J., 1975, Economie et parenté, leurs affinités de structure dans le domaine turc et dans le domaine arabe, Paris - La Haye, Mouton.- DIGARD J.-P., 1978, "Perspectives anthropologiques sur l'islam", Revue française de

sociologie, XIX, 4: 497- 523: 1981. Techniques des nomades Baxtyāri d'Iran, Cambridge, Cambridge University Press/ Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- EICKELMAN D.F., 1981. The Middle East, an anthropological approach, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentiec Hall.- GOKALP A., 1980, Têtes rouges et bouches noires, une confrérie tribale de l'Ouest anatolien, Paris, Société d'Ethnographie.- RODINSON M., 1980, La fascination de l'islam, Paris, Maspero-SALIM S.M.,1962, Marsh dwellers of the Euphrate's delta, Londres, The Athlone Press.- SWEET L. (ed.), 1970, Peoples and cultures of the Middle East, an anthropological reader, Garden City (New York), The Natural History Press.-WEEKES R.V., 1985, Muslim Peoples, a world ethnographic survey, Westport, Connecticut, Greenwood Press.

Moyen - orient

الشرق الأوسط (2)

# 1- العالم العربي

منذ القرون الوسطى، درج المؤلفون العرب على التمييز بين قسمين يتألف منهما العسالم العربي، وتبتو افق حدودهما بالكامل مع انتشار الإسلام؛ المغرب والمشرق. في المغرب، نستج عن أهمية الثقافات البربرية تاريخ متمايز بعض الشيء ساهم في بروز عسادات مختلفة في قلب هذه المجموعة. يشمل المشرق البلدان الواقعة بين ليبيا والعراق، وضمنها بلدان شبه الجزيرة العربية، مهد الحضارة العربية الإسلامية. ولا يمكن الحديث عسن عسالم عربي دون الكلام عن انتشار شعوب عربية إسلامية متحدرة من جنوب شبه الجزيسرة العربية كان قد سهل، بحسب الحركات التجارية الطويلة المسافة، من أفريقيا الشرقية إلى أندونيسيا، إقامة جماعيات بشرية شديدة التأصل في الثقافات المحلية (السواحلية مثلا)، وساهم بالتالي في نشر الإسلام.

لشرر الكشير من الدراسات الأولى عن المشرق في كنف مدرسة دوركهايم، مثل الدراسة التي أجراها ب. فارس (1932) عن الشرف. وبعد الحرب العالمية الثانية ظهرت بضع مؤلفات هامة، مثل كتاب العالم الجغرافي ج. وورليس عن المجتمعات الفلاحية (1946) السذي يسرد صداه مؤلف ر.مونتاني عن البدو (1947)، وقد كان هذا الكاتبان المعملان في إطار المعهد الفرنسي في دمشق. كذلك تميّز وصف ج. بيرك (1957) لقرية مصرية ونسال شهرة واسعة نتج عنها إثارة اهتمام جديد بالأبحاث الأنتروبولوجية. مع ذلك، في عالم أكاديمي تسيطر عليه منذ أكثر من قرن الأعمال الاستشراقية، لم تتقدم هذه الأبحاث الأنتروبولوجية بنفس سرعة دراسات عن مناطق أخرى اتصفت بنفس الأهمية المعطاة النصبوص المكتوبة، كالهند مثلاً. ساهمت الأبحاث الأولى، التي أجريت لدى المعطاة النصبوص المكتوبة، كالهند مثلاً. ساهمت الأبحاث الأولى، التي أجريت لدى ولكنها قلما كانت تظهر قادرة على الإحاطة بالإشكاليات التاريخية، الملازمة هنا للمنهج الإثنولوجي (دريش، 1989)، ولكي تكتسب الأبحاث الأنتروبولوجية شهرة على الصعيد الأكاديمي، عصدت إلى تكريس نفسها لدراسة المصادر الأدبية والسلالية والقضائية والخياسية، السخ، وفي الوقت نفسه لدراسة الأنظمة التربوية (ميسيك، 1903)، وبشكل عام أكثر لأنظمة تناقل المعارف، التي تستظرم معرفة معمقة بالتراث المكتوب.

مع ذلك، تطورت الأعمال الأنتروبولوجية خلال السنوات العشر الأخيرة. كانت في بعض الحالات مكرسة لخصائص البلاان المعنية (الأردن و اليمن وأيضا العراق وشبه الجزيرة العربية بمجملها). ولكن الاهتمام الأكبر توجه نحو التشكيلات "القبلية" والعلاقات بين القبيلة والدولة (بوكووفيلود، 1995؛ شريوك، 1997)؛ في حالات أخرى (منسوبة بالأخص السياسات المحلية والدارة المشروات (فيرشيو، 1991)؛ كذلك في حالات أخرى، تمثل السياسات المحلية وإدارة المشروات (فيرشيو، 1991)؛ كذلك في حالات أخرى، تمثل الأعمال عن القرية الفلسطينية نموذجا لها، نالت العلاقات بين الفئات البيتية والجماعات المحلية النصيب الأكبر في الأعمال الجارية (موندي، 1995). زيادة على ذلك، وكما في المجزء الكبر من العالم الثالث، تقدم البلاان العربية تجربة مدينية شاملة (إيكيلمان، 1998)، ويساهم الأنتروبولوجيون بطريقة فاعلة في الأعمال الجماعية التي تجرى عن هذا الموضوع (غران عيوم، 1995؛ دافي، 1997). ونذكر أخيرا من بين الأعمال الحديثة الملفية للمنظر، تلك التمي كرست لظواهر الأعلام الجماهيري: التافزيون والسينما الملفية للمنظر، تلك التمي كرست لظواهر الأعلام الجماهيري: التافزيون والسينما (أرمبروست، 1996).

لقد وجدت الأنتروبولوجيا الكلاسيكية نفسها في مواجهة مع مشكلة "الزواج العربي" (بونست، 1994)، أي السزواج بين أولاد أخوين، الذي هو نموذج مؤكد بشدة في الخطاب المحلسي. قد يكون من المفضل التحدث عن اختلاط الزيجات بين أولاد إخوة والزيجات بتبادل الأخسوات. وغالبا ما تشاهد عمليات تحقيق هذين النموذجين بنسب تنفيذ متساوية إحصسائيا، لكن الإيديولوجيا تشدد على الزواج بين الأقارب الأقربين، بينما تخف عمليات التبادل تدريجيا. هكذا يعاد النظر في مفاهيم اساسية مثل "قرابة الدم" و "المصاهرة" (بونت وأخرون، 1991).

ت ندرج العلاقات بين الجنسين تحت لواء عبارات "الشرف"، و"الحماية" و"العطوبة"، ولقد ساهم تحليل هذه العلاقات، الذي انعكس أيضا في سلسلة أعمال مستوحاة من الدراسات النسوية عن وضعية المرأة، والحجاب، والجنس، الخ.، في افتتاح حقل جديد من البحث الانتروبولوجي (أبو لغد، 1986؛ التارجي، 1991). على عكس ذلك، لا تسزال الأعمال عن العائلة محدودة، يبقى أن الأنتروبولوجيا تطرح اليوم تحديات جديدة وتقسيها حقولا جديدة للبحث في المجتمعات المفرطة الحداثة من الخليج العربي (مونيني، 1998؛ خلف، 1999).

ب.دریش

ABU LUGHOD L., 1986, Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society, Berkeley, University of California Press.- ARMBRUST W., 1996, Mass Culture and Modernism in Egypt, Cambridge, Cambridge University Press.-BERQUE J., 1957, Histoire sociale d'un village égyptien au XXe siècle, Paris, Mouton.-BOCCO R. et VELUD C. (éd.), 1995, Monde arabe, 147, numéro spécial Tribus, tribalismes et Etats au Moyen- Orient, Maghreb- Machrek.-BONTE P. (éd.), 1994, Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée, Paris, Editions de l'EHESS.-BONTE P., CONTE C., HAMES C. et ABDEL WEDOUD OULD CHEIKH, 1991, Al-Ansab: la quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.-DAVIE M., 1997, Beyrouth: regards croisés, Tours, URBAMA.-DRESCH P., 1989, Tribes, Government and

History in Yemen, Oxford, Clarendon Press. -EICKELMAN D.F., 1998, The Middle East: An Anthropological Approach, News Jersey, Prentice Hall(3e éd.). FARES B., 1932, L'honneur chez les Arabes avant l'islam, Paris, Maisonneuve.-FERCHIOU S. (ed.), 1991, Hasab wa nasab: parenté, alliance et patrimoine en Tunisie, Paris, Editions du CNRS.- GRANGUILLAUME G., MERMIER F. et TROIN J.-F., 1995, Sanaa hors les murs: une ville arabe contemporaine, Tours, URBAMA.- KHALAF S., 1999, "Camel Racing in the Gulf: Notes on the Evolution of a Traditional Cultural Sport", Anthropos, 94: 85- 106.- MESSICK B., 1993, The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society, Berkeley. University of California Press.- MONTAGNE R. 1947, la civilisation du désert: nomades d'Orient et d'Afrique, Paris, Hachette.- MONTIGNY A., 1998, "Retour à la tradition au mois de Ramadan", Techniques et culture, 31 (2): 88-104.- MUNDY M., 1995, Domestic Government. Kinship, Community and Polity in North Yemen, Londres, New York, I.B. Tauris Publishers.- SHRYOCK A., 1996, Nationalism and the Genealogical imagination: Oral history and Textual authority in tribal Jordan, Berkeley, University of California Press.- TAARIJI H., 1991, Les voilées de l'islam, Casablanca, Editions Eddif. - WEURLESSE J., 1946, Paysans de Syrie et du Proche- orient, Paris, Gallimard.

### 2- الصعيد الإيراني

إن غالبية سكان أفغانستان وإيران وطاجكستان وجنوب شرق تركيا وشرق العراق وغرب الباكستان تتكلم لغات إيرانية (فارسي، داري، طاجيكي، كردي، بشتون، بلوش، السخ.). وقد استقطبت بعض خصوصيات هذا الصعيد انتباه الإثنولوجيين أكثر من غيرها وساهمت بتوجيه أعمالهم في أربعة اتجاهات رئيسية.

أو لا، يمـتاز الصعيد الإيراني بتنوع الذي كبير (في ايران كما في افغانستان، لا يمثل المتكلمون بالفارسية أكثرية إلا بزيادة عددية بسيطة؛ ديغارد، 1988) من حيث موقعه على مفترق العالم العربي والعالم الهندي وأسيا الوسطى. فليس اعتباطيا أن تكون منطقة التصـال بين البلوش والبشتون قد أوحت إلى ف. بارث (1981) نظريته عن نسبية الهوية الإثنية، أو أن تكون إيران قد اجتذبت عدة مشاريع كارتوغرافيا التوغرافية، أو أن تقود المتناقضات الثقافية بين ساحل قزوين والسهل الذاخلي الإيراني ك. برومبيرغر (في ديغارد، 1988؛ 1989) إلى الاهتمام بالإشارات والعلامات والكليشيهات المؤلفة للغيرية.

تستواجد في ايران التجمعات الأشد كثافة للرعاة البدو في العالم (مليون بمجملهم، بعدد يفوق المسئة ألف في بعض القبائل). بعد بارث (1961) قام إثنولوجيون كثيرون بوصف وتحليل الطبائع الأصلية للمجتمعات الرعوية التركية – الإيرانية التي كانت لا تسزال مجهولة: المجتمعات البدوية الخيالة أو الجمالة الجبلية حصريا (ديغارد، 1981؛ مورتنسن، 1993)، قسبائل متراتبة بزعامات مركزية تقيم مع الدولة المركزية علاقات صدامية منظمة (ببك، 1991؛ برادبورغ، 1990؛ ديغارد، 1987؛ ربابر، 1991، ن.تابر، 1979؛ فان برونيسن، 1992).

إن إيــران هـــي مهد إحدى أولى الحضارات المدنية (برسيبوليس، سوز، الخ.)، وكذلــك هي البك الذي يشهد النزايد المدني الأكبر في الشرق الأوسط (عام 1978، أصبح ســكان المــدن الأكـــثرية، مع 25 مليون نسمة، بينما تجاوزت العاصمة الخمسة ملايين

نسمة). وقد صوت الانتولوجيون، المتيقظون لهذا التطور، أعمالهم نحو المراكز الحيوية في المدن الإيرانية: الأسواق وأنشطتها (ساتليفر، 1972)، المساجد وشبكاتها (فيشر، 1980).

خــلال العقـود الأخـيرة من القرن العشرين، كان العالم الإيراني مسرح أحداث جغرافية سياسية كبرى: الثورة الإسلامية (1978–1979) ثم الحرب ضد العراق (1980–1988)؛ والاحتلال السوفياتي (1979–1989) ثم الحرب الأهلية في أفغانستان، ثم استقلالها (1991)؛ والحـرب الأهلية في كردستان، لم يكن المستطاعة الإثنولوجيين أن يغفلوا عن الاهتمام بهذه الاضطرابات وأسبابها وشكلياتها، مسع نظرة جديدة إلى الإسلام السياسي (لوفلر، 1988؛ سائليفر، 1998)، وأخيرا تأثيراتها، المتغـيرة حسب الحالات، وأحيانا غير المتوقعة، مثل التحديث السريع للمجتمع وللثقافة الشعبية الإيرانية، بالرغم من الضغط الديني (عادل شاه، 1998).

ج.ب. ديغار د

ADELKHAH F., 1998, Etre moderne en Iran, Paris, Karthala.- BARTH F., 1961, Nomads of South Persia. The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy, Oslo, Universitets Ethnografisk Museum; 1981, Features of Person and Society in Swat. Collected Essays on Pathans Londres, Routledge and Kegan Paul.- BECK L., 1991, Nomad. A Year in the Life of a Qashq'ai Tribesman in Iran, Londres, I.B. Tauris.- BRADBURG D., 1990, Ambiguous Relations. Kin, Class and Conflict Among the Komachi Pastoralists, Washington, DC, Smithsonian Institution Press.-BROMBERGER C., 1989, Habitat, Architecture and Rural Society in the Gilan Plain (northern Iran), Bonn, F. Dummlers Verlag. - CENTLIVRES P., 1970, Un bazar d'Asie centrale. Forme et organisation du bazar de Tâshquryhân (Afghanistan), Neuchâtel, Université de Neuchâtel; 1998, Chroniques aghanes 1965- 1993, Paris Edition des Archives contemporaines. - Digard J.-P., 1981, Trechniques des nomades axtyari d'Iran, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Cambridge University Press; 1987, "jeux de structures, Segmentarité et pouvoir chez les nomades Baxtyari d'Iran", L'Homme, 102: 12-53, ; 1988, Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan, Paris, Editions du CNRS.- FISHER M.M.J., 1980, Iran, From Religious Dispute to Revolution, Cambridge, Mass, Harvard University Press.- LOEFFLER R., 1988, Islam in Practice. Religious Beliefs in a Persian Village, New York, State University of New York Press.- MORTENSEN I.D., 1993 Nomads of Luristan History, Material Culture and Pastoralism in Western Iran, Copenhague. The Carlsberg Foundations's Nomad Research Project/ Rhodos International Science and Art Publishers, New York, Thames and Hudson.-TAPPER N., 1991, Bartered Brides. Politics, Gender and Marriage in an Afghan Tribal Society, Cambridge, Cambridge University Press.- TAPPER R., 1979, pasture and Politics. Economics, Conflict and Ritual among Shahsevan Nomods of Northwestern Iran, Londres, Academic Press.- VAN BRUINESSEN M., 1992, Agha, Shaykh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan, Londres, Zed Books.

## 3- الصعيد التركى

لا يمكنينا أن نتيناول در اسية العالم التركي بعبارات الاثنية لأن هجرات كبيرة الاتساع ونشوء البني الاجتماعية والسياسية قد غيرت من تشكيلة جماعات من الرعاة البدو تنتظم في قبائل وزعامات وتعرف، خلف أسمائها القبلية (أوغوز، كبرغيز، أويغور، الـخ.)، باللقب الإثنى المشترك: الترك، أي "المولدين". غير أن اللغة التركية تستمر في ضم عدد كبير من شعوب وثقافات تسمى تركية قد شنتها التاريخ على نطاق واسع يمند من "سور الصين إلى الأدرياتيكي". يمكن أن نميّز خمسة وعشرين نوعا لغويا (لغات، لهجات. السن) يتم تداولها بين شعوب هذا النطاق التركي، ومنهم 110 ملايين "يتكلمون التركية ، بينهم 65 مليون في تركيا التي تعتبر ، رغم وجودها على حدود هذا النطاق، مركز النقل الحقيقي للمجموعة، نظرا إلى تاريخها - كامبر اطورية خلال ستة قرون، وكجمهورية لاحقاً - ، وأهميتها السكانية ومستوى تطورها. هكذا تتصف تركيا بتحكم في مصيرها التاريخي والثقافي، الذي لم يقدر على ادعائه أي من سائر الشعوب الناطقة باللغة التركية. حاليا، تشكل الأقلية الأذرية المهمة، المتكلمة اللغة التركية، جزءا هاما من المجتمع الإير انسى. لقد أدخل تفكك الاحاد السوفياتي على الصعيد الدولي خمس جمهوريات مستقلة تلتاخم التركية: أذربيجان، قاز اخستان، قر غيزستان، أوزبكستان وتركمانىــــتان. وقد جعلت كل من هذه الجمهوريات الجديدة اللغة التركية المحلية، التي كانت قبلا لغة للثقافة والتواصل، لغة وطنية.

يجدر بنا أن نضيف إلى هذا العرض السريع للحالة الأسيوية شقا أوروبيا: شعوب السبلقان المتكلمة التركية (بلغاريا، مليون نسمة، اليونان، 180000، البوسنة، يوغوسلافيا، ألبانيا ورومانيا) التي تضاف إليها فنات "إسلامية" عديدة، من بقايا الإمبراطورية العثمانية، عُمَدت تركيية" من تركيا والمتكلمة التركية بغالبيتها (بالرغم من أن التركية في أوروبا الشرقية، المتفرعة من تركيا والمتكلمة التركية بغالبيتها (بالرغم من أن تثنها من الأكراد) والتي يناهز عددها أربعة ملايين نسمة.

إلى جانب اللغة، هناك سمة أخرى تتواجد في كافة المجتمعات التركية، هي دوام نظام مشترك للقسرابة، فريد سواء في اصطلاحاته عن قرابة الدم والمصاهرة، أو في خصائصه البنيوية (نظام زواج متعلق "بالتبادل المعمم"، وضعية الخال، تراتبية صارمة بين الأبكار والأخوة الأصغر.

أخيرا، تتشاطر الشعوب المتكلمة التركية حتى أيامنا هذه الأنواع والأعمال الأدبية ذاتها: إن ملحمة مثل كتاب ديدي كوركوت، ابن الضرير (بازين وغوكالب، 1998) تمثل نموذجا من هذا التراث الخاص بكافة المجتمعات التركية المعاصرة.

ارتبط الاهتمام الحديث نسبيا بالشعوب واللغات والثقافات التركية في البداية بمشروع سياسي: المقاومة ضد مبدأ توحيد الشعوب السلافية. ولد التتريك في بداية القرن التاسع عشر بصفته تعليما لغويا بالجوهر، من أعمال الإنكليزي أرثر لوملي دايفس، والهنغاري أرمينوس فامبري والفرنسي ليون كاهون. إن قراءة الرموز المنقوشة على مقابر السللات التركية الحاكمة في القرن الثامن والموجودة في منغوليا والتي فككها الدانماركي طومسون عام 1893 قد فتحت أفاقا جديدة عبر ذلك الباب للدخول إلى تاريخ مكتوب للسكان الأتراك الأصليين في أسيا العليا، قبل ارتحالهم نحو الغرب، ثم دخولهم في

الإسلام وظهور أنظمة دولتهم وإمبراطوريتهم. انتشرت هذه الأبحاث خارج الإمبراطورية العثمانية ولم تترك أثرا يذكر في العالم التركي أنذاك. إن تكوين الشعور الوطني التركي (سبادئ التستريك" لضيا غوكالب و" الأساليب الثلاثة للشأن السياسي ليوسف أقصورا") حسبما أوله مصطفى كمال أتاتورك، مؤسس تركيا العلمانية والوطنية المعاصرة، قد ساهم في طرح مسألة الهوية التركية.

إلا أن هـناك مـراحل قطيعة وعوامل تباعد تقابل هذه الاستمراريات التي تنتظم المنطاق التركي. راضافة إلى التنافس القديم العهد الذي وضع مرات عديدة الإمبراطورية المعثمانية في مجابه، مع نظيرتها الإيرانية وفصل العالم التركي الغربي عن العالم التركي في أسيا الوسطى وإيران، جاعت السياسة السوفياتية للأقليات التي قسمت الشعوب المتكلمة اللغـة التركية وقطعتها عن تركيا مصطفى كمال بحجة الاعتراف بالهويات الخاصة بكل فـئة لغويـة، مهما كانت صغيرة، في تركيا نفسها تزايدت انقسامات كانت باطنية في ما مضى: فقد قام الأكراد، الذين يمثلون خمس السكان، بحركات عديدة من الصراع المسلح ضد الجمهورية التركية التي تنكر هويتهم الثقافية واللغوية. إن ولادة تيار إسلامي جذري يضـم مـا يناهز خمس الناخبين يتماشى مع الدخول المفاجئ لطائفة العلويين الهامة على الساحة الثقافيية والسياسية، والتي تشكل ربع السكان تتقاوت علاقاتها بالأكراد، ولطالما عمـدت طائفة العلويين، التي تندرج طقوسها وعباداتها في التراث التركي والتي تحالفت معـدت طائفة العلويين، الذي تندرج طقوسها وعباداتها في التراث التركي والتي تحالفت محـدت طائفة العلويين، الذي تندرج طقوسها وعباداتها في التراث التركي والتي تحالفت معـدت طائفة العلويين، الذي الأفسامات المصحوبة بحركة عمران عشوائية هادمة للقيم صـراعات علــي أساس تلك الانقسامات المصحوبة بحركة عمران عشوائية هادمة للقيم التقليدية.

تـ تابع الأعمال الأنتر وبولوجية عن العالم التركي عن كثب تلك التطورات الكبرى التـي ذكرناها هذا. إن الدراسات الفرنسية عن التاريخ والمجتمع العثمانيين، التي أجريت ضـمن توجهات مجله حوليات، تفتح أبحاثا أنتر وبولوجية جديدة: فمن الملاحظ اهتمام متزايد بدراسات تاريخية الثنية عن نهاية الإمبراطورية العثمانية، وهي الفترة التي تثبتت فيها الميول المتعددة المذاهب والمتعددة الإثنيات (بازان، 1994). كما سبب التكون العسير لهويه وطنية علمانية جديدة في تركيا نفسها ظهور عدة أعمال انطبعت بألية قوية من التقاليد المستحولة إلى فولكلور لغايات قومية. يشكل الأدب التركي الجديد (يشار كمال، أورهان بساموك، لطيف تيكين، الخ،) الذي ترجم بغزارة في الخارج، مرأة للمجتمع التركيي في القرن العشرين؛ ويظهر كمصدر مفضل لتساؤ لات جديدة تجدد الإشكاليات المتقاطعة للأدب والأنتروبولوجيا. كما لفتت أهمية الهجرات التركية نحو أوروبا منذ عام الذيبن، فضل التركية والبدوي الأناضولي، والأبحاث عين العائلية والقرابة (كويزنييه، 1975)، واستمرارية البني القبلية، أو حتى الأنظمة السياسية المحلية. واحدثت المسالة الكردية، التي لا تزال متجاهلة عمدا في تركيا، الأنظمة السياسية المحلية. واحدثت المسالة الكردية، التي لا تزال متجاهلة عمدا في تركيا، تحليلات تسودها الإشكاليات المتعلقة بالهوية؛ وكذلك الأمر في ما يخص طائفة العلويين. تحليلات تسودها الإشكاليات المتعلقة بالهوية؛ وكذلك الأمر في ما يخص طائفة العلويين.

أ.غوكالب

Autrement, numéro spécial "Les Turcs", Paris, 1994. -BAZIN L., 1994. Les Turcs. Des mots des hommes, Budapest, Akademiai Kiado, Editions Arguments;

1994, le systèmechronologique dans le monde turc aucien, Paris, CNRS, Budapest, Akademiai Kiado. - BAZIN L. et GOKALP A., 1998, Le Livre de Dede Korkut. Récit de la geste oghuz, Paris, Gallimard.- BONTE P. (éd.), Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée, Paris, Editions de l'EHESS.- CAHEN Cl., 1988, La Turquie pré-ottomane, Istanbul, Paris, Institut français d'études anatoliennes, Varia Turcica.- CLAUSON G., 1972, An etymological Dictionnary of Pre thirteenth Century Turkish, Oxford, Clarendon Press.- CLAVIJO R.G. de , 1990, Embajada a Tamorlan (trad.fr. Les routes de Samarcande, Paris, Bibliothèque nationale). - CUISENIER J., 1975, Economie et parenté. Leurs affinités de structure dans le domaine turc et dans le domaine arabe, Paris- La Haye, Mouton.- GEORGEON F. et DUMONT P., Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIII-XXe siècles), Paris, L'Harmattan.- GOKALP A., 1980, Têtes rouges et Bouches noires, Paris, Société d'ethnographie.- INALCIK H., The Ottoman Empire. The Crossroad Age 1300-1600. Londres, Phoenix.- MANTRAN R. et al., 1989, L'histoire de l'Empire ottoman, Paris, Fayard.- ROUX J.- p., 1984, Histoire des Turcs, Paris, Fayard; 1984, La religion des Turcs et des Mongols, Paris, Fayard.

Polythéisme شــرك

يعكس تاريخ التأمل في موضوع الشرك الصعوبة التي يواجهها الفكر الغربي في تصور تعددية الآلية، رغم وجود المثال الإغريقي، واليقين المتمركز عرقبا بأن التفكير السديد، كما الإيمان الحقيقي، يؤكدان معا وحدانية الله، قد وضع لوقت طويل دراسة الشرك أمام مأزق مزدوج: من جهة، عدم التفكير فيه إلا بالاستناد إلى الوحدانية التي هي الشرك أمام مأزق مزدوج: من جهة أخرى، اقتفاء الشروحات حول جذور ها التاريخية المزعومة، إن الأبحاث عن تعدد الآلهة قد أصبحت مثمرة بدءا من اليوم الذي تنبهنا فيه إلى أن الثقافات الرافضة لستعدد الآلهة قد قدمت شيئا يمكن تحديده بشكل تام: منظومة الآلهة (البانتيون) التساول عن منطق التفكير الكامن خلف تنظيم كهذا.

في العام 1966، حقق دوميزيل خطوة رائدة في هذا المجال، فمن خلال دراسة كيفية توزيع أسماء مختلف الألهة ضمن منظومات الديانات التقليدية "الكبرى" وفق الهياكل الثلاثية العمل التي تتميز بها الإيديولوجية الهندو – أوروبية، أثبت أن كل إله يتخذ تعريفا "من خلال" إله أخر وتبعا لنمط تدخله في أمور البشر، أيا كان مجال الأعمال الأرضية التي يمارس فيها صلاحياته. وعليه، فإن العلاقات القائمة بين الثقافات من خلال القوى المودى الإلهية تشكل رابطا بين الفئات الكبرى السائدة في كل ثقافة تتخذ فيها تلك القوى مظاهر محددة.

لقد أثبت م.ديتيان وج - ب. فيرنان (1974) صوابية توجه هذه الطريقة نحو العالم الإغريقي القديم للمقارنة بين الأعمال التي يؤديها بوزيدون وأثينا في المجالات المشتركة بين هذين الإلهين. فإذا صودف وجود بوزيدون وأثينا متمثلين بصورة حصان، أي الحصان (hippios) والفرس (hippios)، فتكمن هوية كل واحد منهما في الفارق الظاهر

بينهما. إذ أن الأول، بوزيدون، يمثل المظهر العدائي، أو القتالي، والمقلق في هذا الحيوان ذي الحماسة المستوقدة والمعرضة دوما للانفلات فجأة، والتي يتحكم بها الإله بحيث يحسررها أو يقيدها حسب مشيئته. أما الأخرى، أثينا، فهي فن الفروسية من الشكيمة إلى العجلات.وهكذا يتعارض ذكاء وحنكة هذه الأخيرة مع السيادة المباشرة والمتغطرسة لبوزيدون. ومن هنا نستنتج أنه لا يمكن أن يتواجد إله إغريقي وحده. والأمر عينه يحصل في عالم البشر، إذ أن عبادة واحد من الآلهة تؤدي حتما الى الكفر بالقوى المنافسة له. لقد قام يوريبيدس بتصوير هذا الموقف في مسرحية هيبوليت حيث هلك البطل لجهله بالعلاقة التسي تجمع أرتيميس، قائدة المراهقين غير المحددين جنسيا، وأفروديت، الضامنة للقاء الشهواني بيسن الجنسين، وللدخول بالتالي في فترة البلوغ. يتسم البانتيون إذن بطابع التشكيل "البلوري" الذي يمكن في داخله لكل قوة أن تظهر نفسها كمجموعة علاقات تقيمها مع الأخريات. في منطق الشرك لا يوجد سوى كيانات صغيرة: إذا نظر إلى كل إله على مع الأخريات. في منطق الشرك لا يوجد سوى كيانات صغيرة: إذا نظر إلى كل إله على حده، و حده أنه لا يشكل سوى جزء من ذاته.

رغم ذلك فإن هذا التوجه المنهجي يفضل تحليل نموذج معين من المظاهر تكون فيه العناصر موزعة على شاكلة ألهة. يتطابق الشرك مع رسم تخطيطي لمنظومة الألهة داخمل المثقافات التمي تجسد فيها النصوص المؤسسة، الملحمية أو الغيبية، أو النقاليد الأسطورية، الكيانات الإلهية. في اليونان القديمة، على سبيل المثال، كان يوجد جملة مخلوقات لم تكتسب شهرة أسطورية، بل كانت أيضا مجهولة في طقوس القربان. إن كيانا مسئل "الأرض" (غايما) التي تلعب دورا حاسما في التصور الإغريقي للمجتمع (دوران، 1986)، لمم يحلط رغم ذلك بدور تدخل متميز، والشيء نفسه يقال عن المكانة المرموقة لديونيزوس الذي أبقي خارج الإطار التراتبي للألقاب الرسمية (ديتيان، 1988).

يقـــدم الغـــرب الأفريقي مع مجتمعات بينين أو ثقافة اليوروبا (في نيجيريا) أمثلة واضسحة عــن تركيــبة منظومة الألهة،ومع ذلك فإن أفريقيا السوداء تقدم للتحليل أنظمة علاقــات ذات طبيعة مختلفة، إذ يمكن أن تضم قرية واحدة أكثر من مئة معبد أو مذبح، كمــا هي الحال عند البوبو في بوركينا فاسو. فابتداءً من الخالق ووصولا إلى "الأرواح" و"الجسان" الذيسن يخضعون اكيانات عليا، تندرج كل قوة ضمن تصنيف تراتبي يتضمن ثمانسية فسئات، وترتبط بمذبح يُسمح من خلاله للإنس بالاتصال بها. إن التفصيل المادي للطقس المتسبع من خلل "شيفرة" تضحية موحدة، يسمح بمقارنة عدد كبير من القيم الرمزية التي تشكل مجموعة فائقة الإنسجام يتجسد في العلاقات التي تقيمها كل واحدة من الفــئات الخاصة بهذه الثقافة مع الأخريات. أما النظام الذي ينتج عن ذلك والمسيِّر بليونة من خلال التطبيق اليومي للشعائر، فيسمح بتعريف مختلف الكيانات "الروحانية" التي تستحيل الإحاطــة بهـا بشكل منفرد في مكان أخر، بدءا من "الوورو" (Wuro)، خالق الأصول، ووصولا إلى الكيانات المنتشرة المنبثقة من الأدغال (soxo) والمياه (Zo). لقد نشات هذه الرمزية المتكاملة على نقيض القواعد التي تذعى إقامة تعارض منطقي بين الوحدة ومجموع الألهة، ولكن أيضا دون تشكيل منظومة ألهة متكاملة ذات وظيفة تنسيقية. يضاف إلى ذلك التدابير المعقدة المرتبطة بأنواع وأدوار الأقنعة. إن عدد هذه القوى غير محدود، وهو ثابت ضمن تصنيفات تكرارية. فكل رجل، لدى شعب البوبو (وأيضا لدى السيوروبا) مؤهل لبناء قدرته الخاصة على شكل صنم قد يتشكل أحيانا بكامله من احتياط العناصـــر التي تؤمنها فئات الثقافة. وتقديم القرابين يعطى حياة لهذا الكيان الجديد ويدمجه

بالمجموعات السابقة له. وبهذه الطريقة يكون الشرك مفتوحاً إلى ما لا نهاية على نفسه دون أن يكف عن التغير من الداخل.

إن مظاهم الإيمان بعدة ألهة تفتح الباب واسعا أمام تأمل ميدان يكون من الأجدر أن تسدرج فيه الإنشاءات المشيدة استنادا إلى وحدانية الله. قد يكون منهج دراسة كهذه لم يتضح حمتى الأن،ولكسن يبقى عليه أن يحترم هذه الفكرة المؤسسة للدراسات عن تعدد الألهة، والتي تقوم في جوهرها على كشف ما في داخل كل مجموعة من القوى التي ينظر إليها انطلاقا من أبعادها المطورة لاستنباط المعانى.

ج.د. دور ان

AUGE M., 1982, Génie du paganisme, Paris, Gallimard.- BONNE J.- C. et SCHMITT J.- C. (éd.), 1988, Le polythéisme des images chrétiennes médiévales, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme. – DETIENNE M., 1986, Dionysos à ciel ouvert, Paris, Hachette.- DETIENNE M. et VERNANT J.-P., 1974, Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs, Paris, Flammarion.- DUMEZIL G., 1966, La religion romaine arachique, Paris, Payot. – DURAND J.-L., 1986, Sacrifice et labour en Grèce ancienne, Paris, la Découverte, Ecole française de Rome.- LE MOAL G., 1980, Les Bobo. Nature et fonction des masques, Paris, Editions de l'ORSTOM.- SCHMIDT F. (éd.), 1988, L'impensable polythéisme, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- VERGER P., 1982, Orisha, Paris, A.M. Métaillé.

Sorcellerie شــعوذة

يعنى مصطلح "شعوذة" ممارسة تنجيمية: فالمشعوذ " يقول المصير". أما في الأنتروبولوجيا فتعني كلمة "شعوذة" قبل كل شيء التأثيرات المشؤومة لشعيرة ما (حادث، موت، نكبات مختلفة) أو تلك المتعلقة بصفة ملازمة للمشعوذ. في نظر شعوب كثيرة، المشعوذ هو كائن بشري شبيه بالأخرين ظاهريا ولكنه يتمتع بقدرات تفوق الطاقة البشرية (أحيانا دون علمه) وهو مسؤول عن المأسي التي تصيب المقربين منه. قد يتوارى طبيعة ونشاط المشعوذين عن الإدراك الطبيعي. أما ضحاياه (المسحورون)، فهم مجبرون على اللجوء إلى ممارسات مشعوذ مضاد يتمتع بتقنيات و/أو بموهبة استبصار خارقة تسمح له بكشف المذنب وتحديد وسائل تخفيف البلية.

في كتابه "خلاصة نظرية عامة عن السحر" سجل م.موس (1902- 1903) الطابع المتعدد الأبعاد للممارسات السحرية. لقد أثار تعريفه للسحر مشكلة تجعلنا نرى بأسف أن المؤلفين، حيتى الجدد، يكتفون باعتبار الشعوذة "سحرا مدمرا ومرفوضا اجتماعيا "ينطوي أحيانا على "سحر حافظ "دون المجازفة بتحديد ما تعنيه كلمة "سحر". إلا أن أبحاثهم التجريبية تظهر صحة استبصار موس وتحدد ميدانا يجعل من الشعوذة "ظاهرة اجتماعية كاملة"، أي مجموعة أفكار وممارسات ومؤثرات وتجارب.

مجموعــة أفكــار: هــي مفهوم يرى أن الجنس البشري منقسم أساسا بين مفهوم "القــوى" (الشــعوذة والشعوذة المضادة) وتقسيمها بين البشر وتأثيراتها المحددة، ومفهوم

الشخص والجسد وعلاقة عناصرهما مع الحاجات الطبيعية وما فوق الطبيعية المختلفة؛ وأخيرا نظرية مصدر المصاب الشخصى.

مجموعية ممارسات: هي تقنيات التنجيم وفك السحر، وأحيانا السحر ذاته (ولكن غالباً ما يتم افتراض ذلك من قبل ضحايا المصائب أكثر مما يمارسه في الواقع المشعوذ المعنى).

مجموعة مؤشرات، غالباً ما تكون في ذروتها: فالسحر هو أزمة حياتية يكون رهانها عادة المسوت، ودائما المرض أو الدمار. أما فك السحر فهو مأساة بتجابه فيها المشعوذ والعراف أو مقاوم الشعوذة والمسحور.

مجموعـة تجارب، هي في الوقت نفسه فردية وذاتية: تجربة ماساوية شخصية، مستمرة ومستكررة هسي السحر، وتجربة الاستئناف التدريجي للحياة الطبيعية، هي فك السحر، تجربستان يشترك فيهما البعدان، الفردي والذاتي: المواجهة الرمزية والتي تنتج علها الأثار الحقيقية بين أطراف أزمة السحر (الساحر والمسحور ومقاوم السحر) حيث يكسون اثسنان منهم على الأقل (الساحر والمسحور) قريبين جغرافيا و/أو اجتماعيا و/أو عاطفيا. كما تتخذ أبعادا جماعية أيضا: فخلف أطرافها المباشرين وتحولاتهم الفردية، تعني للشعوذة فئة اجتماعية بكاملها (على غرار العائلة أو السلالة أو أحد فروعها، أو الجماعة السكنية، أو السلطات، أو الفئات المعنوية إلخ.).

أخيرا، تبدأ أزمة شعوذة عند الصاق حادث معين (موت، خسارة) بالشعوذة، وعند اللجوء، من أجل حلها، لإعادة تفسير الماضي عملاً على رسم "مجرى جديد"، والشعوذة هي "تجربة زمنية محددة" في الزمن الشخصي (السيرة، الأثار التي يخلفها ماض نحاول تعديله ليعود إلى المعدل العام) والزمن الاجتماعي (العمق السلالي وأشكال مختلفة من الوراثة الاجتماعية) على حد سواء.

تكمسن صعوبة دراسة الشعوذة في أن حوادث محددة ومبتذلة تنتمي رغم ذلك إلى مستويات عديدة ومتباينة؛ وقليلون هم الأنتروبولوجيون الذين تجرأوا على مواجهتها كلها. لذلك بيقى كتاب إيفانز – بريتشارد عن قبيلة ازاند في هذا الخصوص نموذجا لا مثيل له. ولقد عبر منذ البداية عن عدم اهتمامه بمسائل التعريف التي احتكرت نشاط الباحثين: "ما يهمنسي هسنا هو متابعة تفكير الأزاند. فلقد صنفت تحت عنوان واحد كل ما يعبرون عنه بكلمسة واحدد، كما ميزت بين أنماط السلوك التي يعتبرونها مختلفة". ولكن المفارقة هنا تتمسئل في أنه بينما كان هدف إيفانز – بريتشارد أن يبقى أمينا لمفاهيم الشعوذة الخاصة بقبسيلة أزاند، اعتبرت تعسريفاته حجة في الانتولوجيا الأفريقانية، بل في العلم بكامله (المقارنة بين التعريفات الأفريقانية والأوقيانية، يراجع مارويك، 1970).

تؤكد قبيلة أزاند أن الأمعاء الدقيقة للسحرة تحتوي على عنصر مادي (mangu) نجده عند الموتى لدى تشريحهم ونشخصه عند الأحياء بفضل وسطاء الوحي، ومجرد المتلاك هذه المادة المتوارثة يتيح للسحرة الحاق الأذى بصحة وممتلكات الغير، كما تعتبر قبيلة أزاند أنه يوجد بين أفرادها سحرة أشرار يستخدمون تعويذات سحرية ذات منشأ نباتسي، أمسا " السحر" فهو يعني الممارسة الواعية والإرادية والمكتسبة بالتعليم لأعمال سحرية تهدف إلى إلحاق الضرر وذلك باستخدام مواد ووصفات معينة، بينما يرون أن

الشعوذة هي قدرة غريزية وغير واعية على الحاق الضرر نظراً لصفتها التكوينية، بحيث أن المشعوذ لا يؤدي طقوساً ولا ينطق بطلاسم، ولا يستخدم الأدوية.

ي تعارض السحر والشعوذة إذن كحالة دائمة وسلوك دقيق، وعامل ما ورائي وعدامل تقني، و قوة" تمثلك الساحر وأخرى يثيرها ويسيطر عليها. فالصورة الخاصة بالسمات التي تقابل بين السحرة والمشعوذين لا تتواجد بالطبع في كل مجتمعات الشعوذة (حتى الأفريقية) وأحيانا لا يرد مجرد ذكر التمييز بينهما. إلا أن الكتاب قد عملوا بشيء من التثاقل منذ خمسين سنة بغية العثور في المجتمعات التي يدرسونها على السمات الخاصة بسحر قبيلة أزاند مع احتمال استخراج معنى الكلمات، وأما في حال تعذر ذلك، فقد برروا لأنفسهم ارتكاب هفوة وليس العجز عن تحديد المفهوم العام للشعوذة. من جهتهما، اقترح ج. ميدلتون وإ.هدوينتر (1963) استبدال التمييز بين السحر والشعوذة بمصطلح "wizardry"، ولكن أحدا لم يحدُ حذوهما. (لنقد المفاهيم المتباينة لهذه الأفكار في الأدب الأفريقي: ف. و.تورنر، 1957).

رغم عبقرية ايفانز - بريتشارد، فهو لم يحقق مشروعه الذي يقضي بنقل الأفكار المحلية وحدها. ذلك " لأنه من أجل تنظيم مفاهيم وتصرفات قبيلة أزاند"، فقد أدخل لعبة المفاهيم الغامضة " (على غرار السحر والشعوذة)، "مفاهيم اللياقة "، "المفاهيم العلمية " - التي يشكل العلم الغربي الحديث مرجعها النهائي. وهذا يعني مواصلة "الفرز الأساسي" المنفرع ثنائيا "بينهم" و "بيننا" (ج. غودي)، واعتبار تحليلات الشعوذة فرضيات خاطئة.

تستواجد هذه الفرضية في جميع المؤلفات عن الشعوذة قبل عام 1970. ومع أنه لم يستم نقدها بوضوح (إلا في مؤلف فاريه- سادا، 1977)، فقد أهملت في الأعمال الفرنسية الحديسية التسي اهتمست بادراك المنطق الداخلي للتشكيلات الرمزية (لا سيما في مؤلفات أدلروزمبيلينسي، 1972 ومؤلف أوجيه، 1975). تحت تأثير الفكر الوظائفي الذي حاولت مدرسة مانشستر إنقاذه، تم تكريس أدب استفراقي غني للشعوذة بين عامي 1950 و 1970، فقد أهملست الأنظمة الفكرية وممارسات الشعوذة على حساب نماذج الاتهام التي تسمح بتميسيز التوجهات البنيوية للفئة المدروسة: فالتوجه "المعرفي" لكتاب إيفانز - بريتشارد قد أهمل وأدرجت الشعوذة في ميدان" النزاع الاجتماعي" الأكثر عمومية.

من المفترض أن تكون لدى السكان المحليين فكرة عن النزاع، مما يجعل من الممكن وضع " دليل محلي للتوتر الاجتماعي" من خلال تعليقاتهم الخاصة عن الشعوذة (مارويك، 1970). أمنا إثبات وجود " علاقة شعوذة" (إذ يوجه أ إلى ب تهمة إمراضه بواسطة الشنعوذة) فقد تصبح خاطئة في حد ذاتها (أ يعاني من المرض ولكن لا علاقة للشعوذة بذلك) ولكنها قد تشير إلى وجود "علاقة اجتماعية حقيقية" (ب هو من يستخدم أن فهني إحدى زوجاته، أو هو خاله). فهذه العلاقة – المشكوك فيها دائما – و"المحدودة " فهني إحدى تثير نزاعات ليس لها من حل مؤسساتي، ولذلك تاتي الشعوذة لتضع حدا لها. إن قراءة هذه النصوص تعني وضع لائحة " بالحلول" التي تحملها الشعوذة إلى النزاع الاجتماعي: قطع أو بالعكس تعزيز هذه العلاقة وتسوية الخلاف، إلخ. أما تورنر، فهو يقارب كمية المنشورات أخذا بعين الاعتبار تفاصيل الظروف.

من جهته، يلتقي أ. هاروود مع التوجه المعرفي لإيفانز - بريتشارد ويقدم مثالاً عن أنتروبولوجيا المرض.

على نقيض كل التوقعات، لم تكف الأنتروبولوجيا الأنكلوسكسونية عن إنكار وجود سحر ريف في في أوروب المعاصرة منذ نصف قرن، وذلك بلا ريب من أجل حماية الاثنولوجيا مسن كل ما قد يفسدها بالعدوى. ففي هذه المجتمعات، لا تثبت نماذج الاتهام بالشعوذة العلاقة التسي أقامها الوظائفيون بين علاقات الشعوذة والعلاقات الاجتماعية الإشكالية، وهي تستلزم بالتالى نوعا أخر من التحليل.

وأخريرا، فإن استحالة الحفاظ على وهم " الفرز الأساسي" بين الثقافات (فافريه - سادا، 1977) يجبر الاثنولوجي على تسخير أدواته من أجل الغاء المسافات.

ج. فافريه- سادا

ADLER A. et ZEMPLENI A., 1972, Le bâton de l'aveugle. Divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad, Paris, Hermann.- AUGE M., 1975, Théorie des pouvoirs et idéologie, Etude de cas en Côte d'Ivoire, Paris, Hermann.- DOUGLAS M. (ed.), 1970, Witchcraft Confessions and Accusations, Londres, Tavistock.- EVANS- PRITCHARD E.E., 1937, Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, Londres, Oxford University Press (trad.fr. Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé, Paris, Gallimard, 1972). – FAVRET- SAADA J., 1977, Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage, Paris, Gallimard. – HARWOOD A., 1970, Witchcraft, Sorcery and Social categories among the Safwa, Londres, Oxford University Press.- MARWICK M. (ed.), 1970, Witchcraft and Sorcery, Londres, Penguin Books.- MIDDLETON J. et WINTER E.H. (eds), 1963, Witchcraft and Sorcery in East Africa, Londres, Routledge et kegan Paul.- TURNER V., 1957, Schism and continuity in an African Society. A study of Ndembu village life, Manchester, Manchester University Press; 1967, The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual, Cornell, Cornell University Press.

## Pacifique nord

شمال المحيط الهادي

تمستد مسنطقة شمال المحيط الهادئ التي يتوسطها مضيق بيرنغ، من مصب نهر الأمسور في أسسيا حستى مصب نهر فرايزر في أميركا الشمالية مرورا بخليج الاسكا وبشواطئ بحسري أوختسك وتشوكتشيس على مضيق بيرنغ، لقد وجد مفهوم "حضارة "شسمال المحيط الهادئ الصياغة الأكثر دقة في منشورات بعثة جيسوب (Jesup) (1897) التسي ترأسها ف بواس بالتعاون مع بوغوراس وجوكلسون، والتي تناولت التشابه الحاصل بين ثقافة السيبيريين في الشمال الشرقي وأميركيي شمال غرب المحيط الهادئ.

عام 1947، بين لوروا غوران أثر الدور الذي لعبه انتشار النقنيات وتوسع التجارة بيس القارات في خلق ثقافة شمال المحيط الهادئ. وفي العام 1977، شرع كل من فيترز هـو وشــتورتفانت وبروملي في مقارنة نتائج الأبحاث الأثرية والأنتروبولوجية واللغوية المستعلقة بشــمال المحـيط الهادئ، والتي كانت موضوع كتاب مقترق القارات: ثقافات سيبيريا والاسكا (واشنطن 1988).

تعتبر قصة إعمار منطقة شمال المحيط الهادئ غاية في التعقيد، إذ يوجد في الوسط، أي في الشمال، شعب الإنويت (الأسكيمو) الذي استقر نتيجة لحركات سكانية عائدة إلى ألاف السنين. تم اعتماد تسمية فترة قطبية قديمة، أميركية - سيبيرية، متجانسة ثقافيا نسبيا، امتدت حتى الألفية السابعة قبل المسيح. وهي تشمل محيط مضيق بيرنغ والمناطق المجاورة غير الجليدية.

ومسن شم برزت ثقافات شمال سيبيريا وثقافات الشمال الهندي الأميركي محاولة الستطور بشكل مستقل عن بعضها البعض. إلا أنه قرابة الألفية الثانية قبل المسيح جاعت إسهامات تقنية جديدة لتقرب ما بين ثقافات شمال المحيط الهادئ. واستمر التمايز الثقافي بعد تلك الفترة إثر تطور تراث نورتون (الاسكا اعتبارا من العام 1000 ق.م.) العائد إلى العصر النيوليتي السيبيري الأميركي، وإثر الأعراف البحرية الصرفة (بيرنغ القديم ابويستاك – بيرنك – بانوك) المتأخرة عن ذلك (المضيق والاسكا اعتبارا من العام 500) والتي سستكون ثقافة التولية هي الحاملة لخلاصاتها. لقد ظهرت جماعة التوليه ما بين العاميس 500 ق.م. على الشواطئ الشرقية والشمالية لشبه جزيرة التشوكتشيس، وقسرابة العام 1000 كانست قد انتشرت على الشاطئ الأميركي للمحيط الهادئ (يعتبر التوليون أجداد الإنويت كونياغ والشوغاش). وقد أدى التقاء كل من شعب التوليه وشعوب دورسيه المتواجدة على الشاطئ الأميركي للمحيط الهادئ (المتربية دورسيه المتواجدة على الشاطئ الأميركية القطبية الغربية (تراث الاينوبيات) وأطلق ثقافة الإنويت التريخية.

إن أرخبيل جزر اليوشن مسكون منذ قرابة التسعة ألاف سنة. ويعتقد أن سكانه الأوائل، ذوي الهوية المجهولة، هم أجداد شعب اليوشن التاريخي المتواجد في الجزر منذ العام 2000 ق.م.

يشكل داخل ألاسكا والشمال الغربي الكندي منطقة يسكنها هنود الأتسبكان الشماليين أو " الديني" وهم جماعة من صيادي السمك وحيوانات الرئة. وحدها فئة التناينا مسن بينهم سوف تتمكن من الوصول إلى ساطئ المحيط الهادئ في المنطقة التي يسكنها شعب الإنويت (كونسياغ - شوغاش). أما هنود الإياك الذين ينتمون من بعيد إلى الأسبكان، فهم يسكنون عند مصب نهر كوبر، إلا أن أنشطتهم تحولت إلى الداخل.

لقصد كانت كثافة الجليد أقل مما هي عليه في المستبطان البشري أقدم في سيبيريا الشمالية الشرقية حيث كانت كثافة المجليد أقل مما هي عليه في أميركا الشمالية. أما العصر النيوليتي في سيبيريا، وعلى وجه خاص في جنوب شرق المنطقة المذكورة، فلقد عرف تدجين حيوانات الرنة، وسرعان ما طغسى عليه طابع الحضارات الجنوبية. وأما في الشرق حيث شبه جزيرة التشوكتشيس وصولا إلى كتشاتكا فيتوزع سكان التشوكتشيس والكورياك المتقاربين لغويا على جماعات قروية ساحلية قوامها صياد الحيوانات البحرية الثديية وجماعات قارية صغيرة من مرتى حسيوانات السرنة. أما الإتلمان (أو الكمشدال) في جزيرة كمتشاتكا فهم صيادو سمك السلمون، وقد تمكنوا نوعا ما حاليا من الاندماج مع الفلاحين الروس ذوي الأصل القوقازي. يجب أن يضاف إلى السكان الذين هم من أصل سيبيري أو أسيوي جماعتان جنوبيستان هما النيفخس (أو الغيلياك) في جزيرة سخالين وحوض الأمور الأسفل، وهم جنوبيستان هما النيفخس (أو الغيلياك) في جزيرة سخالين وحوض الأمور الأسفل، وهم جنوبيد سلمون، وكذلك جماعة الأينو الذين كانت أراضيهم تمتد من جزر الكوريل حتى جزيرتي سخالين وهوكايدو وهم جماعة شمالية تعرف باسم اليوكاغير.

لا يشترك السيبيريون القدامى سوى في مسألة واحدة، هي كونهم يمثلون شعبا قديما تعرض للتشتت باكرا وواجه الهجمات المتلاحقة للانويت ثم وصول التونغوز والحياقوت موجة إثر أخرى. حاليا، يسكن ساحل أوخوتسك وحوض نهر الأمور وصولا الحي بحميرة بايكال، شعوب تنطق بلغة التونغوز ،ويقوم اقتصادها على استغلال المرافق المبحرية والصيد (بخاصة الحيوانات ذات الفرو)، وصيد السمك والبستنة، والاستخدامات المتوعة لحيوان الرئة كالجر والتحميل.

يمكن استخلاص الخصائص المشتركة التالية بين سكان شمال المحيط الهادئ:

- 1) في المجتمعات ذات المنحى الساحلي والقاري. تكون العلاقات بين الجماعات السياحلية والجماعات الداخلية وثيقة والفروقات الاجتماعية الثقافية بينها قليلة الأهمية. إلا أن جماعيات المستاطق الداخلية تميل إلى اعتماد التنوع التقني الثقافي، بينما تعكس جماعيات المناطق الساحلية صورة الوحدة المتينة لجهة اعتماد التكنولوجيا بشكل خاص (كاستخدام الروارق، والشباك، والخطافيات والعواميات المصيوعة من مثانات الحيوانات، وكذلك السهام السامة، وشباك الصيد والقنص، والأفخاخ والدفاعات، والخف الجليدي، ومصيابيح الزيت، وأنية الحجر الدهني، وسكنى الدهاليز، والمساكن القروية المستدامة).
- 2) إن الطابع المستجانس ظاهريا لتنظيم الجماعات البحرية الاجتماعي (كاعتماد السزعامات الأرسستقراطية المستوارثة، والرق، والتخصص في مسائل التجارة والحرب) يسنطوي على فروقات هامة في مجالات التنظيم الاجتماعي (لجهة تحديد طبيعة جماعات القرابة) وتنظيم النشاطات الدينية والفنية. ويبقى أن محيطا طبيعيا مشتركا يستدعى أجوبة مستفاوتة قابلة للمقارنة، وكثافة التواصل بين الجماعات المتجاورة، قد عززا التجانس الثقافي.
- 3) إن إحدى أهم خصائص شمال المحيط الهادئ هي التطور المذهل للنشاط التقليدي والفنون. وقد ساهم هذا التطور على نطاق واسع في تعزيز وحدته التي يسعى اليوم إلى إثبات وجودها سياسيا، خاصة فيما يتعلق بمطالبات الشعوب الأصلية التي يجب أن تأخذها الدول المعنية على محمل الجد.

م.ف.غيدون

BOGORAS W., 1904- 1909, The Chukchee, The Jesup North Pacific Expedition, Memoir, 11; 1913, The Eskimo of Siberia, The Jesup North Pacific Expedition, Memoir, 12. – DAMAS D. (ed.), 1984, Arctic, Washington, Smithsonian Institution (vol. 5 du Handbook of North American Indians).- DE LAGUNA F., 1947, The Prehistory of Northern North America as seen from the Yukon, Society for American Archaelogy, Memoir, 3. – DIKOV N.N., 1977, 1979, Aziia na styke s Amerikoi v drevnotsi, Moscou, Izdatel'stvo "Nauka".- DUMOND D.E., 1977, The Eskimos and Aleuts, Londres, Thames et Hudson.- FIZHUGH W.W. (ed.), 1975, Prehistoric maritime adaptation of the Circumpolar Zone, La Haye, Mouton.- FIZHUGH W.W. et CROWELL A. (eds), 1988, Crossroads of Continents. Cultures of Siberia and Alaska, Washington, Smithsonian Institution.- JOCHELSON W., 1908, The Koryak, The Jesup North Pacific Expedition, Memoir, 6.- LAUGHLIN W.S., 1980, Aleuts, survivors of the Bering Land Bridge, New

York, Holt, Rinehart et Winston. – LEROI- GOURHAN A., 1936, La civilisation du renne, Paris, Gallimard: 1946, Archéologie du Pacifique – Nord. Matériaux pour l'étude des relations entre les peuples riverains d'Asie et d'Amérique, Paris, Institut d'Ethnologie. – LEVIN M.G. et POTOV L.P. (eds), 1956, Narody Sibiri, Moscou, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.- RAY D.J., 1981, Aleut and Eskimo Art. Tradition and innovation in South Alaska, Seattle, University of Washington Press.

## **SCHNEIDER David Murray**

شنايدر، دايفيد موراي

ولد الأنتروبولوجي الأميركي دايفيد موراي شنايدر في نيويورك عام 1918، بعد دراسات في جامعة هارفرد، قاد أبحاثا ميدانية في ميكرونيزيا (جزيرة ياب). قدم على وجه الخصوص أعمالاً يحلل فيها القرابة: سيتخذ موقفا، طيلة فترة إنتاجه، في السجالات السنظرية الخاصة بهذا الميدان في الدراسات الأنتروبولوجية. وقد افتتح تلك المسيرة بنقده اللاذع، مع ج. هومانز (1955)، لبعض أوجه نظرية الارتباط الزوجي التي عرضها ك. ليفي - ستروس عام 1949 في البني الأولية للقرابة، وخاصة للمكانة المخصصة لفكرة الزواج الأفضلي. وتهدف نظرية هومانز وشنايدر،التي سيرفضها ر. نيدهام، إلى استبدال المقاربة البنيوية للارتباط الزوجي بمفهوم ينظم أنماطها انطلاقا من اعتبار " الذات " كفاعل المعار، بمصطلحات تعبر عن مدى قربه أو بعده الوجداني، عن علاقاته باقاربه، ابناء الأعمام أو الأخوال، ذوي النسب الأبوي أو الأمومي، تلك العلاقات التي تحدد البحث عنهم أو تجنبهم عند الزواج.

لقد مارست مقاربة شنايدر " الثقافية" للقرابة تأثيرا عارما على الانتروبولوجيين الشباب المتحلقين في إطار جامعة شيكاغو التي درس فيها لأكثر من عشرين سنة، حتى عام 1974. ليست القرابة مجرد لعبة قواعد شكلية أو ترتيبات قانونية أو منظومة مواقف خاصمة؛ بل من الممكن اعتبارها " منظومة رموز " تقترن فيها شرعة سلوك اجتماعي مع لغة خاصة تعتبر المواد الطبيعية بما هي عليه فئات ثقافية (دم، مني، حليب، الخ.).

يقدم هذا المفهوم، المستخلص من تحليل المجتمع الأميركي المعاصر، عرضاً لخصوصية علاقات القرابة التي لا يمكن فصلها عن مجمل منظومة تصورات مجتمع، تلك المنظومة التي تظهر أيضا من النظرة إلى وظائف الأعضاء أو مسيرة الكون، إلغ تسودي هذه الأولوية المعطاة للرمزية الثقافية إلى اعتبار أنه ينبغي البحث عن روابط القربي في لغة المجتمع الذي ندرسه. في كتاب صدر حديثا (1984)، يتوصل شنايدر إلى إعدادة السنظر بميدان القرابة ذاته، وذلك لكون اندراجه في مسيرة التكاثر البيولوجي قد يكون مجرد وهم أنتجته الثقافة الغربية؛ وانطلاقا من ذلك يشكك بشرعية الاهتمام الخاص الذي توليه الأنتروبولوجيا للقرابة.

### م.هاوسمان

1955 (en collaboration avec G.C. Homans), Marriage, Authority and Final causes, Glencoe, The Free Press. 1961 (en collaboration avec K. Gough), Matrilineal Kinship, Berkeley, University of California Press. 1965, "Some Muddles

in the Models: Or, How the System Really Works", in M. Banton (ed.), The Relevance of Models for Social Anthropology, Londres, Tavistock et New York, Praeger. 1968, American Kinship: A Cultural Account, Englewood Cliffs, Prentice Hall. 1973 (en collaboration avec R. Smith), Class Differences and Sex Roles in American Kinship and Family Structure, Englewood Cliffs, Prentice Hall. 1984, A Critique of the Study of Kinship, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

Codes culturels

شيفرات ثقافية

## تعريفات

ينتمسي تعبير "الشيفرات الثقافية" إلى مصطلحات علماء السيمياء. يعتبر هؤلاء أن الثقافة برمتها مؤلفة من مجموعات من إشارات مسبقة التشكيل، على غرار اللغة المعرقة كنوع من شيفرة تحنل المرتبة الأولى من الأنظمة الرمزية التي تكون الثقافة. وكما أن اللغسة لا تحفظ إلا بضع عشرات الأصوات من بين كل الأصوات الممكنة، كذلك من بين كل التصرفات التي يمكن إدراكها، هناك فقط بعض منها يؤخذ بعين الاعتبار لتشكيل مجموعات ذات معنى. إن هذه الأخيرة تشكل مخزونا حقيقيا من المعلومات يستعين به أفراد جماعة اجتماعية لصياغة رسائل، كلامية أو غير كلامية، يكون فهمها الصحيح شرطا أوليا لتسيير شؤون المجتمع، تسمح هذه القوانين بتكيف التصرفات الشخصية والجماعية مسع الإطار العام وتمنحها مدلولها. "إن المدلول هو نتيجة التشفير، والتشفير واحد من أشكال السلوك الذي يتعلمه ويتشاطره أعضاء جماعة تتواصل فيما بينها" واحد من أشكال السلوك الذي يتعلمه ويتشاطره أعضاء جماعة تتواصل فيما بينها" الاستعانة شعوريا أو لاشعوريا بالتشفير، أي دون تواصل (واتز لاويك، بيفين وجاكسون، الاستعانة شعوريا أو لاشعوريا بالتشفير، أي دون تواصل (واتز لاويك، بيفين وجاكسون، الموالية المجتمع إذا على نسخة جديدة من العقد الاجتماعي لا يكون الإنسان بحسبها، كما لاحظ إ.ب. وولف (1964) سوى حارس لنميزه الاجتماعي والانفعالي.

# أصول المقهوم

إذا كان أساس التشابه بين اللغة والظواهر الثقافية الأخرى يرجع إلى ف بواس، فان در اسات أنظمة التصرفات والقيم التي يعود إليها بالجوهر التأمل بالقوانين الثقافية تستند بالأخص إلى أعمال إسابير الذي يعتبر أن كل نظرية يجب أن تهتم بالسلوك الفردي، وإلى أبحاث ب. ورف عن مظاهر الترابط بين اللغة ونمط التفكير. وعلى خطى سابير سار رل. بيردويسنل مثلا، الذي أكد أن الثقافة والتواصل ليسا إلا وجهتي نظر أو منهجين لمحاولة تحديد الأشكال المنظمة والممنهجة للعلاوات بين الناس.في الثقافة"، هناك تركيز على البنية، وفي "التواصل"، هناك إلحاح على السيرورة (بيردويستل، 1970). أما أعمال ورف، فقد كانت سببا لتصور معين عن التنوع الثقافي: قد يكون هذا التنوع ناتجا عن عدم القدرة على ترجمة الأنظمة الدلالية التي تقيم تشفيرا للواقع فيما بينها.

ولكن الغموض يبقى محيطًا بفكرة التشفير التي تضم الشيفرة المحسوسة كما عسر فها ك. ليفي - ستروس وأنظمة القيم (مون، 1973، ت. بارسونز) وبما أنها قد تُفهم على الأغلب بالمعنى الواسع كمجموعة من القواعد، فهي لا تعود فقط إلى الألسنية، بل

أيضا إلى القانون النشوئي ونظرية التحكم بالسلوك التي أطلقها ن. وينر عام 1948. وبالرغم من أن تحديدا بيولوجيا عرضيا لتنظيم القوانين الألسنية وغيرها قد يكون مذكورا أحيانا (ج. باتسون، ليفي ستروس، بارسونز)، فإن المرجعية النشوئية تبقى رمزية عموما، إذ أن قانون القيم أو " قاعدة السلوك" يبدوان كمعادلين ما فوق عضويين للقانون النشوئي (ك. كوكلوهن). إن شخصية الراشد تنتج إذا عن الثقافة التي تحددها مع ذلك ضمن دائرة مفرغة.

كان يمكن النقاء النظرة الشكلانية للثقافويين الأميركيين مع النزعة التحكمية أن يولد طموحاً إلى شكلنة العلاقات المتبادلة بين الفرد والمجتمع، حيث تلعب فكرة الشيفرة الثقافية دورا أوليا. يرتكز هذا المنظار على الفرضية القائلة بأن أي نظام، تجمعاً كان أو جماعة، لا يمكن أن يوجد بدون تنسيق نشاطاته، وأن أي تنسيق غير ممكن دون تواصل. إن هذا التواصل، الذي يتم طبقا لشيفرة مشتركة ويستحث عملا ارتداديا لا يقتصر على نقل المعلومات، بل يُعرّف كعلاقة ديناميكية تتدخل في كل أنماط التشغيل (وينكن، 1981).

### النظريات

استعمل بارسونز فكرة المراقبة التحكمية (إنّ الأنظمة الغنية بالمعلومات تراقب الأنظمـة الغنية بالطاقة التي، بالمقابل، تمد الأنظمة العالية بعبارات المعلومات) لتأليف منهج تحليل الستحديد الاجتماعي للاختيارات الفردية. في العمل الاجتماعي، تمارس المراقبة من قبل النظام الثقافي المتصور كمجموعة رموز منظمة حسب مبدأ التعارض المتنائسي، تضم القيم والمعارف والبيانات وتلعب في آخر الأمر دورا مشابها لدور الأفكار لدى م.ويبر أو البيانات الجماعية لدى إدوركهايم. إن المعلومة التي تمنحها الشيفرة هي مترجمة في النظام الاجتماعي بوسيط تبادل، رمز للقيمة، تمثل النقود نموذجه الأفضل؛ إن هذا الوسيط هو الذي يجعل ماسسة القيم وتضمينها الداخلي ممكنين (بارسونز، 1964). إن المحاوم بالتميز عن المصورات الذاتوية للمدرسة المدعوة " ثقافة وشخصية" ولكنه، لنقص في اعتبار العوامل الارتدادية للتكيف، توصل إلى تخصيص الثقافة بوظيفة قوننة الحاجات العاطفية والقدرات الإداركية للفرد، مما يخلي هذا الأخير من كل ذاتية فاعلية.

القد حل بانيسون هذه المشكلة بالتشديد ليس على التراتبيات الملازمة للسيرورة العقلية، بل على الإدراك والتواصل، وكذلك على سياقهما. يجب أن تُدرك العلاقات الإنسانية في "المد التواصلي" الذي يُجتهد في تشريحه إلى شيفرات متعددة. تنطوي هذه الأخيرة أو لا على القيم التي تؤثر على إدراكاتنا وهي بالتالي مرتبطة بنظام المعرفة الذي يمكن تشبيهه بشكل عام بنظام المعتقد (لأننا نرغب بأن نعتقد أن ما نراه صحيح). وهي تستند إلى الشيفرة الرمزية ذاتها وتمنح القواعد الضحنية لما وراء التواصل. إنها في النهاية شيفرة غير كلامية للتواصل أو ما وراء التواصل.

بالنسبة السى و هـ. غودنو الذي يهتم بالمعتقدات، يسمح نظام تشفير باستنتاج المفاهيم الطلاقا من الإدراكات وبتصنيف الادراكات والمفاهيم بالتوافق مع خطاب يحمل تعليلا للكون.

إن مسالة التواصل المتغير هي في صلب انشغالات إ.غوفمان الذي اجتهد في استخراج خصائص النظام "المعياري" لدراسة التكسرات داخل المجمع الأميركي (مراقبة المعاقين والمحجور عليهم)، حسب منهج يذكر بالطرق التفكيكية له هد. غارفينكل. حلل أ.والاس "التيه الثقافي" أو كيف أن غياب الهدف من التواصل يجعل كل تواصل مستحيلا، فيما تقتصر أعمال ك. هوكيت على أنماط الحالة النفسية المستحثة ثقافيا.

يجب أن نميز بين فنتين من الشيفرات غير الكلامية. أو لا الاتصالات المشفرة التي مكن أن تأخذ مكان الكلام البشري أو أن تضاف اليه، والتي اقترح وجودها سابير عندما لاحظ أننا نتصرف، في حركاتنا مثلا، وكأننا نعبر بشيفرة معروفة ومفهومة من الجميع. إنا ندين بالأعمال الرئيسية في هذا المجال لقريب من باتيسون، هو بيرد ويستل، مبتكر "الحركية" أي علم الحركات الذي يذكر مصطلحه المنسوج على مصطلح الألسنية الوصفية بوحدة التصرف بحسب ك. بسيك (1954). كما ندين بها إلى هيويز، الذي درس "الوضعيات" وإلى ب. تراغر الذي يدرس "ما حول اللغة"، كذلك يجب أن نذكر إ.ت. هال (1966)، وخاصمة في مفهومه للتقاربية أو الحيّز التواصلي الذي برهن اهميته بفحص الاختلالات الثقافية التي تسببها المتغيرات الحاصلة في هندسة البناء خصوصا.

من جهة ثانية، يطبق تعبير الشيفرة غير الكلامية على كافة الأعمال التي تتناقض مصادفتها ضمن سياق معين، وتسيّر بقواعد يحمل تطبيقها مدلولا ثقافيا (م. بلاك). إن كافة المجالات التقليدية لملاثنوغرافيا هي معنية إذا: السلوك الديني (د. فراك)، الزواج (ر.مستز ود. ويليامز)، قواعد تكوين الأسر (ر. بورلنغ)، تقديم العطاءات بمناسبة الزواج (ر.كيسنغ)، الطقوس (ن.د.مون)، الخ.

إن علم السيمياء،المبني على الافتراض بأن كل مواضيع الدراسة هي ذات تجانس شبيه بتجانس اللغة، يميل إلى أخذ مكان الإثنولوجيا (إ. إيكو). وبموازاة ذلك، فإن وجهة السنظر "الإيميّة" المعتمدة عموما والتي تستقطب الانتباه إلى الكلمة أكثر منه إلى الكلم استعادة للاستعارة الألسنية - ، تبطل مسبقا كل تقطيع للواقع الذي تصبح كليته فقط ذات مدلول في مجال التواصل.

يمكننا بالطبع، على غرار باتيسون، أن نقف في موقع ديناميكي تكمن الوحدة بحسبه في مشهد أو حدث، حيث تتدخل مستويات مختلفة وأنظمة تشفيرية، مما يؤدي طبعا السي تحليلات متعددة التوجهات (هد. سارلز، س. مورمان، ج. باشو). أو يمكننا أيضا، معتبرين من موقع ثابت أن الوحدة تكمن في النظام الثقافي، أن نحاول تقديم بيان بالأنواع الخاصة للعلاقة المتبادلة بين المستويات الثقافية (كيسنغ). أو يمكننا كذلك، متحققين من أن كل هذه الأشكال التشفيرية هي معروفة ومستعملة من مشارك واحد، أن نعكف على شكلنة الاستعمال الفردي للشيفرات الثقافية (و.ل. ورنر، و.جوغيفان). لكن الحكمة تقتضي بدون شك أن نكتفي بدراسة الأجزاء الثقافية، دون أن ننسى أن الكلية تمثل "هدفا مثاليا" (و.ستورتوفان) و "خيالا مفيدا" (ر.ويليامس).

ل.كاييه

BATESON G., 1972, Steps to an Ecology of Mind, San Francisco, Chandler Publishin Company (trad.fr. Vers une écologie de l'esprit, Paris, Le Seuil, 1977).-BIRDWHISTELL R. L., 1970, Kinesics and context. Essays on Body Motion

Communication, Philadelphie, University of Pensylvania Press.- HALL E.T., 1966, The Hidden Dimension, New York, Garden City (trad.fr. La dimension cachée, Paris, Le Seuil, 1971).- MUNN N., 1973, "Symbolism in a Ritual Context: Aspects of Symbolic Action", in Honigmann J.J.(ed.), Handbook of Social and Cultural Anthropology, Chicago, University of North California.- PARSONS T., 1964, Social Structure and Personality, New York, The Free Press, Maemillan.- PIKE K., 1954, Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour, Glendale, Summer Institute of Linguisties: — SMITH A.G. (ed.), 1966, Communication and Culture: Readings in the Codes of Human Interaction, New York, Hold, Rinehart et Winston.- WATZLAWICK P., BEAVIN J. H. et JACKSON Don D., 1967, Pragmatics of Human Communication, New York, Norton (trad.fr. Une logique de la communication, Paris, Le Seuil, 1972). — WINKIN Y., 1981, La nouvelle communication, Paris, Le Seuil, - WOLF E.P., 1964, Anthropology, New York, Norton.



الصحراء الكبرى Sahara

الصحراء الكبرى ["الصحراء" (Sahara) بالفرنسية أو الإنكليزية] هي المنطقة المدارية التي تمتد من المحيط الأطلسي إلى البحر الأحمر، ويحدّها من الشمال سلاسل جبال المغرب العربي وشريط ساحلي على البحر المتوسط، ويشكل امتدادهما نحو الجنوب منطقة سهوب شبه صحراوية تدعى الساحل في أفريقيا الغربية. تساهم بعض التضاريس المرتفعة – جبال الأحجار وعفيري وأكاكس – والهضاب في تغيير أحوال المناخ المحلية الا أن الجفاف (أقل من 200 مم وأحيانا أقل من 100 مم من الأمطار في السنة) يحدّد أنساط الحياة والسكن بطريقة قاسية. الصحراء هي بلد البداوة حبث يعيش مربو الجمال وحيث يُسترك المكان على طبيعته لتربية الأغنام والأبقار. وحدها الزراعة ممكنة، وحسوصا الرزاعة الفينيقية (بساتين النخيل) المروية وذلك بفضل تقنيات معقدة مثل وخصوصا الرزاعة الفينيقية (بساتين النخيل) المروية وذلك بفضل تقنيات معقدة مثل المروية بالأمطار، ويقوم بها في الغالب مزارعون تابعون لمربي المواشي البدو (عبيد أو المروية بالأمطار، ويقوم بها في الغالب مزارعون تابعون لمربي المواشي البدو (عبيد أو عبيد سابقون). وخارج وادي النيل، محور التوغل القديم، طالما فصلت الصحراء الكبرى بيات حسوض المتوسط وأفريقيا السوداء، ولكنها سحت أيضا بربط هاتين المنطقتين بعد بيات المعلى (وحيد السنام) في بداية العهد المسيحي.

لقد بدأت مرحلة الجفاف الحالية في الألفية الثانية قبل المسيح؛ فيما كان قد تطور نصط صحراوي مستكامل في العصر الحجري ضمن مجتمعات الصيادين القائمة حول الحسواض بحرية كبيرة تمثل بحيرة تشاد آخر شاهد عنها. وهكذا ازدهر النمط الرعوي ضمن ثقافات العصر الحجري تلك. يبدو أنّ مربّي الأبقار قد انتقلوا تدريجيا نحو الجنوب وانتشرت حينها الثقافة الليبية - البربرية المعروفة بتربية الخيول وبتصنيع المعادن عن طريق الصحراء الغربية والوسطى. وقد ساهم دخول الجمال وحيدة السنام في انتشار القبائل البربرية جنوبا (صنهاجة). في ذلك العصر، انتظمت طرقات القوافل التي كان يتم نقل الملح والذهب والعبيد على امتدادها والتي اجتازها المسافرون العرب الذين اكتشفوا امبر اطوريات بلد السودان (غانا على الأخص) القائمة في نهاية تلك الطرقات. ولكن تاريخ الاعمار في الصحراء الشرقية أشد تعقيدا: وصلت التأثيرات المتوسطية إلى جنوب مصر، وحصل امتزاج شديد بين الشعوب، كما ظهرت في وقت مبكر بعض بنى الدولة في بلاد النوبة (السودان) وكانيم (تشاد).

شكل دخول الإسلام المبكر عاملا توحيديا للمجتمعات الصحراوية، وساهم في انتشار ثقافة عربية إلى شمال وغرب

الصحراء (بلاد البربر) من جهة، وإلى الشرق (السودان وتشاد) من جهة أخرى. وهكذا تطورت وتوسعت شبكة القوافل، وازدادت الأهمية الاقتصادية والسياسية للبدو مرتي الجمال ("المرابطون" في الصحراء الغربية في القرن الثاني عشر) كما ازداد التداخل بين المجمعات الصححراوية والسودانية في الدول الكبرى، تبعا لزيادة التبادل بين هذه المجتمعات (مالى، بورنو، سونغهاي، هاوسا، إلخ.).

إن كــثافة السـكان الحالية ناتجة عن ذلك التاريخ، وهي تشمل مجموعات ثقافية متعددة وفق محاور متتالية في الشمال والجنوب، من المحيط الأطلسي إلى نهر النيل.

نـتج " تعريب" قبائل الصحراء الغربية التي هي في الأغلب من أصل بربري عن متغيرات اجتماعية وثقافية داخلية بقدر ما نتج عن دخول القبائل البدوية (بني هلال) التي يشـتركون معها في الكثير من الميزات المشتركة. إلا أن هذه القبائل تندرج في تراتبية ثابتة – أرستقراطية محاربة، وفئات دينية، وتابعون خاضعون، ورقيق ومحررون غالبا ما يكونسون من المزارعين – وقد اتخذت منذ القرن السابع عشر وضع تشكيلات سياسية مستمركزة: إمسارات. انتشر الإسلام الموريتاني عبر الأخويات (المرابطون) في أفريقيا الغربية. حيث تحتل عمليات التبادل التي تمر عبر مدن القوافل القديمة (الزويرات، والاتا) مركـزا مهما منذ القدم، وتبرز في مجتمع الطوارق سمات مشابهة، ولكنه مجتمع بربري اللغهة؛ وهـو يعطي للمرأة مكانة مميزة ويعتمد النسب الأمومي احيانا. ولقد كان الإسلام لديهم أشد بطنا، كما كان للتبادل دور "اقل أهمية مما لدى الموريتانيين. ولقد ادت النزاعات المحلية بين الفئات الأرستقراطية والمحاربة إلى تأسيس اتحادات قبلية واسعة لديهم.

وفي تشاد، يعيش التوبو، أو "البدو السود" في الصحراء الكبرى ضمن تنظيم اجتماعي يقوم على وجود عشائر خارجية الزواج وقليلة التراتب. وقد بقي هذا الشعب لفترة طويلة بعيدا عن تأثيرات الإسلام وشبكات التبادل، واختلط بالشعوب الجنوبية وشكل مجتمعات متميزة ساهمت أحيانا في تأسيس تشكيلات ذات دولة (كانوري، كانمبو، زغاوة). ولكن هناك قبائل عربية اللغة ذات نفوذ تقيم في جزء من تشاد وفي المناطق الصحراوية وشبه الصحراوية من السودان، وهي قليلة النمايز من الناحية السياسية. وقد ساهم وصولها منذ القرن التاسع باختفاء ممالك بلاد النوبة. وقد شهدت هذه المنطقة الكثير من الحركات السياسية – الدينية؛ وأكثرها شهرة هي المهدية التي نظمت المقاومة في وجه الغير و الاستعماري الإنكليزي. كما أننا نلحظ وجودا عربيا في شمال الصحراء (القبائل البدوية في مصر وليبيا والمغرب).

وراء هذه الاختلافات العرقبية واللغوية، تبرز سمات مشتركة في المجتمعات الصحراوية: نمط الحياة الرعوية والبدوية، التنظيم الاجتماعي القبلي، تأثير الإسلام، وأهمية التبادل على المسافات الطويلة. ولقد تشكلت عند حدود الصحراء الجنوبية، وعلى أساس المبادلات الاقتصادية والنزاعات السياسية مع الشعوب السودانية، تشكيلات اجتماعية مختلطة لعبت دورا مهما في تاريخ أفريقيا السوداء.

اصطدم احستلال المستعمرين للصحراء الكبرى بمقاومات عنيفة لم تنته إلا نحو العسام 1930 (احتلال شمال موريتانيا). وقد أدى تراجع النقل بالقوافل واكتشاف المصادر المعدنية السي تحسولات عمسيقة في الاقتصاد الصحراوي. وقد شجع ترسيم الحدود الاستعماري ودخول الشعوب الصحراوية في الدول العصرية التي تشكل أقليات فيها، إلى

نزاعات عديدة (الصحراء الغربية، تشاد، إلخ.) ما زال تأثيرها موازيا للأهمية الجغرافية والسياسية للصحراء الكبرى.

ب، بونت

ALLAN J.A. (ed.), 1981, The Sahara. Ecological Change and early economic history, Wirbesh (England), Middle East and North African Studies.-ASAD TALAL, 1970, The Kababish Arabs. Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe, Londres, Hurst.- BERNUS E., 1981, Touaregs Nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un people pasteur, Paris ORSTOM. - BERNUS S., BONTE P., BROCK L. et CLAUDOT H. (éd.), 1986, Le Fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue, Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- CAMPS G., 1974, Les civilisations préhistoriques de l'Afrique du Nord et du Sahara, Pparis, Doin.- CAPOT - REY R., 1953, Le Sahara français, Paris, PUF.- CHAPELLE J., 1957, Nomades noirs du Sahara, Paris, Plon.- MAUNY R., 1961, Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Age, Dakar, Institut français d'Afrique noire. - NICOLAISEN J., 1963, Ecology and Culture of the pastoral Tuareg, Copenhague, National Museum. -NORRIS H.T., 1986, The Arab Conquest of the Western Sahara, Londres, Longman, Librairie du Liban.- STEWART C.C. 1973, Islam and Social order in Mauritania. A case study from the nineteenth century, Oxford, Clarendon Press.-YUSUF FADL, 1967, The Arabs and the Sudan, Edimbourg, Edinburgh University Press.

### Chasseurs-cueilleurs

صيادون - قطافون

بشكل عام، نعنى بالصيادين - القطافين" شعوبا تعتاش من القنص والقطاف واصلياد السمك والالتقاط والجمع. إن القاسم المشترك لكل هذه النشاطات هو استثمار موارد تقدمها الطبيعة فوريا دون أن يغيّرها الإنسان، وتأتي من أجناس حيوانية أو نباتية، في الحالة البرية أو العقوية. يمكن تعريف الصيادين - القطافين، بالمقارنة مع المزارعين والرعاة، كأولئك الذين لا يدجنون الموارد الأساسية التي يستعملونها، أما بخصوص فكرة التدجين، فمن الصعب تعريفها، وهي تبقى عرضة للسجال لدى علماء الانتروبولوجيا كما لحدى علماء الطبيعة، لكن يمكننا القول أن نوعا طبيعيا يعتبر مدجنا عندما يتحكم الإنسان بإنتاجه.

تـنجم فكـرة الصياد - القطاف من أعمال ما قبل المؤرخين الذين أظهروا اتساع القطـيعة التـي شكلها اعتماد نمط معيشة زراعي رعوي في تاريخ البشرية. لتبيان هذه القطـيعة، اقترح ج.ف. تشايلد في العشرينات عبارة "الثورة النيوليتية "، التي يمكن برايه تشـبيهها بالثورة الصناعية من حيث أهميتها، إذ أن العصر الحجري القديم يوافق اقتصاد صـيد وقطاف، والعصر الحجري الحديث يوافق نمط معيشة زراعي رعوي. لقد أصبح التعارض المفهومي بين الصيادين - القطافين والمزارعين - الرعاة قابلا للتحليل على هذا النحو من خلفية تعاقبية وتزامنية في أن واحد، وقابلا إذا لتنظيم معطيات علم أثار ما قبل الناريخ كما المعطيات الإثنوغرافية.

كان على الفرضيات التي حددت تاريخ فكرة الصيادين - القطافين أن تثير سؤالين كبيرين. يصدر الأول عن اهتمام أنتروبولوجيا الصيادين - القطافين بالمجتمعات التي تبدو، من بين تلك المسماة "بدائية"، كأنها الأقدم، أو كأنها تخلد أقدم نمط عرفه تاريخ البشرية. والاهتمام بتلك المجتمعات يعني ضمنيا طرح سؤال عن النشوء الاجتماعي للبشرية. للإجابة على هذا السؤال، كان ينبغي تحضير منهجية حقيقية: مقارنة صيادي - قطافي الحاضر (الذين راقبهم الإثنولوجيون في القرن التاسع عشر والقرن العشرين) وصيادي - قطافي ما قبل التاريخ، ليس فقط من أجل الكشف عن التشابهات بل أيضا عن الاختلافات. ولكن بدل اتباع نهج كهذا، اقتصر الأمر على تبيان تماهي بعضها مع بعض بطريقة ساذجة، دون أخذ التغيير الزمني التاريخي وتشابكاته بعين الاعتبار. أو، على العكس، اقتصر الأمر على ذكر التباعد التسلسلي الزمني الهائل الذي يفصل صيادي ما العكس، اقتصر الأمر على ذكر التباعد التسلسلي الزمني الهائل الذي يفصل صيادي ما الخذ بعين الاعتبار أن تقنياتهما، وأنماط معيشتهما، واقتصادياتهما، وبناهما الديموغرافية، الغرب، هي مع ذلك متشابهة.

يصدر السؤال الثاني عن كوننا نذكر، عندما نتكلم عن الصيادين - القطافين، مجمل مجتمعات مجمعة تحت نفس العنوان بسبب المظهر المتشابه لتقنيات معيشتها ولاقتصادها. ولكن هذا التجميع يفترض أن شعوبا مختلفة ومتباعدة عن بعضها البعض كما هي حال سكان أوستراليا الأصليين وشعوب الإنويت يمكن أن تقارن حقا فيما بينها؛ يتمثل الموضوع إذن بالدرجة الأولى في إمكانية قيام أنتروبولوجيا اجتماعية وراء الاختلافات الثقافية. زيادة على ذلك، تعرف هذه المجتمعات بحسب خصائصها التقنية والاقتصادية فقط، مما يفترض امتلاك هذه الخصائص المادية الكثير من الدقة لوصف المجتمعات وتحليلها. إن السؤال المضمر هو التالي: كيف نتصور ترابطا ممكنا بين المظهر الاقتصادي لمجتمع ومظاهره الأخرى؟

إن هذين السؤالين مرتبطان ببعضهما البعض، لكون مجتمعات العصر الحجري القديمة ليست معروفة إلا بأساسها المادي. ومع ذلك، فإن السؤال الثاني هو الذي لفت انتباه الباحثين إلى أخذ الصعوبات الملازمة لملاول بعين الاعتبار، هذا مع الإشارة إلى الشعور المعادي للنشوئية الذي ساد في القرن العشرين.

لقد طرح ج.ه.... ستيوارد هذا السؤال الثاني منذ الثلاثينيات وقد تطرق إليه انطلاقا من إشكالية بقيت رائجة بعد السبعينيات: اقترح ستيوارد توحيدا طيعا لكن مقنعا للوقائع الإثنوغرافية، إذ أخذ على عاتقه فكرة "الزمرة"، الموجودة قبلا في الأنتروبولوجيا الأميركية. إن "الزمرة" الأميركية توافق إلى حد ما يسميه أ.ر.رادكليف براون " القبيلة" الأوسترالية في الحقبة نفسها: إنها مجموعة أساسية، سكنية واقتصادية، ذات قدرة معينة على الاندماج الاجتماعي والسياسي. لقد أصبح مستوى تنظيم الزمرة منذ ذلك الحين الشكل الاجتماعي الذي يظن أنه يوافق اقتصاد الصيد والقطاف: هذه هي الفكرة الأساسية لأنتروبولوجيا الصيادين القطافين.

لقد أدت السجالات العديدة التي اندفقت منذ الخمسينيات - خصوصا في أوستراليا بشان أشكال التنظيم المحلي- إلى تفريغ مفهوم الزمرة من مضمونه ،و لا سيما الطابع الأبوي السذي غالبا ما كان ملاصقا له (إسرفيس). لقد سجل نشر كتاب الرجل الصياد

الواسع الشهرة عام 1968 نقطة هامة في تاريخ هذا السجال. فلقد أثبتت وقائع عديدة فيما بعد، لا سيما بفضل أعمال ر. لي على شعوب الكونغ: أهمية القطاف النسائي بشكل عام (وبموازاة ذلك الدور الاقتصادي المعتبر للنساء)، قلة أهمية الوقت المكرس للعمل لدى الصيادين – القطافيين، السخ. في خط "البيئوية الثقافية"، غيرت الأبحاث عن الاقتصاد، وتقنيات تكيف الإنسان مع بيئته بشكل كبير نظراتنا عن نمط معيشة الصيادين – القطافين. أما في ميدان التنظيم الاجتماعي، فإن النتائج كانت طفيفة ويمكننا التساؤل عن الفائدة من الاحتفاظ بفئة الصيادين – القطافين المعرفة اقتصاديا إذا لم نستطع على الأقل تحديد بعض سمات التنظيم الاجتماعي التي قد تكون ملازمة لها؟

إذا كانست فكرة "الزمرة" تظهر وكأنها مفهوم ضنيل الفاعلية (لأن هناك تعريفات بقدر ما همناك من مؤلفين)، فقد يظن على الأقل أن بإمكاننا التأكيد على أن مجتمعات الصيادين القطافين هي مجتمعات مساواة. ولكن ذلك تخصيص مبهم جدا بالقياس إلى الدقة التي يعالج بها عادة الانتروبولوجيون القرابة ومظاهر الحياة الاجتماعية الأخرى. لكمنها أيضا فكرة خاطئة لم يتم بلوغها إلا بإهمال جزء كبير من مجتمعات الصيادين القطافيان المعروفة: في الساحل الشمالي الغربي لأميركا الشمالية وفي كاليفورنيا وجنوب شرق سيبيريا وشمال اليابان، الخ، هناك شعوب قوية وكبيرة العدد عموما قد أسست مجتمعات طبقية لا تمارس الزراعة ولا تربية الحيوانات الداجنة. وللتعريف بتلك المجتمعات التني تعتبر استثنائية، يمكننا تقديم فكرة بنية اقتصادية مؤسسة على كثافة المسوارد الموسمية الغزيرة (تيستارت 1982)، وهي بنية شبيهة بما في مجتمعات زارعي المسوارد الموسمية الغزيرة (تيستارت 1982)، وهي بنية شبيهة بما في مجتمعات زارعي المدور، فالتخزين، وليس الزراعة، هو الذي يوصف للحضرنة ويؤمن الأساس المادي لنمو ممكن للتفاوتات الاقتصادية. إن هذه الفرضية تغير معطيات المشكلة: لم يعد اقتصاد الصيد - القطاف هو المناسب، بل بنية اقتصادية معرفة بطريقة شديد التعقيد اعتمادا على دورة اقتصادية مرتبطة بموارد يمكن أن تكون مدجنة، وأن تكون برية أيضا.

هـل يمكنـنا الآن تحديد الأشكال الاجتماعية المقابلة لمختلف الأنماط الاقتصادية المستمايزة؟ مـن بين الصيادين القطافين الرخل والمتساوين، الذين لا يعرفون التخزين، والذيـن طالمـا عُـرُفوا بالصيادين التقليديين، يمكن ملاحظة اختلاف أساسي تشترك فيه المسائل التقليدية الكبيرة للأنتروبولوجيا الاجتماعية: القرابة والتنظيم الاجتماعي والمستوى الرمـزي للمجـتمع. وفـي الواقع، فإن أوستراليا هي الميدان الواسع الوحيد للصيادين القطافيـن الرُحل (على خلاف شعوب البوشمان في أفريقيا الجنوبية وهنود كندا والطرف الجنوبي لأميركا الجنوبية) حيث يسود بكثافة نمط القرابة الوحيد الاتجاه (التنظيم المنهجي ضحمن عشائر)، والتنظيم الثنائي للمجتمع وتصوراته، والطوطمية. إن تقديم صورة عن اخـتلاف جـذري إلـي هـذا الحـد يشـكل المشكلة الكبرى التي يجب أن تواجهها كل اخـتلاف جـذري الـي هـذا الحـد يشـكل المشكلة الكبرى التي يجب أن تواجهها كل انتروبولوجيا للصيادين القطافين.

أ.تيستار

BICHIERI M.G. (ed.), 1972, Hunters and gatherers today. A socioeconomic study of eleven such cultures in the Twentieth Century, New York, Holt, Rinehart et Wilson.- LEACOCK E. et LEE R.B. (eds), 1982, Politics and history in band societies, Cambridge, Paris, Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- LEE R.B., 1979, The ! Kung San, Cambridge, Cambridge

University Press.- LEE R.B. et DE VORE I. (eds), 1968, Man the hunter, Chicago, Aldine.-

<del>صيـــد</del> Chasse

يرجع الصديد، الذي يضم أيضا صيد السمك وجمع النباتات، إلى شكل اقتصاد خاص بالمجتمعات البشرية الأولى وببعض المجتمعات المعاصرة المسماة تحديدا الصيادين – القطافين. عندما يتواجد الصيد مع الزراعة وتربية الحيوانات الداجنة في أن غالبا ما يوكل إلى أخصائيين، مثل "الإنسان الذي يقتل" لدى مربي الحيوانات الداجنة اليوكاغير (لوت – فالك 1953). بالرغم من كون نشاطات الإغارة شائعة في عالم الحيوان وعالم البشر حيث تستخدم الحيوانات للمساعدة، فإن الصيد يسجل قطيعة جذرية بين المجتمعات البشرية والحيوانية: بما أن الإنسان هو بالطبيعة غير قادر على ممارسة الأشكال الحيوانية للإغارة، تنتمي تقنيات الصيد إلى الزراعة ويكون تطورها غير منفصل عدن التطور البيولوجي والنفسي – الحركي للجنس البشري. تحت هذا المظهر المضاعف يشكل الصيد موضوع دراسة للانتروبولوجيين الذين غالبا ما يتطرقون إليه انطلاقا من وجهة نظر نشوئية، مفضلين العامل الصيدي لدراسة التكيف مع البيئة (لي ودوفور،)

ينطوي الصيد، الذي هو تقنية اكتساب واقتصاد مرتبطة بنمط معيشة في أن، على نمط تفكير مطبق على العلاقات بين عالم البشر والعالم الطبيعي. إنه يواكب مظاهر الحياة الاجتماعية: في مجتمعات الصيادين- القطافين الحالية، يتبع نهج حركات انشقاق وإعادة جمع المجموعة (كذلك نهج النشاطات الطقسية والاجتماعية) نهج حركات الطريدة. وأينما كــان، يقيم الصيادون مع الحيوانات المفترسة التي يعتبرونها "شركاءهم"، علاقات مبادلة مصاغة على نموذج العلاقات الاجتماعية. ويتم تصور بعض مجالات النشاط الاجتماعي حسب جدول رمزي يستعمل النموذج الصيدي (مثلا، السحر أو الشامانية في بعض المجتمعات). إلا أن نمط التفكير هذا يولد أيضا علاقات اجتماعية مع الأخر. في الواقع، إن الصيد هو مكان تأسيس التقسيم الجنسي للمهمات، والتعاون بين الناس، والتبادل والتقاسم بين رجال ونساء من جهة، وبين شركاء ذكور من جهة أخرى. من هذا "التقارب" للصيد مع العناصر المؤسسة للحياة الاجتماعية تتتج بدون شك أهمية شخصية الصياد كصــورة الآخر في الأساطير التأسيسية. إن تتوع التقنيات المشغلة، المرتبط كثيرا بتنوع الأماكــن الطبيعية المستعملة (ارضية، جوية، مائية)، التي بوبها وفندها أ.لوروا- غوران (المصدر المذكور)، يولى الصيد سمات خاصة لا تظهر تاثيراتها على صعيد المجتمعات المقارنية بين بعضها (باستثناء بعض الحالات الشائعة مثل غياب القوس، الخاص بالمجـــتمعات الأوسترالية ) بقدر ظهورها على صعيد الحراك الداخلي لكل مجتمع مأخوذ على حده.

إن درجـة القرب الجسدي من الطريدة، وسيلان أو احتباس الدم، أي تلك الحالات المتوافقة بحسب ترتيب ذكرها مع التمييز بين اسلحة وأشراك، وبين اسلحة ثاقبة وأسلحة جارحـة، تثبـت اخـتلافات مبنية على الجنس أو على الوضعية الاجتماعية (في أوروبا القـرون الوسـطى: أسلحة قبضة اليد المخصصة للنبلاء). وإن شكليات تشغيل التقنيات،

الفردية أو الجماعية، التي تستطيع أن تميز الوضعيات الذكورية، ترتبط بخصائص الطريدة أقل مما تتعلق بالأخص بمكانة الصيد في التشكيل الطقوسي للمجتمع. ومع ذلك، فسواء ارتبط الأمر برحلات الصيد الجماعية الفصلية الكبيرة (في سيبيريا: السنجاب، السرنة؛ في أميركا الشمالية: البقر الوحشي)، أو بصيد تمارسه مجموعات صغيرة (في أفريقيا: الندمبو والليلي) من أجل تأمين خصوبة النساء، أو بالصيد الملكي (صيد الأيل في فرنسا وإنكلترا في القرون الوسطى، والدجاج البري عند الموندانغ في تشاد)، أو المواجهات المسارية الفردية (طرد الدب والخنزير البري لكون وقت الصيد هو عموما وقت تكريس، محدد بانطلاقة وعودة طقوسيتين، وقابل للتشبيه بوقت القرابين أو الحرب. في مجتمعات مثل البونان القديمة والهند الفيديدة، يظهر الصيد متعاقبا مع الأضحية في مباردو، ك. مالامود)، تعاقب بري لدى البونان، ومدنس لدى الهندوس.

أخررا إن التصورات التي تخص الفيزيولوجيا والتي ترافق إعادة تكريس التمايز بين الجنسين من خلال الصيد، تغذي تصور الدور المنظم الذي يمكن أن يلعبه الصيد في مجرمعات عديدة على الصعيد الاجتماعي: على غرار علاج طبي، تحافظ نوعية الطرائد ومواصفاتها الموسمية على النظام الجيد للطبيعة.

أ.فنسان

DOUGLAS M., 1957, "Animals in Lele religious thought", Africa, 27 (1): 46-58.- Etudes rurales, 1932, 88-88: La chasse et la cueillette aujourd'hui.- HELL, B., 1985, Entre chien et loup. Faits et dits de chasse dans la France de l'Est, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- JAMIN J., 1979, La tenderie aux grives chez les Ardennais du plateau, Paris, Institut d'Ethnologie.- LEE R.B. et DEVORE I. (eds), 1968, Man the hunter, Chicago, Aldine.- LOT-FALCK E., 1953, Les rites de chasse chez les peuples sibériens, Paris, Gallimard.- MARIENSTRAS R., 1981, Le proche et le lointain, Paris, Editions de Minuit.- TESTART A., 1986, Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs, Paris, EHESS. – TURNER V.W., 1968, The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia, Londres, Hutchinson (trad.fr. Les tambours d'affliction. Analyse des rituals chez les Ndembu de Zambie, Paris, Gallimard, 1972). – VIDAL- NAQUET P., 1977, "Chasse et sacrifice dans l'Orestie d'Eschyle", in Mythe et tragédie en Grèce ancienne, Paris, Maspero: 135-158. – ZIMMERMANN F., 1982, La jungle et le fumet des viandes, Paris, Le Seuil.

Pêche صيد بحري

رغم ظهروره المتأخر في تاريخ البشرية على هيئة اقتصاد متخصص (كلارك 1948) فإن استغلال المروارد المائية معروف منذ وقت طويل، مثل الأهمية الغذائية والاجتماعية والرمزية التي السندت إليه؛ فقرابة 4700 سنة قبل الميلاد، كانت المعابد السومرية تمسك حسابات الكميات التي تم اصطيادها كما كانت قد أعدت نظام إنتاج مرتبط بالصيد: فقدمت للصيادين البحريين الزوارق، وشباك الصيد، وأجهزة صيانة ومساحات لاستغلالها (سالونن، 1970). وفي عهد الأسرة البابلية الأولى، كان شعار الآلهة نينا، ملكة الصيادين، يعنى "بيت السمكة".

إن الوصول إلى المصادر المائية، والبحرية بشكل خاص، يبقى أمراً صعباً وغير مؤكد أغلب الأحيان، وهذا المظهر الاحتمالي لشروط الإنتاج هو الذي يفسر المكانة التي تشبغلها الممارسات الرمرية والطقوس في أغلب مجتمعات الصيادين، فبعض هذه المجتمعات يهذف إلى توسل القوى العظمى والبعض الأخر يسعى إلى تدجين الطرائد كما هي الحال بالنسبة للقرش في جزر تونغا (باتاي- بنغويغي، 1981)، أو سمكة أبو منقار في كالابري، ويمثل الخوف من الاختفاء في عرض البحر إحدى الخصائص الثقافية الشائعة في هذه المجتمعات، فعند اليونان كان ذلك يعتبر من أسوأ المبتات وكانت له علاقة بمعتقدين خرافيين: وجود حوريات البحر والوحش الخرافي سكيلا، أكل الرجال والسمك، ان الصورة المتعارف عليها للصيد كمجال ذكوري حصريا قد أغفلت ولوقت طويل الدور الدي تلعبه النساء في العمل على الأرض، وأهملت قيمة مشاركتهن الفاعلة في الإنتاج، المقاول، وفي دراسات أجريت مؤخرا في غانا (كريستنسن 1977) أثبتت أن بإمكانهن لعب دور المقاول، وفي دراسات أخرى أجريت في النروج ثبتت مشاركتهن في عمليات الصيد البحرية (تومسون ووالى ولومنيست 1983).

إن طبيعة السثروات البحرية الخفية عامة والمتحركة والمتعذر تكديسها، والتنبؤ بحجمها، تظهر أن البحر مورد مشترك على خلاف الأرض، ونادرا ما يكون عرضة للحميازة المباشرة إلا في حالات معينة ومحدودة تستوجب تقنيات لتحديد البعد عن اليابسة وتحديد أماكن للصيد تمارس عليها حقوق الملكية (لوفغرين 1979). وإذا كان تتوع أنواع وأحجام السمك يجبر الصيادين على استعمال شباك مختلفة تناسب الطرائد المطلوبة، فإن طرائق الصسيد محدودة (برانت 1972)، إذ تعمد إلى التجانس من خلال استخدام شباك الإحاطة والتجبيب المعروفة لدى أغلب مجتمعات الصيادين.

إن مسيرة فن صيد السمك التي حاول فيرث (1946) تحديدها تقدم التقاط الهيكلية التالسية: إن المنستج يستلزم في نفس الوقت تحويلا سريعا وتقنيات حفظ منطورة عن تلك المطلوبسة في الإنستاج الزراعي أو الصيد البري، مما يستوجب دخولا مبكرا في دورة الستوزيع، ومن النتائج الأساسية للدورة التجارية السريعة، ابعاد المنتجين المباشرين عن الستحكم بالإنستاج، وذلك ما ولد في معظم الأحيان نظاما لدفع الأتعاب سابقا للرأسمالية ومفهرسا حسب حجم المنتجات المباعة دون أن يكون لذلك علاقة بساعات عمل الصيادين البحريين، مما يجعل هؤلاء يتحملون عواقب التفاوت في الموارد، ومخاطر الإنتاج، وكلفة التوسع وتنامي تقنيات وإمكانيات الإنشاءات والتجهيز (غيستدورفر 1984).

س.كوليه

BATAILLE – BENGUIGUI M.C., 1981, "La capture du requin au noeud coulant aux îles tonga: persistance et changements dans l'observation des interdits", Journal des Océanistes, 72-73: 240-250.- BRANDT A. von, 1972. Fish catching methods of the world, Farnham, Fishing News Book.- CHRISTENSEN J.B., 1977, "Motor power and women power: Technlogicial and economic change among the Fanti fishermen of Ghana" in M. Smith (ed.); Those who live from the sea: a study in maritime anthropology, St. Paul.- CLARK, J.G.D., 1948, "The development of fishing in prehistoric Europe", The Antiquaries Journal 28: 45-85.- FIRTH R., 1946, Malay Fishermen, Londres, Kegan Paul, Trench, Truber.- GEISTDOERFER A., 1984, "Evolution des forces productives d'une communauté de pêcheurs aux îles

de la Madelaine (Québec) in GUNDA B. (ed.), The Fishing Culture of World, Budapest.- LOFGREN O., 1979, "Marine ecotypes in preindustrial Sweden: a comparative discussion of swedish peasant fishermen" in. Andersen (ed.); North Atlantic maritime cultures: Anthopological Essays on changing adaptations, La Haye, Paris, New York, Mouton.- SALONEN A., 1970, Die Fischerei im alten Mesopotamien nach sumerischen akkadischen Quellen. Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung, mit 51 Tafeln, Helsinki, Academiae scientiarum fennicae.- THOMSEN P. & WALLEY T. et LUMNIST T., 1983, Living the fishing, Londres, Routledge et Kegan Paul.

الصيّـــن Chine

# 1- الأنتروبولوجيا الصينية

يكاد الفضول الاثنوغرافي في الصين يعادل في القدم مثيله في الغرب. فقد بدأ مع المؤرخ الكبير سوماتسيان (سي ماكيان Maqian ، 145 - ؟ ق.م.)، وخلفائه، بان كو Chang Qu وفان يه (445-398)، وتشانغ تسو (تشانغ كو Chang Qu ، في القرن التاسع)، وفان تشو (فان شو، في القرن التاسع). كما إنها ميزة المستكشفين أمثال تشانغ السيان (زانغ كيان Zhang Quian ، أو ميزة الحجاج البوذيين أمثال فاهسيان (زانغ كيان 337 - 422) أو هزيوان تسانغ (كسيان زانغ Kuan Znag ، أو الإداريين مثل فان تشانغ تا (فان شانغدا Ago)، أو الإداريين مثل فان تشانغ تا (فان شانغدا Far Chengda) في القرن الثاني عشر، أو الممثقفين الفضوليين مثل كو يان وو (غو يانوو Yanwu) في القرن السابع عشر. ونكتفي هنا بذكر الأسماء المعروفة.

بيد أن السلطة كانت تميل نحو الغرابة: فكان أباطرة مانشو التابعين لسلالة تسينغ الحاكمة يرسمون على لفافات صدورا تعبر عن الحياة اليومية لشعوب قديمة في الإمبراطورية. إلا أن الإنتوغرافيا الحقيقية لم تبصر النور فعليا إلا في القرن العشرين مع مجموعة الأفكار والتقنيات الضخمة التي أتت من الغرب. وكان المتنور الكبير تساي يووانبي يووانبي ووانبي (ساي يووانبي الضخمة التي أتت من الغرب. وكان المتنور الكبير تساي مقال بعنوان " عن الإثنولوجيا" نشر عام 1926. وشكل عام 1928 فريقا من الاثنولوجيين كان يديره ضمن معهده المركزي للبحث، المخصص للقانون والاقتصاد والاجتماع. بات كان يديره ضمن معهده المركزي للبحث، المخصص للقانون والاقتصاد والاجتماع. بات السيوم تلاميذه ودر اساتهم الميدانية مشهورين في بلدهم: يان فولي (Huixiang)، لدى شعوب تشانزو (Shang Chengzu)، لدى الياو، ولين هويزيانغ (Huixiang)، لدى شعوب تسايوان القديمة، ولين شوا نشنغ (Lin Chouencheng)، بصحبة شنغ تشانغتسو (Ruey Yih-fu) ويونغ شي هنغ والنياغ، وأخيرا تاو يون ويونغ شي هنغ (Shiheng) لدى شعب يي في يونان. كان تساي يوانبي وانبي (Ts'ai Yuanp'ei) للمناه والمدتماع سنة 1930 و" النشوئية في منهمكا في تعريف " العلاقات بين السلالة والاجتماع سنة 1930 و" النشوئية في الاثنولوجيا" عام 1934، أي سنة واحدة قبل صدور كتاب "المجتمع القديم" باللغة الصينية المسينية المائية الصينية

للأميركـــى ل.هـــمورغان. في السنة عينها، بدأ ظهور دراسات لي زيان (Xian)، أحد تلامذة هادون، عن شعب لى في منطقة هاينان. إلا أن النشوئية، التي ظهرت متأخرة في الصين، كانت تو اجه تيار ات فكرية أخرى تابعة للأنتروبولوجيا الغربية فالانتشارية النمساوية - الألمانية ونظريتها عن المجالات والدوائر الثقافية كانت قد اكتسبت بعض المؤيدين من بين عدد من الطلاب الذين مكثوا في ألمانيا، أمثال تاو يون كواي ( Tao Yun-Kuoei) صاحب الدر اسات الاثنولوجية عن شعبَى بي وتاي لو في يونان (Yunnan)، أو في الأوساط القريبة من جامعة فوجين (Foujen) الكاثوليكية، في بكين، التي كان سستوبل يدرس فيها وينشر مجلة لراسات فولكلورية" (Folklore studies) بثلاث لغات. توغلــت أفكـــار بواس في حلقات علماء الاجتماع تحت تأثير تلميذه سوان بانوان وهوانغ وانشان، اللذين كانا ينشران في الصين نقد بواسّ ولووي الموجّه ضد نظرية مورغان، أو أيضا تحت تأثير يان تشانغ تشي، مترجم كتاب فرانز بواس " الأنتروبولوجيا والحياة المعاصرة" (1928)، كما اشتهر أخيراً في الدراسات الميدانية ووزيلين (Wu Zelin) وتشان كـــوو – كـــيون عـــن المياو واليي، وفي نفس الإطار أيضا دراسة تاي يي- زيوان عن "الصورة الثقافية لشعب لاو". أما أفكار دوركهايم وموس (خاصة خطة التوصيف الاثنوغرافــــي لهـــذا الأخير) فنشرها لين شوان شنغ ويانغ كوين وواي هواي لين الذين كانوا قد تابعوا علومهم في باريس لدى موس وغرانيه، ثم استند إلى در اساتهم يانغ تشانغ تشى وزيو بيتانغ في در اساتهما عن اليي والياو.

لكن خميرة الأنتروبولوجيا الصينية المعاصرة سوف تتكون بالفعل نتيجة التقاء أفكار أصحاب النظرية الوظيفية وانتشارها خلال سنوات الحرب ضد اليابان وخاصة من قبل وو وان تساو وفاي زيساو تونسغ مؤلف الكتاب المشهور " الحياة الثقيلة في الصين" (Peasant life in China) (لسندن، 1939)، تحت إشراف ب. مالينوفسكي، و هو عبارة عن دراسة وافية لقرية في كيانغ سو. كما كان إدخال دراسة الجماعة، بشكل وصف تزامني يستوجه نحو دراسة شعوب الهان أكثر من توجهه نحو الشعوب الأقلية المستقرة، يسجل أول تحول في تطوير الأنتروبولوجيا الصينية. كما أن أنصار وو وين تساو ولين يوه هوا وتيان يو كانغُ وفي هسياو - تونغ وتشانغ تسي يي الذين ما لبث أن قلدهم بعض المنافسين أمـــثال ف. ل. هســـيو وم.س. يانغ، وأخيرا س.ك. يانغ، قد توصلوا إلى نشر جزء من أعمالهم باللغة الإنكليزية. في هذه الحقبة التي شهدت نهاية الحرب ضد اليابان وانتصار الشيوعيين في الحرب الأهلية التي تلت ذلك، بلغ تأثير الأنتروبولوجيا الأنكلو- أميركية ذروتـــه ودخلت النظرية الوظيفية مجالي علم الاجتماع والأنتروبولوجيا على نطاق واسع. لا بد من ذكر بعض الأشخاص المنفردين لإتمام هذه اللوحة، والمعتمدين في جامعة أموي Amoy، أمـــثال ليــن هوي زيانغ، أو في جامعة صن يات سن في كانتون، مثل لو زيانغ لين، أو في جامعة لينغنان، مثل جيانغ لين ليانغ، هؤلاء الذين أدواً عملا ملحوظا، بمعزل عن المدارس، في الدر اسات الميدانية عن شعوب جنوب الصين.

انقسمت الأنتروبولوجيا الصينية، مع نهاية الحرب الأهلية، عام 1949، فالباحثون، الذين تخرجوا من الأكاديمية الصينية (Academia Sinica) المعتمدة في نانكين، رحلوا إلى تسايوان، حيث أسس لين شوان شينغ في نان كنغ أول معهد لدراسة الانتولوجيا في الأكاديمية الصينية، عام 1955، وفي المقابل، فإن الوظيفيين الذين مكثوا في يونان خلال

حرب المقاومة ضد اليابان والحرب الأهلية، ومعظم الإثنولوجيين الجامعيين، قد لازموا أماكنهم وجمعتهم الجمهورية الشعبية في فرق أبحاث مخصصة لدراسة الأقليات العرقية. على على على خلاف ذلك، عمل الوظيفيون، الذين اهتموا منذ البداية بدراسة مجتمع الهان، على حصر ميدان الاثنوغرافيا والعلوم الاجتماعية في أبحاث عن الأقليات الدخيلة. بينما كان تيار أشد ميلا إلى الاثنوغرافيا، أنشاه لين شوان شينغ، لا يكتشف في المنفى شعوب تايوان الأصلية فحسب، بل تحت تأثير الأنتروبولوجيا الثقافية والاجتماعية الأميركية يقوم باكتشاف المجتمع الصيني المقايدي، من م.فرايد حتى الأنتروبولوجيين الأنكلوسكسون الذين درسوا المجتمع الصيني التقليدي، من م.فرايد حتى أوولف على سبيل المثال، ومن س.فوختوانغ إلى ب. باسترناك، إلا أنه من خلال عمل يرتكز على سنغافورة وهونغ كونغ، أدخل م. فريدمان فكرة "النسل المجزأ" الرائعة في تحليل مجتمع الهان التقليدي.

إنّ الأنتروبولوجيا الصينية الجديدة، التي أسس لها لي يه يوان خليفة لبن شوان شــينغ رئيس معهد نان كانغ، بالاشتراك مع شان شانغ مين ووانغ سانغ سينغ قد استفادت من تمويل برامج البحث ورعايتها من قبل مؤسسات مثل معهد هارفرد ياتشينغ، فاتجهت نحـو دراسة المجتمعات التايوانية التقليدية للصيادين والمزارعين الذين ينتمون إلى الهان، والذين قدم أسلافهم من سواحل كوكيان خصوصاً. التقى هذا الاتجاه الجديد مع اهتمامات الأنتروبولوجييا التابوانية،المتأثرة بالاحتلال الياباني، وباشر دراسة مجتمع الهان الريفي التقليدي، مع تاي يون هوي وشين شاو - لو، اللذين قلدهما فيما بعد كل من شوانغ ينغ شانغ، وثبين زيان شو وسو شيا-مينغ، إلخ، وكان من بينهم شين شينان الذي أولى اهتماما خاصاً لتاريخ التكوين الاجتماعي السَّلاليُّ والقبائلي منذ عهد التدوينات الأولى على قواقع الســـلاحف الِــــى الزمـــن المعاصـــر، مع ربط دراسات المجتمع بدراسات أطره الثقافية والتاريخية والمحلية. خيلال السنوات الممتدة بين 1970- 1980، بلغ الإثنولوجيون التايوانسيون ذروتهم، جراء تقدمهم في أبحاثهم حول الشعوب الأصلية للجزيرة، في حين تمست مكافساة أعمالهم بمنحهم الدكتوراه من الجامعات الأميركية أو الصينية. ففي مجتمع يشهد نموا اقتصاديا سريعا، بقي عدد هؤلاء الإثنولوجيين محدودا لدرجة لا يمكن مقارنتها مع عدد التنولوجييي جمهورية الصين الشعبية. أما هؤلاء الأخيرون، الذين ساعت ظروف عيشهم كثبيرا خلل سنوات الثورة الثقافية (1964-1976)، بشكل أجبر بعضهم على الانتحار، وحول بعضهم الآخر نحو "إعادة التأهيل" من خلال العمل اليدوي في "مدارس 7 أيار"، فبعد إعادة الاعتبار لعلومهم ابتداءً من سنة 1978، كانت المهمة الأولى، بالنسبة السيهم، نشر كم هائل من المعطيات الإثنوغرافية التي تكدست في الخمسينيات، كوسائل البحث الميداني في التاريخ والمجتمع، وملخصات من التاريخ ، ودر اسات إحادية عن الأقاليم والمقاطعات الفرعية ذات الحكم الذَّاتي، أو عن الاثنيات. إن الاتجاه النظري الأكثر شبوعا، والمستوحى من كتاب إنجلز أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة الذي ظلُّ المرجع الوحيد لفترة طويلة، قد توافق مع اتجاه المادية الجدلية و"القانون" الماركسي للنمو الاجتماعـــى، المفــروض علـــى الإثنولوجبيــن والمؤرخيــن معا. بعد أن ساهم هؤلاء الإثنولوجــيون بالاعــتراف الرسمي بمختلف العرقيات الصينية، أعدُوا عنها جدولًا عاما حسب نوع المجتمع ومرحلة النمو. أن التوجه العام نحو الاثنولوجيا التاريخية، الذي سار على خطى كبار الرواد، أمثال فانغ غويو في در اساته عن يونان، وفانغ زياشنغ عن اللياو

والويغور وشعوب الشمال الغربي، ثم تأثير المادية التاريخية على عمل ما شانغ شو المخصص لعرقيات جنوب شرق الصين، قد طبعا الانتروبولوجيا الصينية القارية في الستينيات. لما الثمانينيات، فقد شهدت ظهور أول مخطط نقدي للأنتروبولوجيا الماركسية الصينية، وتجمع الإنتولوجيين والانتروبولوجيين حول تساوبو وتشان كوو زيانغ. كما شهدت خاصة، مع الانتولوجيين المؤرخين الذي نشأوا في الخمسينيات مثل دو يوتينغ، الاخسان مفهسوم "القفرة" فوق "مراحل النقدم" الماركسية، الذي يسمح بتفسير كيف يمكن لوضع المجتمعات الحقيقي أن يتعارض وتحديدات التطور الاحادي التوجه. في الوقت عينه، سمح الانفتاح على الخارج بإخراج الانتروبولوجيا الصينية من عزلتها، وبنشوء على البنوازي مع قراءة المؤلفين التايوانيين، ومع الترجمة المتسرعة لأعمال ليفي علم المنتروبولوجيا الاجتماعية بلغت الأنتروبولوجيا الصينية مرحلة النضوج،وجدت نفسها للمرة الثانية خاضعة للغرب، مع عدم إغفال التجربة المكتبة سابقا بجد واجتهاد.

# ج.لوموان

BAO ER HAN, JIANG YUAN, YA HERHANG, QIU PU, MA YEN (eds), 1986, Minzu" Ethnies", Zhong Guo Dabaike Quanshu, Shanghai. - CHEN CHI-NAN, 1985, "Rétrospective des études anthropologiques à Taiwan au cours des 40 dernières années et perspectives d'avenir- sinisation de l'anthropologie et de la sociologie" (en chinois), Zhung Guo luntan she zhounian shuanji, 24 (1): 72- 79.-CHEN YONGLING ET WANG XIAOYI, 1981, "L'Ethnologie chinoise dans la première période du XXe siècle" (en chinois), Minzuxue yanjiu (Etudes ethnologiques), 1: 261- 299.- FEI XIAOTONG, 1981, Toward a People's Anthropology, Beijing, New World Press.- Minzu Yanjiu Wenji (Recueil d'Etudes Ethnologiques), 1988, Pékin, Minzu Chubanshe.- HO LIEN-KWEI, "Ethnological Study in China in the Past Four Decades" (en chinois avec résumé en anglais), Zhung Guo Minzu Xuebao (Bulletin de la Société d'Ethnologie), 1: 1-24.-LEMOINE J., 1986, "Ethnologues en Chine", Diogène, 133: 82- 112.- LIANG JIANTAO, CHEN QIXIN, YANG HESHU, 1985, Zhung Guo Minzuxue Gailun (Introduction à l'ethnologie chinoise), Kunming, Yunnan Renmin Chubanshe.-YANG KUN, 1983, Minzu yu minzuxue (Les ethnies et l'ethnologie), Chengdu.

### 2- الهان

إن مسن نسسميهم صينيين، استنادا إلى مرجع الامبر اطورية الأولى لتاريخهم، أي امسبر اطورية تسسين (221- 200 ق.م)، قد لقسبوا أنفسهم بالهان (Han)، استنادا إلى الامسبر اطورية الثانسية (206 ق.م - 220 م.). وكان بالتالي أول استخدام لهذا المصطلح العرقي لغرض سياسي، فلقد كانت كلمة "هان" تعبر في البداية عن مواطني الدولة. مع زوال هذه الأخيرة، توزع الهان في تشكيلات سياسية جديدة إلى حين قيام التانغ (618- 907) ببعث الامبر اطورية. بات " التانغ " (Tang) بدوره مصطلحا عرقيا يدل على بعض الشعوب الجنوبية إذ يعود تاريخ اعتماده تماما إلى هذه الحقبة.

تم فرض تعبير الهان فيما بعد عندما قضى الجرشان، أو الكين (1126-1234) في البداية على امبراطورية سونغ (960-1279) في الشمال، ثم دمر ها المغول، أو اليوان

(1271- 1368). لـم يكن بإمكان نظرة غزاة الصين الخاضعة أن تتصدى للذكرى الحية لتلك الإمبر اطورية المرعبة التي فرضت نفسها بالقوة الحربية وتمكنت من السيطرة على المقاطعات التركية- المغولية الأولى القائمة في السهوب. في هذه الحقبة، حقبة العبودية والإذلال، كــان مصــطلح الهان مرادفا للنصر ومقاومة "البربرية"، إذ حملت الذاكرة إلى السلطة أخر أكبر سلالة أهلية حاكمة، وهي المينغ (1368-1662)، وغنت الضمير الوطني الذي نشأ تحت هيمنة سلالة الكينغ المنشورية (1644- 1912)، لتصل أخيرا، عام 1949، إلى تأسيس جمهورية الصين الشعبية، دولة متعددة الجنسيات، ولتتخذ التسمية الرسمية للإثنية الأكبر عددا التي تم إحصاؤها في تاريخ البشرية (أكثر من مليار نسمة بين الصدين وما وراء البحار). ورغم ذلك، تعتبر هذه الإثنية الضحمة ماردا يقف على أسس واهية. إن 70% فقط، في الشمال والجنوب الشرقي، يتكلمون لهجة من لغة المندرين المحلية (لغة الإمبراطورية المتداولة)، بينما يعتبر الجنوب الشرقي ملتقي مجموعات لغوية مختلفة، أمثال، وو Wou (8%)، وزيانــغ (5%)، ومين (4%)، وغــان (2%)، والكانتونية (5%)، والهاكا (4%). تسيطر هذه اللغات المحلية على معظم مجتمعات هان الواقعة خارج الصين، كما تقاوم انتشار "اللغة المشتركة" التي فرضتها الجمهورية الشعبية، إما مباشرة، أو من خلل خلق لهجة متفرعة عن اللغة المشتركة، لأنّ اللغات المحلية تشكل العامل الواضح للثقافات المناطقية الحية.

إذا أخذنا بعين الاعتبار التوصيفات والتحليلات الاجتماعية - الإثنوغرافية التي نحسن في صددها، فهي تعنى بالمجموعات الهوكيانية، والكانتونية والهاكاوية، خاصة في تايوان وغوانغدونغ وأموى وهونغ كونغ، حيث نستطيع أن نرسم نموذجا مجردا لمجتمع وثقافة الهان. يتقاطع هذا النموذج الثقافي مع الإرث الكونفوشي (تقنين قيم المجتمع الإقطاعي السزائل في القسرن الخسامس قسبل الميلاد)، ويؤسس حضارة سوف تتيح لامبر اطورية الهان أن تقوم عليها فيما بعد. يتألف المجتمع الأبوي النسب والأبوي السكن والبطريركي من طوائف قروية بشكل خاص، خاضعة للإدارة الإمبر اطورية، ولقد أدخلت هده الأخيرة تعديلات أساسية، بغية إلغاء النظام الإقطاعي: ملكية الأرض الخاصة التي نتوافق وقانون تقسيم الإرث بالتساوي بين جميع الأبناء، وتعميم اسم العائلة، "سينغ"، الذي كان محصور ا بعشائر النبلاء. فالعائلة (بمعناها الواسع على العموم) هي أساس الخلية الاقتصادية. وهي تظهر مستويين من القربي: التشارك في اسم الشهرة، وذلك بغض النظر عن وجود علاقات نسبية، مع اقترانه بنوع من الزيجات المختلطة النادرة الشيوع: يسبلغ عدد أسماء الشهرة حتى يومنًا هذا حوالي 5730، منها 2085 اسما متداولا، ونلاحظ تماسك وتضامن بعض العشائر، إلا أن النسل المحلى الذي يولده انقسام المجموعة المشتركة، المسماة "زو" (zu)، يلعب دورا هاما في نمو الطوائف الريفية. تعتمد هذه الأخسيرة تنظميمات مجزأة، دفاعية وتوسعية، لعبت دورا هاما زمن الاجتياحات الأولى والهجسرات الكبيرة إلى الجنوب، من القرن الثالث حتى الخامس.وقد حافظت على تنظيم هرمـــى يعطى الامتياز للفئة البكرية ويحجب الملكية عن الأخرة الأخرين، مما جعل فئة النسبلاء تتكون من الأبكار. و لا تتوضح القيم إلا في الممارسات الشعائرية، ذلك أنّ أفراد الوحدة الاجتماعية، المجتمعين خلف الوريث بخط مباشر، يؤكدون وحدتهم أمام لوائح أسماء الأجداد، من هذا، فإن عبادة الأجداد التي نشأت من خلال الفكر الكونفوشي هي المحرك الأساسي لتطوير العائلة والسلالة معا.

يتم تصنيف المجتمع ضمن ثلاث فنات: فئة الحكام التي تتألف من الأسرة الامبراطورية وطبقة النبلاء التي تشكل امتدادا لها، ثم عامة الشعب التي يغلب عليها الشعب الريفي، وأخيرا العبيد و"الحقيرون". والركيزة الاقتصادية للنظام هي ملكية الأرض، التي تفتح المجال أمام الاختبارات المؤدية للانضمام إلى الطبقة الحاكمة. نستتج أن وضع القروي أجل من وضع التاجر أو الحرفي. وما من مجال للاستمرارية بين الطبقة الحاكمة، الأرستقراطية البيروقراطية، وطبقة الفلاحين. غالبا ما يكون الأثرياء والفقراء إذن أفرادا ينتمون للسلالة عينها. هكذا تخفي علاقات القربي حالات الهيمنة الاقتصادية. وفي المقابل، نلاحظ تفاوتا بين طبقة الفلاحين من جهة، والرقبق المنزلي وغير المصنفين من جهة ثانية، ذلك أنه يحظر على هؤلاء الأخيرين بشكل حاسم أن يخضعوا للاختبارات الامبراطورية.

إن العلاقة مع الطبيعة هي نفس العلاقة مع الحضارة الزراعية والحضرية، التي تعنى بزراعة الذرة البيضاء في الشمال وزراعة الأرز في الجنوب. وتتوضح هذه العلاقة في التحكم بدورة الفصول استنادا إلى مرجع تعاقب " الين" و "اليانغ" (Yin et Yang) (موت أحسياة، قمر / شمس، أنثى/ذكر، إلخ.)، الذي يجعل من الضروري إحكام توافق النشاطات الزراعية مسع تقويسم قمري وشمسي، ينجزه البلاط الامبراطوري كل عام، إذ ينشر روزنامة للأعمال الزراعية ومختلف المظاهر الشعائرية للحياة المنزلية. فمنذ القدم، ترتكز إيديولوجيا السلطة الامبراطورية على التجانس بين " درب السماء" و "درب السيادة" على الأرض.

ترتكز العلاقصة مع عالم الغيب على الأرواحية والحلولية في الأساس، ولا يكمن الفرق بين الأرواح والألهضة والشياطين في الطبيعة، بل في موقع كل منها. كما يتم التواصل مسع الغيب من خلال وسطاء ومعوذين. وقد ظهرت باكرا ممارسات مرتبطة بالستقمص، على هذه الأسس المحلية، أوجدت البوذية رسالة خلاص، بينما كان العلم الروحانسي المحلسي ذو الخلفية الطاوية يهيء الإجراءات والتقنيات للوصول إلى الخلود ويتصور العالم الإلهي على أنه متماثل في تنظيمه مع صورة البيروقراطية الامبراطورية، في موازاة ذلك، تجمع الطقوس الطاوية الطوائف في مناسبات القرابين الجماعية الدورية الكبيرة التي تؤكد، بتجديدها الاتحاد مع الألهة، على ترسيخ مراكز رؤساء تلك الطوائف.

إن ثلاثين عاماً من الثورات الشيوعية بعد عام 1949، قد فككت المجتمع التقليدي (السلالة والخلية العائلية)، وهمشت الثقافة، وأضعفت المعتقدات الشعبية، ودمرت القيم، فسرغم أشارة الهسستيريا الجماعية الكبيرة، لم تستطع الشيوعية إطلاق النمو الاقتصادي والاجتماعيي والسيطرة على الديموغرافيا بعد أن خضع شعوب الهان في الصين اليوم لتجارب الثورة الثقافية القاسية، هل أصبحوا أناسا جددا، أم ما زالوا قدماء؟ إن من المبكر النتبؤ بمستقبل الإثنية الأكثر عددا على وجه الأرض.

#### ج.لوموان

HUANG CHONG YUE, 1988, Zhong Hua Minzu Xincheng de Zuji (Traces de la formation des peoples de la Chine), Pékin, Renmin Chubanshe.-LEMOINE J., 1978, "Les Han" in J. Poirier (éd.) Ethnologie Régionale 2, Paris, Gallimard: 445-730.- ZHOU ZHEN HE et YOU RUJIE, 1986, Fang Yen yu Zhong Guo Wenhua (Dialectes et Cultures de la Chine), Zhong Guo Wenhua Congshu, Shanghai.

# 3- الأقليات غير الهان

خــلال آخر إحصاء عام، أجري سنة 1982، حوت الصين 55 جنسية أقلية، تضم أكــثر من 67 مليون نسمة. لا يزال عدد الجنسيات قابلا للتكاثر، إما جراء إعادة الاعتبار للهويــة الأصــلية للشعوب المنتاقفة التي تم إدراجها حتى الأن ضمن الهان، وإما جراء التعرف التعرف إلى جماعات جديدة، كما حصل مع شعب جونيو من يونان سنة 1979، كثيرة هي الشـعوب التــي تعــيش في المناطق الحدودية التي لم تبق إلا على علاقة أتاوة بعيدة مع الامــبراطورية، إلى حين إرساء الحدود المعروفة اليوم تحت ضغط الملطات الأوروبية. التج عن دخول هذه الشعوب الأمة الصينية، بدءا من 1949، مقاومات عنيفة لدى الأكثر استقلاليــة، كالثورات التــي حدثت في التيبت، وسين كيانــغ وتسينغ هــاي عامي 1958.

إن بقاء بعض الهوبات الأقلية داخل المناطق التي استعمر ها الهان منذ وقت طويل نساتج عن الستعرف إلى فكرة الحدود التي تشكل حلا للاستمرارية الداخلية " للعالم الحضاري"، وذلك من خلال اعتراف النظام الامبراطوري بــ"الحدود الداخلية". منذ القدم، وقبل أن يصبح الصينيون هان، كانوا يدعون " تشونغ كويوجين" (Tchong Kouo Jen) لفسترة طويلة، أي " أتباع الممالك الوسطى". كما كانوا محاطين بأربع فئات بربرية: اليي في الغرب، والمان في الجنوب، واليونغ في الشرق، والتي في الشمال. أما اليوم، فتنقسم الغيات الستون التي تحكيها الجنسيات اللاهان إلى أربع عائلات لغوية: الألتاي، والهندو أوروبسية، وصينية التيبت، والأوسترالية – الأسبوية في الصين الشعبية، ثم ينبغي إضافة العائلة الأوسترونيزية السائدة في تايوان.

تتالف عائلة لغات الألتاي من ثلاث مجموعات: التونغوزية، والمغولية، والتركية. ان 26000 طاجيكي و 3000 روسي يقيمون في سينكيانغ فقط يمثلون الهندو - أوروبيين في الصين. بالمقابل، يمكن اعتبار الصين منطقة تشتت عائلة اللغات الصينية - التيبنية، التي تنقسم السي ثلاث مجموعات كبيرة: مياو - ياو، وتيبت بيرمانية، وتاي كاداي. عند حدود السلاوس وبيرمانييا، يعيش المتحدثون بالعائلة الأوستر الية - الأسيوية الجنوبيون: وهي مجموعات بالاونغ وا (Palaung-Wa) ومون - خمير (Mon-Khmer)، أما في تايوان، وعلى السواحل المحاذية للهادئ وفي الجبال الداخلية، تتمثل العائلة الأوسترونيزية بثلاث مجموعات: الأتاياليكية، والتسويكية، والبايوانية.

من خلال الاقتصاد التقليدي والبنى الاجتماعية والسياسية، شكلت الجنسيات الأقلية خرانا كبيرا للتطور الاجتماعي في أسيا الشرقية، منذ العصر الحجري وحتى تأسيس الإمبراطورية، وهي تعتبر "تاريخا حيا" حقيقيا للنمو الاجتماعي، استنادا لأقوال الابتنولوجيين الصينين. غالبا ما يكون هناك مجتمعات قبلية متساوية، بلا زعامة وبلا كتابة: المجموعات التونغوزية الصغيرة المؤلفة من الصيادين ومربي الرنة أوالخيول البدويين (19000 ايفنك، 4000 أوروتشين في الجبال الشاسعة وبراري منشوريا ومنغوليا الداخلية)، أو مسن صيادي الحيوانات وصيادي الأسماك (1500 هيزين أو غولد يعيشون على ضيفاف الأوسوري أو عبند ملتقى نهري الأمور والنومي). وكان تنقل تلك المجموعات يجري تبعا لتنقل الطرائد. وكان توسع جماعة بدوية، مؤلفة من مجموعتين ذات نسب أبوي وذات زيجات خارجية متبادلة، محددا ومحصورا بمساحة الأرض

المخصصة للصميد البري والموارد المتأتية من المراعي، وإذا اضطرت الجماعة إلى تجماوز الحدود المخصصمة لها، انقسم النسل لتشكيل مجموعات جديدة. فالأرواحية والشامانية أكدتا على التواصل مع عالم ما فوق الطبيعة.

تنقسم جماعة مياو ياو، ذات الطابع القبلي والمتساوي، (المؤلفة من 5 مليون من المسياو فسي جبال هونسان وسيشوان وغيزهو ويوتان و 1400000 من الياو في هونان وغيزو، وغوانغسي وغوانغدونسغ، و370000 مسن الشسي في الجبال الداخلية التابعة للمقاطعات الساحلية، في فوجيان وزيجيانغ وغوانغدونغ)، إلى مجموعات لغوية صغيرة وعديدة (مونغ وخوسيونغ ومو، وهي متفرعة من لغة مياو وبونو وميان ويونغيان ولاكيا، مسن لغة ياو العامة)، ويضم كل منها عددا هائلاً من اللهجات. إن هذا التشتت، الذي لم يضمعف من قوة الهويات العرقية، هو نتيجة التاريخ المتقلب لشعوب الصين البدائية في الصين الوسطى. شعوب كلها زراعية. يستقر بعضها ليقوم بزراعة الأرز، والبعض الأخسر بالزراعة المتنقلة على الوقيد. وعلى أساس قبلي متساو ومشترك، نتج عن الوطاة المستزايدة للإمسراطورية التي عملت على إظهار زعامات محلية أهلية لحاجات إدارية، ولتأسيس بعض الفوارق الاجتماعية، ولكن دون التوصل إلى تذويب البنى القبلية. من هنا كانست الصعوبة لدى المياو في تأسيس دولة، على الرغم من الثورات المسيحانية العنيفة والعديدة ضد الامبراطورية.

إن التشتت اللغوي للياو والشي ينم عن التأسيس المتباطئ ومن خلال عناصر غير متجانسة لمجموعة عرقية موحدة على أساس امتياز مالي تم تكريسه واعتماده رسميا، هو المصطلح العرقي "ياو" (Yao) المشتق بحد ذاته من مو ياو (Mo Yao) "غير الخاضع لأعمال السخرة".

تعتمد الزراعة المتنقلة على الوقيد والبنية القبلية المتساوية من قبل أغلب الإثنيات الجبلية التابعة للتيبت وبيرمانيا في يونان. وتضم هذه الأقليات 23000 نو (Nou) و 4700 طولونسغ (Toulong) في أعالى الجبال الوعرة المنحدرات حول المجاري العليا لنهري ســـالوين وإيروادي في الشمال. وهناك 480000 من الليسو يعيشون في جوار السابقين، و 300000 من اللاهب الجنوب، بين ضفة نهر الميكونغ وبيرمانيا، وهناك أكثر من مليون هانسي (أكهما وأكهمي وبييو وخاتو، الخ.) بين الميكونغ وأعالي النهر الأحمر (يو انجيانغ)، وأخيرًا 1000 من الجينيو في السيبسونغ بانا. وكما هي الحال لدى المايو، هنا أيضًا، تمثل الأرواحية والشامانية مجتمعاً لا يعرف الكتابة، مقسماً إلى عشائر وسلالات مختلطة الزيجات غير مستقرة، قائمة على أبوية النسب وأبوية السكن، وتمارس التبادل المعمــم. وبالمقــابل، اعتمدت مجموعات الياو الكتابة وانبعت تيارا طاويا دينيا وتبشيريا؛ ذلك أن هذه الأخيرة، وخلال زحفها نحو الجنوب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، عملت على ضم الشعوب البربرية إلى الامبراطورية وإدخالهم في خانة "الشعب الصالح" الذي تحكمه "البيروقراطية السماوية". ما زال هذا النوع من المجتمع القبلي الذي لا يعرف الكــتابة مصــانا مـن خلال 110000 قر غيزي ينتجعون مع قطعانهم على هضاب هامي العالية وعلى جبال تيان شان، حيث يصبحون مزارعين عند الضرورة في الأودية العالية لهذا الجزء من سينكيانغ. وهــناك مــرحلة وسيطة بين الأنماط المتساوية والتراتبية، يمثلها 93000 جينغيو (أوكاتشان) يعيشون على الضفة اليمني لمجرى نهر سالوين في يونان، إلى جانب طوائف متساوية ومستقرة، ويمثلون مجتمعا متراتبا في درجات مختلفة: الأمراء، والأرستقر اطيون (المستحدرون من ذريات ثانوية لسلالات الأمراء)، ثم الشعب والعبيد (سجناء الحرب أو المستعبدون بعدم تسديد الدين) وهم يعتمدون التبادل الزواجي على شكل سلسلة دائرية لمزواج غير متناسق مع ابنة الخال في السلالات الأميرية، وسلسلة متوالية تعتمد تعاقب و لادة الاخسوة وتجسبر السبكر علسي مغادرة قريته لتأسيس طائفة خاصة به، مما يغذي ديناميك ية البندية التراتبية ويحفظ قدرة الجماعة على التوسع. ولا تشكل العبودية سوى ظاهرة هامشية في المجتمع الذي يجهد في الحفاظ على البني الصينية القديمة. في المقابل، تـتخذ العبودية معناها الاقتصادي في مجتمع أخر تابع للتيبت وبيرمانيا يعيش على حدود سيشوان، وغوير هو ويونسان: أي السه 5.5 مليون من اليي (Yi) الشديدي الالتصاق بارضيهم، في سلسلتي "الجبال الرطبة "، الكبرى والصغرى. هناك، كان العبيد الذين يتم الحصول عليهم بفعل غزوات تُشن على الشعوب المجاورة، إضافة إلى زيادة عددهم من خلال الإنجاب في الأسر، يشكلون أداة حقيقية للتوسع تعمل بمثابة نمط لانضمام الشعوب الدخيلة، لمصلحة أقلية أرستقر اطية: أمثال " العظام السود" (نورسو). بداية، يقوم العبيد بالخدمة المنزلية لدى أسيادهم، قبل أن يتمركزوا في قطعة أرض يزرعونها لأمر سيدهم. بعد جيل أو عدة أجيال، يمكن لعبد مستقر أن يشتري حريته وينضم بذلك إلى مجتمع "العظـــام البـــيض" (كـــيونو)، أي الغالبية الأكثر نشاطاً في شعوب يي، بعد أن يكون قد تجاوز اصله.

يستواجد التمبيز بين "العظام السود" أي "الأرستقر اطبين" والعظام البيض أي "عامة الشمعب " لدى معظم الأتراك- المغول، ولكن بصورة معكوسة، إذ أن " البيض " هم الذين يمـــثلون الأرســـتقراطية و "السود" عامة الشعب. كانت كل جماعة تضم، في مخيم بدوي، سلالة قوية من المحاربين، تساعدها سلالات من الأقنان الذي يهيمنون بدورهم على السبدوية السي نشوء امبر اطورية جينكيزخان المغولية، الذي شكل بدوره نموذجا لشعوب القسازاق (يتراوح عددهم اليوم حوالي 900000 في الصين، وفي أقاليم سينكبانغ، وكانسو وشــنغهاي). أعاَّد أباطرة منشوريا تنظيم المغول (3400000) في الصين وحدَّها، إضافة إلى 160000 من التو أو المونغور) ضمن جماعات مناطقية وبشكل بطيء. يجسد المغول والمنشــوريون عملية الانتقال من المجتمع الأرستقراطي إلى المجتمع الإقطاعي الذي تلته فستوحات الإمبر اطورية. ولكن لدى المنشوريين (يبلغ عددهم اليوم نحو 4300000 نسمة) ولـــدى الــــ 94000 داهوري، الذين هم مزيج من التونغوز والمغول، فقد مرّ تعزيز البنية السياسية بعملية الحضرنة واعتماد الاقتصاد الزراعي، والاقتباس من نماذج الهان. وإذا ما حافظ بعض شعوب العائلة الألتايكية، كالمغول والمنشوريين والتونغوز، على ممارساتهم الشمانية، التي تقابلها اللاماوية لدى المغول، فإن الأتراك جميعا قد اعتنقوا الإسلام، في القرن العاشر، بدءا من شعب الويغور في سينكيانغ (يبلغ عددهم اليوم ستة ملايين) الذين كسانوا يدينون من قبل بالمانوية والمجوسية، وحتى بالبوذية، وكان ذلك أيضاً وضع 4000 نتاري، و 12000 أوزېكي، و 10000 يوغورې، و 69000 سالارې و أخيرا 90000 باو أن و 280000 تونغس يانغ ما زالوا يتكلمون اللغة المغولية. أما المسلمون الأخرون فيشكلون النسية هـواي التي ينتشر أفرادها البالغ عددهم سبعة ملايين في الصين بأسرها، إلا أنهم

يستمركزون بقوة في منطقة هواي المتمتعة بحكم ذاتي في مقاطعة نيانغ زيا. إن سياسة البلاط الصيني، الرامية إلى إقامة المحميات وإلى توليد زعامات من الأقنان داخل الشعوب الأصلية، مثل التانغ، قد لعبت دورا هاما في تنظيم شعوب كيانغ الاجتماعي (كيانغ أو راما، أوزما، إلخ). وهناك اليوم 100000 راع ومزارع في السلاسل العالية المحيطة بنهر مين في سوشوان يفرضون أنفسهم كطبقة من الأسياد تعامل الفلاحين معاملة الأقنان. كما قامت اللاوية، التي تنافس الشمانية المحلية، وكذلك البوذية وطاوية الهان، بممارسة التأثير التيبتين على الشعب الوحيد الذي ما زال يحمل اسم الأجداد التيبتين القدامي. وكذلك، في عهد المينغ، فإن الناكسي (أو موزو، 245000) في ليجيانغ ويونغنينغ شمال يونان، والذين يشكلون مجتمعا أمومي النسب والسكن، تحل فيه المساكنة المؤقئة مكان الزواج، قد تم يتظيمهم في ولاية أهلية تديرها زعامة محلية، ووجدوا أنفسهم يتحولون إلى أقنان.

أما في المناطق الجنوبية المجاورة، فهناك شعب الباي (أو مينشيا) المقيم عند شواطئ بحيرة إرهاي، والبالغ عدده حوالي 1130000 نسمة، والمتحدر من سلالات شعب مملكة تالي القديمة التي أعقبت مملكة نانزاهو الشهيرة التي امتد نفوذها إلى هانوي في في في خيد أن استولى المينغ على المملكة، انحلت هذه الأخيرة وتمثل شعبها الحضارة الصينية بسرعة فائقة.

مع العالمية النبي الأوسسترالية - الآسيوية والأوسترالية - الأندونيسية نكون على مقصل أسيا الشرقية وأسيا الجنوبية الغربية. فيمثل الأولى 300000 وا (Wa) في الجبال العالمية التبي تحد أفق مقاطعات تاي في كينغ ما ومينغ ليان القديمة، بين ضفة الميكونغ اليمنى وبيرمانيا، حيث تشكل دول الوا (Wa) لسانا يمند في بلاد شان. توضح هذه العلاقة القديمة أن أداة البادئة "خا" (Kha) (أي العبد عند التاي) تلتصق باسمهم أحيانا. لقد كانوا يقومون بالسرزراعة على الوقيد في المنحدرات الوعرة، وكانوا يعيشون منتظمين في مجسمعات قبلية، في قرى محصنة لكي يحموا أنفسهم من الأسر وصيد الرؤوس والأخذ مجسمعات قبلية، في قرى محصنة لكي يحموا أنفسهم من الأسر وصيد الرؤوس والأخذ الموالميد. وكانت مجتمعاتهم قائمة على القربي الأبوية، وكانوا يتناقلون الإرث تبعا لتعاقب الموالميد. وكانست ديانتهم تقوم بالدرجة الأولى على أضاحي الجاموس. اعتنقت الشعوب الأكثر تحضرا البوذية، أمثال الـ 60000 بلانغ (أفا، وإيفا، فومان، الخ.) في سيبسونغ بانا والمسلمي المعاورة يقوم بلفرنغ، بولونغ، وبالونغ)، الذين وكانوا يستخدمون أبجدية التاي، كما كانوا يقيمون علاقات تلزمهم بدفع الجزية لإمارات التاي في الوديان المجاورة.

شكلت جماعـة تاي- قضاي، التي تضم ممثلين عنها ينتشرون في أغلب مناطق الصدين الجنوبـية وشـبه جزيـرة الهـند الصينية، جسرا بين العالم الصيني والشعوب الأوسترالية - الأسيوية، أما التاي الغربيون، الذين يمثلهم بشكل أساسي الشان في تي هونغ واللـو (Lu) في سيبسونغ بانا، ويعدون أكثر من 800000 نسمة، فقد حافظوا على نموذج مـن السيادة الإقطاعية حتى الخمسينيات وجد المؤرخون الإثنيون بعض مخلفاتها بين الــ 13 ملـيون مـن التشوانغ في غوانغزي وغوانغدونغ، منها 2100000 بويي (Pou yi)، و 800000 سـواي (Souei)، و 600000 تونغ غيزهو. فقد توغلت هذه الأخيرة في مقاطعتي هونان وغوانغزي المجاورتين. يهيمن الأمير، وهو سيد الأرض الوحيد، على أرضه من هونان وغوانغزي المجاورتين. يهيمن الأمير، وهو سيد الأرض الوحيد، على أرضه من خلال منظومة متراتبة من المقاطعين والموظفين الذين ينالون أتاواتهم عينا وبالسخرة من فبل طوائف من المزار عين الرقيق، وذلك نظام سياسي لا يقل أهمية عن نظام مملكة زهو الغربـية للصـين القديمة. أخيرا، إن جزيرة هاينان المدارية قد استقطبت ممثلي قاضاي الغربـية للصـين القديمة. أخيرا، إن جزيرة هاينان المدارية قد استقطبت ممثلي قاضاي

منح إنشاء جمهورية الصين الشعبية سنة 1949 الاعتراف الرسمي بثلك الشعوب، وبالتالي حقها بالهوية الإثنية والثقافية. ولكن تم بشكل مفاجئ اتلاف جزء هام من الأعمال التسي قام بها الإثنولوجيون الصينيون وبعض مثقفي الإثنيات الأقلية، على أيدي مثلفي الأشار الفنية، أي " الحراس الحمر". ولقد حدث ذلك رغم الجهود الكبرى التي بذلت بغية وهلم الاتنسيات الأقلية الكتابة عندما لا يكون لديها واحدة، عبر تأليف المعاجم، وفتح المسارس، وعصرنة المجتمع دون المساس بما يحفظ الثقافة التقليدية. أما اليوم، فقد تمت استعادة الهويات، ولكن هل تدوم الثقافات التقليدية التي عملت الأقليات على إحيانها، وإلى متى، وذلك ضمن الإطار الجديد للنمو الاقتصادي السريع والمنتج للتمايز؟

# ج.لوموان

DU YUTING et al. (EDS), 1983, Yunnan Shaoshu Minzu (Ethnies minoritaires du Yunnan), Kunming, Renmin Chubanshe.- LEMOINE J., 1978, "Les ethnies non Han de la Chine", in J. Poirier (éd.), Ethnologie Régionale 2, Paris Gallimard: 731- 922. – MA YEN et al. (eds), 1981, Zhong Guo Shaoshu Minzu (Ethnies minoritaires de la Chine). Beijing, Renmin Chubanshe.- WANG FUSHI (ed.), 1986, Zhong Guo Minzu Fushi (Vêtements des ethnies de la Chine), Chengdu-Hong-Kong, Schuan Chu Banshe.

#### 4 - الشتات الصيني

يعود سبب إنشاء المجتمعات الصينية خارج الصين إلى حركات الهجرة التي بدأت قبل الحقبة المسيحية. ترتبط العوامل التاريخية المسببة لهجرة ألاف الصينبين حول العالم بالتبادلات التجارية، والفتوحات العسكرية الصينية في أسيا الجنوبية، وكذلك بالاضطرابات السياسية، والأفات الاجتماعية والاقتصادية أو العدوآن الأجنبي على الصين. يتفاوت عدد المغتربين بين 25 و 30 مليون نسمة (ويتوزعون على الشكل التالسي: 90،3% في أسيسا، و 6.5% فـــى أميركا، و 2.1% في أوروبا). فيضم صينيو ما وراء البحار مجموعات من أفراد ذوى ثقَّافات مختلفة، وأوضاع قانونية مختلفة حسب بلد المنشأ أو الإقامة. ويقدَّر أن 85% منهم قد ولدوا خارج الصين. إن مصطلح " هو اكياو " (Huaqiao) الصيني الشائع يستخدم من قبل الأخصائيين للتعريف بهم، وهو يعنى "الرعايا الصينيون المقيمون في الخارج"، ويجب تمبيزه عن مصطلح آخر هو " هو آيي" (Huayi) ويعني: " الصينيون المتحدرون من الهجرة". فالبعض من هؤلاء الهوايي قد نسوا لغتهم، بيد أنهم حافظوا على بعـض الممار سـات الثقافية الصـينية. ويطلق عليهم اسم "بير اناكان" (Peranakan) في أندونيســيا، و"بابا" (Baba) في ماليزيا. بغية الحفاظ على هيوتهم الإثنية والثقافية، انتظم الهواكسياو في مجتمعات، ويتم التماسك فيما بينهم بوجود المدارس، والجمعيات التقافية، والصحف، والمعابد، والحرص على إحياء الأعياد، إلخ. يشكل صينيو الشتات، بشكل أساســـى، جماعات من الحر فيين والتجار. إلا أنهم في بعض بلدان أسيا الجنوبية الشرقية (مالسيزيا، أندونيسيا، تايلند وفييتنام)، دخلوا في مجالات الحياة الاقتصادية، وهم يمسكون بسلطة اقتصادية قائمة بشكل خاص على شبكات التضامن القائمة على أواصر القربي. فالصينيون الأصليون، الذين يتحدرون من منطقة واحدة، أو يتكلمون اللغة عينها، أو يتكلمون اللغة عينها، أو يتم تعون باسم الشهرة ذائه، يتصرفون فيما بينهم وكأنهم ينتمون إلى أصل واحد، متحدر من الجد عينه. كما أنهم يميلون إلى الالتقاء مع بعضهم بغية ممارسة نشاطات اقتصادية من نفس الطبيعة، وخلق الجمعيات العشائرية أو المهنية.

إ.ليف

CHEN L.F., 1979, Dongnan Yazhou de Huaqiao, Huaren yu Huayi (Chinois et descendants de Chinois issus de l'émigration chinoise du Sud- Est asiatique), Taipei, Cheng- Chung Shu- Chu.- FREEDMAN M., 1957, Chinese Family and Marriage in Singapore, Londres, HMSO.- LEE R.H., 1960, The Chinese in the United States of America, Hong-Kong, Hong- Kong University Press.-OMOHUNDRO J., 1982, The Chinese Merchant Families in Iloilo: Commerce and kin in a Central Philippines City, Columbus, The Ohio University Press.- TWAI MAW- KUEY, 1968, Les Chinois au Sud- Vietnam, Paris, , Bibliothèque nationale.-WATSON J.L., 1975, Emigration and the Chinese Lineage: The Mans in Hong-Kong and London, Berkeley, University of California Press.- WILLMOTT D., 1960, The Chinese of Semarang: A Changing Minority in Indonesia, Ithaca, Cornell University Press. - WILLMOTT W.E., 1970, The Political Structure of the Chinese Community in Cambodia, Londres, The Altone Press.



Caste dii

بالنسبة الى علم الاجتماع المقارن، لا تعرف "الطائفة" إلا بالاستناد إلى النظام الاجتماعي الهندوسي. لكن هذا الأخير يشكل منظومة لا تعرف عناصرها (الطوائف) إلا من خلال الوضع الذي تشغله.

يجتمع في كلمة "طائفة" عبارتان سنسكرتيتان، "فارنا" و"جاتي"، إلا أنه من الأجدى أن نفترض بأن معناها يصدر عن العبارة الثانية، مع العلم بأن العبارتين هما عنصران من أنظمة اجتماعية مختلفة ولكنها متكاملة حكما.

إن نظام الـ "فارنا" (" ألوان" من حيث أنها صفات رمزية "لفنات مهنية اجتماعية" أو "حالات") هو معروف جدا: هو تنظيم المجتمع الذي يوافق الإيديولوجيا الهندو أوروبية للتقسيم الوظيفي الثلاثمي الذي استخلصه جدوميزيل؛ تمنح وظيفة لكل من "الحالات" السئلانة الأولسي المتراتبة (رجال الدين والجنود والمزارعين، وكلهم "مولودون مرتين")؛ ويجب على "العامة"، أي الحالة الأخيرة، أن تقوم بخدمــة السابقات إن النشيد العاشر من "الريغ فيدا" يصور تلك الحالات وهي تخرج من الجدد الذبيح للإنسان الأصلى (purusa). وفـــى اللحظة نفسها تمنح التراتبية الوظيَّفية والحاجة إلى الأخرين. " لا توجد فارنا خامسة ، تقول النصوص: يجب أن يُنظر إلى "الخارجين عن الطوائف"، أي الصــعاليك، على أنهم "بدون فارنا"، وليس بدون "جاتي". ولا تتبع التراتبية خطأ مستقيمًا (دومسيزيل 1948)، أي "مسبدأ تسدرج عناصر مجموعة بالاستناد إلى المجموعة"، وهي تسنطوي على فصل الوضعية عن السيطرة (الاقتصادية والسياسية)، مثلما يتقدم البراهمان (الكهنوت) على المحاربين (السلطة)، الذين يخضعون لهم جزئيا. وهذا التقدم قائم على احستكار العمــل القربانـــى الضروري للحفاظ على نظام العالم. ومع أن الفارنا متراتبة ومتخصصــة- عليى عكيس "الجاتي"، فهي ليست مجموعات مغلقة بإحكام: فيما يخص المولوديس من زيجات مختلطة، يمكن اتخاذ وضعية الجد (الذكر) الأصلي في بعض الظــروف. ويجــب التمييز بشكل جوهري بين الزواج من فنة أعلى، المقبول إلى حد ما والزواج من فئة أدني، المرفوض بالمطلق. تعنى عبارة " سمكارا" الزواج المختلط، وهي تتضمن دائماً معنى الاحتقار: خلل يؤدي إلى "اختلال نظام العالم (adharama)".

لقد سمحت الزيجات المختلطة للبراهمان بتعليل وجود الـ "جاتي" المتعددة بطريقة تكوينية، انطلاقا من الحالات الأربعة (تامبياه 1973، بخصوص شرائع المانو، السفر العاشر). كذلك يمكننا أن نتصور مع ر. لينغات (1967) أن " إسقاط الطوائف في إطار

الحالة قد سمح لها بإعطاء التنوع الهائل لمجتمعات شبه القارة الهندية هبر "قانون التهنيد" الوثيق الوحدة، وبايجاد "إطار لتعريف السلم الاجتماعي، أي قواعد السلوك المتوجبة على كل فرد حسب طائفته" من خلال المكانة المخصصة للاحترام الضروري للتراث. وهكذا تكون الله " فارنا" هي " مفهوم الطائفة "، بينما الله "جاتي" هي الطائفة "الحقيقية".

يملك نظام "الجاتي" هو الأخر سماته الخاصة. أو لا لكونه لا يندرج في لغة القربان، بسل فسي لغة الطاهر والمدنس. فالبراهمان هو في الذروة، بينما يتمثل نقيضه الأوضح في الصعلوك. ولكل من الطاهر والنجس وضعية اجتماعية هنا، وليسا فقط مرتبطتين بأحداث الحياة العضوية: وإن كل جماعة من (الجاتي) هي متأثرة بهما بدرجة معينة. والطاهر والنجس هما دائما نسبيان: فعدد عناصر الجاتي التي يسمحان بتنظيمها غير محدود. يمكن أن توجد طهارة عليا (طهارة البرهمان)، وليس طهارة مطلقة. هكذا يتميز المجتمع الهندوسي بأنه يجعل التأمل ينفذ إلى نظام تصنيفي يعمل بالأخص كقانون سوسيولوجي. ينطوي الحفاظ على الهوية واستمرار طبيعتها الخاصة (طهارتها الوضعية) على تكويسن المجموعات على شكل متشابه، و هو شرط مفروض دائما من أجل الحفاظ على نظام العالم (طهارتها الوراثي، على نظام العالم (طمعية) البين هذا التصور السمات التي غالبا ما تتعدد في تمييز على الوراثي، النواج الداخلي. وليست هذه السمات سوى نتائج بيانات لا يمكن بمقتضاها أن يكون نظام الزواج الداخلي. وليست هذه السمات سوى نتائج بيانات لا يمكن بمقتضاها أن يكون نظام العالم ونظام المجتمع منفصلين، ونتائج مبادئ منظمة. يمكننا التذكير على سبيل المثال بأن العالم ونظام المجتمع منفصلين، ونتائج مبادئ منظمة. يمكننا التذكير على سبيل المثال بأن العالم ونظام المجتمع منفصلين، ونتائج مبادئ منظمة. يمكننا التذكير على سبيل المثال بأن أضورة الحفاظ على وضعية المجموعة هي التي تأمر بالزواج الداخلي" (دومون 1966).

ينتج عن ذلك مبدأ يصبح بمقتضاه الاختلاف الذي تحدد به مجموعة ما والذي يميزها عن الأخريات مبدأ اندراجها في المجتمع ضمن الخط التراتبي" (المصدر نفسه)، وهكذا، فسي هذا التصور، يظهر نظام الطوائف كشكل تنظيم اجتماعي بنيوي ومترابط، وغير منفصل عن رؤيا للعالم تعبّر عن ذاتها بلغة خاصة بها. قد يبدو من العبث إذا تصور إيجاد "الطائفة" في موضع آخر من العالم، أي متمثلة في وحدة اجتماعية أو أخرى عبر السمات المعددة أعلاه حتى وإن كان مفهوم التلوث يرتب "المسافة" الاجتماعية أيضا (أ.و. ساوتهال، يذكره تودن وبلوتنيكوف، 1970). لا يمكننا اعتبار الطائفة كمجرد شكل من الستفريع الاجتماعي (دومون، 1966)، ولا جعلها تقتصر على الطبقة الاجتماعية ويجب بغضل وجود الوعي الطائفي، الحاجز الأكبر لظهور وعي طبقي (أمبوكار 1936)، ويجب أن يكون تحليل ج. بيت – ريفرز قد حسم الجدل بهذا الشأن.

لكن نظام الطوائف الهندوسي لا يشذ عن المقارنة الأنتروبولوجية رغم ذلك. فلنأخذ عبارة "جاتي"، المشتقة من فعل "جان" = والد. تملك هذه العبارة مربعا من المعاني يجعلها تنتمي السي اصطلاحات المنطق والقواعد والتصنيفات الطبيعية، وكذلك "علم الاجتماع"، دون أن تكون خاصة بهذه الأخير أبدا؛ وعلى خط أخر، يجب إعادة اعتبار المعنى السذي كانت تحمله "كاستا" (casta) في البرتغالية والإسبانية وحتى الإيطالية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر لكي نفهم جيدا لماذا استعملها البرتغاليون في الهند فقط وليس في مكان أخر، إن "جاتي" هي بالتحديد " طبقة كاننات متمايزة " وهي "النوع" (بياردو 1964). إن كل طبقة، أو نوع، تملك "طبيعة خاصة" (svabhava)، يُعبّر عنها طابع موضوعي ("الشكل الخاص" أو "ملكية الطبقة"، بحسب الواقع)، وهو يتجلى في الأفراد، ويسمئهم بسمتها: يمكننا النتويه بأن المثل الأول للمنطقيين والنحويين هو مثل

"طبقة البقر" والتفكير عينه يعمل في المنطق الذي يحدد النظام الاجتماعي، مما يجعل النقاطع المنطقي " يقضي بمعنى ما على النظام الطبيعي للتصنيف" (ماتيلال 1971)، تماما كما يفعل اختلاط "الفارنا" أو الطوائف.

إنّ الطبقات أو أنواع الكائنات البشرية هي أجزاء مربّع طبيعي يتيح فهمه الإحاطة بمبادئ التجزئة. والسؤال الذي يوجهنا إليه التنظيم الاجتماعي الهندوسي هو إذا التالي: ما هي الظروف والأشكال الممكنة للأنتروبولوجيات التي تنتجها المجتمعات؟ وما هو الشكل الهندوسي الخاص بهذا النكران للواقع الذي يظهر في كل مجتمع بهذه الحركة المضاعفة التي يتحدد بها هذا المجتمع، بعد تحققه من التشابهات والقرابة بين "الإنساني" و"الحيواني"، ومشاركة الإنسان في الطبيعة – على أنه المعيار أو المعايير التي تجعل من "الإنسان" كائنا فريدا، مستقلا بشكل جذري عن باقي الطبيعة؟ من بين الأجوبة المتعددة التي تقترحها علينا النصوص السنسكريتية، قد يكون الجواب الأكثر شمولية الذي تأتي به الأنتروبولوجيا الهندوسية هو التالي (هيرينشميدت 1989): تتميز بعض الأنواع عن الأخرى بغياب "الحواجز التكوينية" التي تمنع خصوبة تزاوجها. بالنسبة إلى هذه الأنواع، التسي تجهل هذا النقص ولكنها تتواصل فيما بينها عبر اللغة المترابطة المشتركة بينها، من الضروري تعريف حدودها الخاصة وإجهار منع الاختلاط الذي قد يسبّب خللا في الكون. أهير نشميدت المهدث

AMBEDKAR B.R. (1936). 1982, Annihilation of Caste, Jalandhar, Punjab, Bheem Patrika Publications.- BIARDEAU M., 1964, Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans Ibrahmanisme classique, Paris- La Haye, Mouton. - BUHLER G., 1984, The Laws of Manu, translated with extracts from seven commentaries, Delhi, Motilal Banarsidass.- DUMEZIL G., 1948, Mita- Varuna, Paris, PUF.- DUMONT L., 1966, Homo hierarchicus, Paris, Gallimard-HERRENSCHMIDT O., 1989, Les meilleurs dieux sont hindous, Lausanne, L'âge d'homme.- LINGAT R., 1967, Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde, Paris- La Haye, Mouton.- MATILAL B.K., 1971, Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis, Paris- La Haye, Mouton.- PITT-RIVERS J., 1971, "On the word "caste" ", in Beidelman T.O. (ed.), The Translation of Culture, Londres, Tavistock.- SOUTHALL A.W., 1970, "Introduction", in Tuden A. et Plotnicov L. (eds), Social Stratification in Africa, New York, The Free Press-TAMBIAH S.J., 1973, "From Varna to Caste through Mixed Unions", in Goody J. (ed.), The Character of Kinship, Cambridge, Cambridge University Press.

Enfance die Line

لـم تهمـل الأنتروبولوجـيا الاجتماعية الطفولة كليا، ولكنها لم تمنحها أبدا مكانا متمـيزا، يشـهد على ذلك التأمل المتيقظ لـ م.ميد إزاء زوجها السابق، الأنتروبولوجي رفورتـون: "لقد قرر ريو أن يهتم بالثقافة وأن يترك لي اللغة والأطفال والتقنيات" (ميد 1977). ومـع ذلـك جهد أميركيو المدرسة المسماة "ثقافة وشخصية"، الراغبون بتحديد كحيف تعدل المجتمعات بعض أنماط الطبع، في إظهار كيف يصبح الفرد ما يريده المكان

أن يكون. هكذا، في كتاب مكرس للطفولة في مانوس (ميلانيزيا)، فحصت م.ميد (1930) أدوار الأهــل، ووُصــفت التدريبات الجسديَّة، وحددتُ أشكال تناقل القيم الاجتماعيَّة. لقدُّ ركزت على التناغم الضروري للمجتمعات، التي يجب أن تعطى بعضها البعض وسائل تكاثرها الذاتي؛ كذلك تعرضت لضعف التربية الأميركية (المقارنة بين جهوزية أباء مانوس وتغيّب الأباء الأميركيين)، وبينت أن بعض ظواهر العلاقات بين الأهل والأطفال لا توافسق الأهداف التي يجدر بهذه التربية أن تتابعها. ولقد استخلصت م.ميد في وقت متأخر جدا نتائج هذه المواجهة، في النمطية الخرقاء لروابط الخلف- السلف المقترحة في ثقافة والتزام (ميد 1970). أما المدافعون عن "الشخصية الأساسية"، بشكل خاص أ.كار دينر (1939)، فلقد أجبروا على إدراج العلوم المفروضة على الأطفال الصغار في "المؤسسات الابتدائسية"، من خلال عملهم على تبيان العناصر التي تؤسس كل مجموعة ثقافية: كيفيات الرضاعة، التكيف المؤدى إلى تبعية أو استقلالية السلوك، التصرف الظاهر أو المستتر إزاء البراز، التسامح أو القمع إزاء المظاهر الجنسية. مهما تكن هذه الأراء قابلة للمجادلة، فلقد كان لها الفضل في إعطاء دفع قوي لأبحاث أنتروبولوجية متخصصة في الولايات المتحدة خلال عدة عقود. إضافة إلى كتيبات وإرشادات بحث ميداني، نحن ندين للباحثين الأميركيين بدراسات أحادية (وايتنغ 1953) ودراسات مقارنة أجريت بحسب الطريقة التي نادى بهما موردوك، عن أشكال التربية الابتدائية (وايتنغ وتشيك 1952)؛ لقد توسعت الدراسات المقارنة على نطاق ما يقارب مئتي مجتمع، باستعمالها كميّات متغيّرات القيمة (النولوجيا 1971، 1976، 1977). في فرنسيا، أعقب الاهتمام المتوازن لـ م.غربول بالطفولة عدم اكتراث م موس الذي كرس عشرين صفحة لها. يقيم غربول مقارنة بين المعتقد الراشد، البالغ الهشاشة، وألعاب الأطفال التي تمثل بقايا مشوهة لكن راسخة لعسبادات غائسبة (غربول 1938). شكلت الطفولة موضوع دراسة متعددة التوجهات في المناطق المدارية مع مدرسة التحليل النفسي الأثنوي في داكسار (أعمال ج. كولومب، أ.زمبليني، هـ.ارني، أو م.ك.أورتيغز). يلتحق بهذا التيار ج.رابان (1979) الذي يقدم وصفا دقيقاً لتربية الطَّفل عند شعب ولوف: تدريبه على الدِّين والعطية، العلاقة مع جسده وجسد غيره، السرابط مع عالم الأشياء، الوصول إلى التبادل الكلامي. انشغل باحثون أخرون، أكثر قربا إلى التراث الذي خلفه غريول، بالتعامل الطقوسي مع الولادة أو مع المراحل الدينية الاجتماعية العديدة للآنتقال من الطفولة إلى حالة البلوغ ( لآلمان ولو موال 1981).وراء تأشر الدراسة الأنتروبولوجية للطفولة بالتغيرات النظرية والتخصصات القطرية، فإنها أتاحت العمل على إبراز مواضيع فرعية: الظواهر الجنسية (إلوين 1947)، المسارة (فسيدال 1976)، التربية (سانتير وميرسييه- ترامبلاي 1982)، التبني (كارول .(1970

س.لالمان

CARROLL V. (ed.), 1970, Adoption in Estern Oceania, Honolulu, University of Hawaï Press.- ELWIN V., 1947, The Muria and their Gothul, Bombay, G. Cumberlede, Oxford University Press (trad.fr. Maison des jeunes chez les Muria, Paris, Gallimard, 1959). - GRIAULE M., 1938, Jeux dogons, Paris, Institut d'Ethnologie.- KARDINER A.,1939, The individual and his society: the psychodynamics of primitive social organization, New York, Columbia University Press (trad.fr. L'individu dans sa société: essai d'antrhropologie psychanlytique, Paris, Gallimard, 1969). - LALLEMAND S. et LE MOAL G. (éd.), 1981, Journal

des Africanistes, 51 (1-2): Un petit sujet.- MEAD M., 1930, Growing up in New Guinea. A comparative study of primitive education, New York, W. Morrow (trad.fr.: Une éducation en Nouvelle- Guinée, Paris, Payot, 1973); 1970, Culture and commitment. A study of the generation gap, Garden City, New York, Natural History Press, Doubleday (trad.fr. Le fossé des générations, Paris, Denoël-Gonthier, 1971); 1972, Blackberry winter: my early years, New York, W. Morrow (trad.fr.: Du givre sur les ronces, Paris, Le Scuil, 1977).- ORTIGUES M-C. et ORTIGUES E., 1966, Oedipe africain, Paris, Plon.- RABAIN J., 1979, L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal, Paris, Payot.- SAN- TERRE R. et MERCIER - TREMBLAY C. (éd.), 1982, La quête du savoir. Essai pour une anthropologie de l'éducation camerounaise, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.- VIDAL P., 1976, Garçons et filles. Le passage à l'âge d'homme chez les Ghava- Kara, Nanterre, Publication du laboratoire d'ethnolgie et de sociologie comparative, Université Paris X. - WHITING B.B. (ed.), 1953, Six cultures, Studies of child rearing, New York et Londres, J. Wiley and Sons. - WHITING J.M.W. et CHILD I.L., 1952, Child training and personality. Cross cultural study, New Haven, New Jersey, yale University Press.

Rite طقس

يندرج الطقس في الحياة الاجتماعية بعودة الظروف التي تستدعى إعادة القيام به. وهو يتسم بأواليات يفترض تفعيلها لكي يفرض طابعه على الإطار الذي يساهم تدخله في تحديده. كما تتسم الأواليات الطقوسية بالمفارقة أكثر من التعبير، وذلك لكون الطقس يهدف إلى تأدية مهمة وإعطاء نتيجة عبر تلاعبه ببعض الممارسات لاجتذاب العقول وجعلها " تؤمن به " قبل التفكير بتحليل المعنى. بذلك، ولكن دون وجود تعارض أو تنافر، يختلف الطقس عن تلك التظاهرات ذات الطاقة الرمزية التي هي الأعياد والمناسبات والاحتفالات، الخ.، أي جميع العادات التي تحمل الطابع الفردي أو الجماعي. وإذا كان الطقس مندرجا في تلك التظاهرات فإنه يشكل عموما لحظتها القصوى التي ينتظم حولها مجمل الانتشار الاحتفالي الذي يمكن أن يسمى عندها "طقوسيا". ولا يلامس الطقس دائرة المبيدان الديني أبدا، ولكن هذه الدائرة هي التي تبقى متمسكة به لكونها تظهر من خلاله وتمثلك حصرية تفعيله. وعلى غرار مختلفَ الأَشْكالُ الفنية التي غالباً ما تقترن بالطقوس أو تمستد جذور ها فيها، فإن هذه الأخيرة هي إبداعات ثقافية بالغة الاتقان تقتضى ترابط أفعال وأقوال وتصورات أعداد كبيرة من البشر على امتداد أجيال عديدة. وليس هناك من مجال للإضاءة على شدة تعقيدات الطقوس إلا بمحاولة العودة إلى المبادئ التي قامت علسيها. ولكن بما أن التراث الأنتروبولوجي لم ينظر إلى الأمور من هذه الزاوية فإنه فضل، رغم تنوع مقارباته النظرية، التوجه نحو تكديس التحليلات واقتراح التصنيفات غير الثابتة، بدل العمل على التعمل في الموضوع ذاته. في "خاتمة" الإنسان العاري (1972)، يقترح ك. ليفي- ستروس (اخيرًا!) دراسة "الطقوس بذاتها ولذاتها عملاً على فهم ما الذي يجعَّلها تشكل ميدانا متميزًا عن علم الأساطير" والعمل على "تحديد مواصفاتها الخاصة". بعد نشوئية ج. ج. فرايزر المقارنة التي تنطلق من فاعلية التعاكس المتبادل بين أساطير وطقوس العالم بكامله لتظهر المجمل الذي تشكله كتعبير عن مرحلة للفكر، اقترح

أفضل ممثلي المدرسة الدوركهايمية (ر.هيرتز، هد.هوبير و م.موس) تحليلات لبعض كبريات فنات الممارسات الطقوسية (قربان، إبتهال، طقس جنائزي، ممارسة سحرية، الـخ.) مع ايلاء الاهتمام للتصورات المرتبطة بها. ولكن أ. فان جينيب كان أول من قدم مساهمة جسادة في دراسة التكون الفعلى للطقوس مع تركيزه على الفئة المسماة "طقوس العسبور". وهسو بهذا التركيز كان يهدف إلى تظهير الأواليات التي تتوالى حسب منطق فاعل عالميا بغض النظر عن محتوياتها التعبيرية الاجتماعية أو الرمزية. فطقوس العبور تستخدم لفصل أشخاص أو جماعات عن وضع معين اللحاقهم بوضع أخر. بين تلك اللحظتين (فصل، الحاق) هناك مرحلة وسطى تشكل نوعا من "منطقة حرة " تتجمع فيها أو اليات قد تكون غريبة - طقوس انقلاب وموت وبعث - أو تحولات أخرى تستخدم فيها وسائل رمزية متنوعة. هكذا نرى بماذا وكيف تمارس الطقوس تغييرا أكثر من التعبير عنه أو الدلالسة عليه، فهسي هنا تصنع شخصا جديدا عبر سيناريوهات عديدة تتطلب مشاركة الممثل الرئيسي والحضور، لكون كل ما في الوضع الجديد سيمثل تنكيرا متواصل بالطقس وفاعليته. ولكن المدرسة الوظيفية الإنكليزية، كما مدرسة م.غريول الفرنسية لم تسررا على هذا النهج. لقد كانت الطقوس، على غرار الأساطير والتعبيرات المختلفة عن التنظيم السياسي، تعتبر دالة على أشياء أخرى، ولذلك لم تتخذ موقع بعض الميادين الكبرى لتصبح مادة دراسة خاصة ضمن توجهات البحوث الأنتروبولوجية، حتى وإن كانــت بعــض كــبريات الأعمال، مثل إنتاج إيفانز - بريتشارد، قد ساهمت بقوة في التعريف بالأواليات الذهنية التي تنم عنها.

ابتداء من سنوات 1960، انتبه باحثون مثل م. غلوكمان وف.و. تورنسر وت. أبيدلمان، إلى أن الظواهر الطقوسية تتجاوز بكثير المهمات التي لم تزل محصورة بها، فأخذوا يبحثون عن طاقتها التعبيرية وعن وظائف اجتماعية أو نفسانية كامنة فيها وعن انطوائها على أبعاد وجدانية تشذ عن قنوات المؤسسات الناظمة للمجتمع. انتقد ليغي-ستروس بشدة ذلك التحليل الغامض الذي يعطيها بعدا فكريا وعرض نظريته الخاصة عنها فى "الخاتمة" التى سبق ذكرها: إن التفتيت والتكرارية اللذين تتسم بهما طقوس مجتمع يجعــــلان مــــنها" تغذية وهم إمكانية اعتماد خط سير معارض للأسطورة سعيا إلى بلوغ الـتكامل عـبر التشرذم". ولكن ذلك يعبر عن "محاولة تائهة "، عن "فكر أفسده خضوعه لتسلط الحياة "، فهناك تعارض بين استمرارية الحياة وتشرذم الفكر، بين الوجه "البارد" للطقــوس والوجه "الحار" لمسيرة الأشياء. إن الطقوس "باردة " لكونها تعبّر في مسيرتها عن أواليات تطلق تجارب خاصة. وعلى العكس من ذلك، "حارة " هي التجارب المعاشة لكونها تتوصل أحيانا إلى مصالحة العبودية للحياة مع العبودية للفكر. وإذا كان، كما يقول ليفيي- سيتروس، " للطقوس على الدوام جانب تقليدي ويائس"، فيجب ألا ينسينا ذلك أن التقليد واليأس هما من نتاج الفكر: فالصلاة مثلا، باستحضارها لصدى غائب، تهدف إلى منح الأمل والعمل على استمرارية الحياة. ولكون الطقوس تمثل أفخاخا للفكر وقواعد للتقليد وحاملات أوهام تبهرنا باعتمادها على قدرة الفن السحرية، فهي تاسر وتسجن الفكر. لتجعله متوافقا مع ما تنتظره منه التجربة التقليدية المندرجة تحديداً في نقطة انبثاق تلك الطقوس. ومع ذلك فمن المؤكد أنه ليس باستطاعة الانتولوجي أن يحلم بالتقاط الوجه "الحار" للكون، دون المخاطرة بالغوص في المبهمات، إلا باستناده أوّلًا على معرفة وجهه "البارد". فقبل أن يصبح شاهدا، عليه أو لا أن يفهم.

على هذا الصعيد، وبعد الإحاطة بخصوصية الطقوس، نلاحظ أنها تتنسق ضمن أنظمة. يتمثل ترداد طقس معين في تكراره كلما استعيدت الظروف المحيطة به. وهنا يظهر مبدأ أساسي وشامل من مبادئ تكوين الطقوس. فالطقس الواحد المعدّل يمكن أن يمثل استجابة لأطرر تحديد تعتبر متماثلة أو متقاربة. يمكن مثلا لإطارين يتعارض واحدهما مع الأخر بوضوح داخل تقسيم زمني واحد أن يتطلبا، استدعاء طقسين يختلف أحدهما جذريا عن الأخر سواء في المسيرة العملية أو في الرمزية المعتمدة. فمقابل طروف معينة هناك طقوس تشكل منظومة، ومقابل ظروف تحددها أحداث مختلفة تظهر طقوس من نوعية أخرى خاضعة لعلاقات تربط ما بينها، دون أن تكون مرتبطة بطقوس منظومة أخرى.

يمكن أن يستم تقسيم الزمن بناء لتقويم نجمي أو حسب معيار بيولوجي مرتبط بمصير الفرد. في الحالة الأولى يمكن أن يُعتمد مثلاً نظام دورة طقوس موسمية تتوزع على مختلف فترات السنة وتهم مجمل أفراد الجماعة. وفي الثانية توجد طقوس ما يسمى دورة الحسياة" (ولادة، زواج، مسوت). في كل من الحالتين يتحدد نظام توالي مختلف الطقوس إذن بالتقويم الذي ينتمي إليه. ومقابل هذه الطقوس الدورية هناك طقوس مناسبات تظهر بصورة غير متوقعة تحت ضغط "الأحداث"، وهذا النوع الأخير لا يجري، حسب تعسريفه، بسناء لسنظام محدد مسبقا. أما الظروف القادرة على التسبب باعتماد طقوس مناسبات فيمكن أن تكون مرتبطة بالحياة الجماعية (جفاف، وباء، حرب، الخ.) أو الحياة الغردية (عقم، مرض، ولادة توأمين، مصيبة، خلاف، الخ.).

نستخلص ها، بصورة مخطط أول، أربع فئات من المناسبات العامة التي تنتج عنها منظومات طقوس مختلفة، والقائمة على التعارض بين الجماعة والفرد من جهة، وبين المتكرر والطارئ من جهة أخرى. وتقوم كل ثقافة باعتماد وسائل متفاوتة ومتنوعة لمتطوير تلك الاحتمالات التي ينطوي كل منها على عدد من الخيارات الإيديولوجية. فاطقوس الدورية تجري للاحتفال بمناسبات وضعية أو لاتقاء خطر محدق أو تقبل الأمور الحتمية. أما الطقوس الطارئة فهي على عكس ذلك تدع الأمور تجري، مكتفية بتشكيل وسائل مجابهة مصائب متوقعة أو بطبع مفاجأت سارة. وفي الطقوس المرتبطة بالحياة الجماعية يكون الأشخاص ممثلين للشأن الاجتماعي، أما في الطقوس ذات التوجه الفردي فابن الشخص، عبر هويته الجسدية والعاطفية والفكرية، يجد في تصرفه خدمة جماعية مستكاملة. وأخيرا فأن الطقوس تعتمد وسائل مختلفة لربط بعض ملامح نظام طقوسي بملامح نظام أخر. فمسارة الفتيان تندرج أغلب الأحيان ضمن دورة موسمية تلعب فيها دورا حاسما، وفي العديد من الممالك الأفريقية تشكل مراحل حياة الملك المحطات الكبرى في دورة الطقوس الجماعية، وفي الشعائر الكاثوليكية تتوالى الأعياد السنوية تبعا لمراحل عياة المسيح الدنبوية ومسيرته الأخروية.

ينبغي أن يحيط الفكر بمجمل هذه الأبعاد عندما يعكف على تحليل طقس ما؛ إن المعسنى الدي تحمله عملية طقوسية واحدة (قربان، رعدة، النخ.) أو مجمل رمزي واحد يمكن أن يتغير حسب الإطار الذي ينتجه؛ ونسجل بهذا الخصوص حصول محاولات كثيرة لتحديد المنظومات التاويلية بدل الانطلاق من تبيان تجانس العناصر المكونة لنظام معين. وقد يكون من الممكن تجنب الكثير من السجالات العقيمة عن المعنى الذي يمكن أن يستج عسن هذا المظهر أو ذاك للطقوس عندما ننتبه إلى أن تشكيل الأواليات التي نعمل

عليها قد عرف كيف يستخدم المفارقات الإنتاجية، ليس فقط على مستوى العمليات الحسية المحيطة بالفكر، بل أيضا في الفهم الإجمالي للمنظومات الطقوسية. فمثلا، كان تحديد عيد المسيلاد بالستوافق تقريبا مع اعتدال الشتاء وعيد الفصح مع عودة الربيع يهدف إلى أن يندغم في النظام المسيحي للكون المفهوم الوثني الذي يعمل على المغانه وعلى القضاء على مظاهره عبر الاستحواذ عليها. وعلى صعيد آخر فإن التحولات القسرية والفجائية التي نتتج عن طقوس العبور لا تتواكب مع الدخول الأفضلي إلى مجال امتلاك سر إلا لكون هذا السر يمثل حقيقة الطقس، ولكونه يُدخل المتسارين في دائرة الخضوع. وهكذا تنقد الطقوس بعضا من هالتها الخفية أو الغرائبية لكي تصبح مجرد نتائج لعبة مزدوجة الغاية ومرتكزة على تعاكس المظاهر.

ب، سمیٹ

BEIDELMAN T.O., 1966, "Swazi royal rituals", Africa, XXXVI (4): 373-405. - EVANS- PRITCHARD E.E., 1956, Nuer Religion, Londres, Clarendon Press.- FRAZER J.G., 1911-1915, The Golden Bough, Londres, MacMillan, 12 vol. (trad.fr. Le Rameau d'or, Paris, Robert Laffont, 1981-1984, 4 vol.). – GLUCKMAN M., 1963, Order and Rebellion in Tribal Africa, Londres, Cohen and West.- HERTZ R., 1928, Mélanges de sociologie religieuse et de folklore, Paris, Alcan.- IZARD M. et SMITH P. (éd.), 1979, La fonction symbolique. Essais d'anthropologie, Paris, Gallimard.- KUPER II., 1947, An African Aristocracy. Rank among the Swazi, Londres, Oxford University Press.- LEVI-STRAUSS C., 1971, L'homme nu (Mythologiques, 4), Paris, Plon.- MAUSS M., 1968-1969, Œuvres, Paris, Editions de Minuit, 3 vol. - TURNER V.W., 1967, The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual, Ithaca, New York, Cornell University Press; 1968, The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia, Londres. Oxford University Press (trad.fr. Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie, Paris, Gallimard, 1972). - VAN GENNEP P., 1909, Les rites de passage, Paris, Nourry.

Rites de passage

طقوس العبور

ظيسرت عبارة طقس العبور اللمرة الأولى على لمان فان جينيب (1909). فكل النسان يمسر، حسب نظرته، بمراحل عدة خلال حياته. وتتواكب هذه التحولات بطقوس مختلفة طبقا لكل مجتمع، فالولادة هي المناسبة الأولى لطقوس العبور، ويمكن للطفولة أن تنقسم المسراة، ويشكل الزواج أيضا جزءا من هذه الطقوس، كما يتم إعلان المرأة أما مستقبلية المسارة، ويشكل الزواج أيضا جزءا من هذه الطقوس، كما يتم إعلان المرأة أما مستقبلية لمدى الحمل، ثم أما بالفعل في لحظة الولادة، وهناك أيضا الطقوس الخاصة بالأب والتي يقل عندها عن الطقوس الخاصة بالأم، وأخر طقوس العبور هي تلك الخاصة بالموت والتسي تقوم علمي منح الميت صفات جديدة تتزح أو لا تتبح إقامة علاقات مستقبلية مع الأحياء، كما توجد طقوس عبور خاصة بتولي منصب مهني أو ديني أو سياسي أو غيره، تمثل جميع هذه الطقوس من الناحية الشكلية بنية ثلاثية تضم، حسب فان جينيب، المرحلة تمثل جميع هذه الطقوس من الناحية الشكلية بنية ثلاثية تضم، حسب فان جينيب، المرحلة الانفصائية حيث يخرج الفرد من حالته السابقة، والمرحلة الكامنة حيث يكون الفرد بين

حالتين ومرحلة الاندماج حيث يكتسب الغرد وضعه الجديد. وتختلف هذه المراحل الثلاث حسب أنواع الانتقال من حالة لأخرى، فردية أو جماعية، كما تعيد تحديد الأوضاع والأدوار. وتميل هذه الطقوس، المتعددة في المجتمعات "التقليدية" الصغيرة، إلى نوع من المفارقة في المجتمعات الحديثة والصناعية. يشير غلوكمان (1962) إلى أنه يمكن للفرد، في المجتمعات التقليدية، لعب أدوار عدة تحددها الطقوس بينما لا يلعب الفرد سوى دور واحد في المجتمعات الحديثة.

شكلت طقوس المسارة على وجه الخصوص مادة النتظير الأساسية. كما حاول علماء النفس، أمثال وايتينغ (1958) أو بيتيلهايم (1954) تفسير طقوس الولادة التي تقضي بفصل الولد عن أمه حسب وايتينغ، وبتأكيد بيتيلهايم أنه، من خلال الختان، يتم لمرة واحدة فقط إشباع الرغبة الكامنة لدى الإنسان بأن يكون أيضا من الجنس الأخر، وذلك ما يسمح بالعبور إلى الجنس الحقيقي من خلال تادية الطقس. حول هذه النظرية الثانية، يلاحظ جربوبون (يذكره بيتلهايم) بأنها تعبّر عن الإسقاط أكثر مما تنتمي إلى التحليل الاثنولوجي، إن التحليلات ذات المسنحي الاجتماعي السائدة حاليا لا تنظر إلى الطقوس من زاوية فعاليتها الرمزية فقط، ولكنها تعتبرها خطابا، أو خطابا انعكاسيا يأخذه المجتمع على عائقه مسن خسلال التفسيرات التي يقومون بها (تورنر، 1967).

# ج.ك.ميولر

BETTELHEIM B., 1954, Symbolic Wounds. Puberty Rites and the Envious Male, Glencoe, Illinois, The Free Press (trad.fr. Les blessures symboliques. Essai d'interprétation des rites d'initiation, Paris, Gallimard, 1971). – GLUCKMAN M., 1962, Essays on the Ritual of Social Relations, Manchester, Manchester University Press.- TURNER V.W., 1967, The Forest of Symbols, Aspects of Ndembu Rituals, Ithaca, New York, Cornell University Press.- VAN GENNEP A., 1909, Rites de passage, Paris, Nourry.- WHITING J.M.W., KLUCKHON R. et ANTHONY A., 1058, "The function of male initiation ceremonies at puberty", in: Maccoby E.E., Newcomb T.M. et Hartley E.L. (eds), Readings in Social Psychology, New York, Henry Holt.

طوطمية Totémisme

أخذت كلمة "طوطم" عن الأوجيبوا، وهي لغة ألغونكية يتحدث بها هنود البحيرات الكبرى في أميركا الشمالية. وقد أدخلها إلى الغرب ج. لونغ عام 1791، لكن استخدامها الأنتروبولوجي يعود إلى ف. – ج. ماك لينان (1869 – 1870). ويستخدم الأوجيبوا كلمة "طوطم" بمعنى علاقة محض اجتماعية (قرابة أو صداقة) قائمة بين شخصين. هناك بعض جماعات من الأوجيبوا تنتظم في عثائر أبوية النسب وخارجية الزواج، وتتخذ كل عشيرة لقبا مستمدا من إحدى فصائل الحيوان. وتستخدم العبارة أحيانا للدلالة على الانتماء العشائري: "ماكوا نيندويم" ( "الدب هو عشيرتي" )، إلا أن هذه العبارة تمثل اختصارا لما يغطيه المعنى التالى: "إننى ذو قرابة مع كل من ينتمي إلى العشيرة التي تتخذ لقب الدب،

وبهذا فانسي أنتمسي السى هذه العشيرة ". يمكن اذن أن يؤدي تفسير العبارة إلى بعض الالتسباس، وهذا ما أوقع ج. لونغ في دمج مؤسستين مختلفتين، أي إلى عدم التمييز بين العشائر والملكية الفردية لروح حارسة، وهو أمر بالغ الشيوع في أميركا الشمالية.

كانت الأنتروبولوجيا في بداياتها شديدة الحماس لهذه الروابط مع الكاننات الطبيعية، والحيوانية مسنها بشكل خاص، والتي يصر أفراد المجتمعات الغريبة على اقامتها. بدا للوهلة الأولى أن تعريف الطوطمية يمكن أن يصدر عن جمع العناصر التالية: الستلاحم بين جنس طبيعي وعشيرة خارجية الزواج، الاعتقاد السائد لدى الأشخاص بانتمائهم لذلك الجنس، موقف "التبجيل" لذلك الجنس (تحريم قتله وأكله، إلخ.). ولكن لم تلبث أن ظهرت مسريعا بعض الصعوبات لكون هذا التعريف قد بدا غير قادر على الإحاطة بتنوع الوقائع الإثنوغرافية. ثم بدا أن الصعوبات التي تعترض منظري الطوطمية (فرايزر، 1910؛ دوركهايم، 1912) ناجمة خصوصا عن إصرارهم على تقديم تفسير لتلك العلاقات القائمة بين الفصائل الطبيعية والوحدات – أو الوحدات المصغرة – الاجتماعية: فخسلال بحثهم عن محتواها، وجدوا أنفسهم يحورون أشكالها إلى ما لا نهاية له. لقد كانوا بذلك يمارسون نشوئية عصرهم ؛ فتشييء الظواهر الطوطمية من جهة، وجعل المؤسسات بذلك يمارسون نشوئية عصرهم ؛ فتشييء الظواهر الطوطمية من جهة، وجعل المؤسسات البدائية" على أنها ماز الت تراوح في طبيعة سبق للحضارة الغربية أن تخلصت منها منذ زمس طويل. والأمر البالغ التعبير هنا هو أنه ما أن تم تجاوز النشوئية كنظرية مسيطرة حتى ابتذا تراجع الطوطمية كإشكالية أنتروبولوجية.

في كتابه "الطوطمية اليوم" (1962)، أعاد ليفي - ستروس طرح الموضوع من أجل مقاربته بصورة جديدة بالكامل تعتمد مسيرة متعاكسة تماما مع الطرح الأساسي، فالظواهر المسمآة طوطمية لا تترجم برأيه تداخلا بين الثقافة والطبيعة، بل انقطاعا تاما بين هذه النظامين، ومن هذه الخلفية يمكن تأويلها. ذلك أن التماهي الاسمي أو الطقوسي بين هذه النظامين، أي إقامة علاقة معينة بين جماعات بشرية وفصائل حيوانية أو نباتية متميزة، ينستج عسن حسركة ذهنية مزدوجة: إدراك تمايز الأجناس في نظام الطبيعة، واستخدام الفروقات التي يتم إدراكها لتحديد التمايز داخل النظام الاجتماعي. فالمسألة مستعلقة إذن أول الأمر باختبار منطق الترابط والتقطع، أي بمنطق التصنيف. بهذا تكون فرضية ليفسي - ستروس، وبفضل الجدول الذي تقدمه بالمبادلات بين الفنتين، الطبيعية والتقافية (فئة، شخص، من جهة ؛ جماعة، إنسان، من الجهة الأخرى)، قد عرضت بيانا بجميع أشكل الطوطمية، ولكن ليس بكل مظاهرها. تبين هذه المقاربة اللحظة التي يستحوذ فيها الفكر على أشياء العالم المحصوس فيميز أو يقارن بينها ثم يصنقها مع احتمال أن يقرن فيما بينها، ولكنها تهمل من ناحية ثانية لحظة الخرى يعيد فيها الفكر ذاته استثمار التصدورات السناتجة عنه، أي لحظة الشعائر. ذلك أن الأحداث الطوطمية تظهر بصورة علمة على شكل شعائر أو معتقدات.

ا. ديفو

BOAS F., 1916, "The origin of totemism", American Anthropologist 18: 319-326.- DURKHEIM E., 1912, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, Paris, Alcan.- FRAZER J.G., 1887, Totemism. Edimbourg, A. and C. Black (trad.fr. Le totémisme. Etude d'ethnographie comparée,

Paris, Schleicher, 1898); 1910, Totemism and exogamy, Edimbourg, A. and C. Black (trad.fr. partielle Les origines de la famille et du clan, Paris, Paul Geuthner, 1922).-GOLDENWEISER A.A., 1910, "Totémism. An analytic study", Journal of American Folklore, 23: 179- 293.- LEVI-STRAUSS C., 1962, Le totémisme aujourd'hui, Paris, PUF.- MACLENNAN J.F., 1869- 1870, "The worship of animals and plants", Fortnightly Review, 607.- MAUSS M., 1968, 'Essai sur quelques formes primitives de classification", in Œuvres, Paris, Editions de Minuit, t.I.



Famille alile

يعتقد الجميع أنه يفقه ماهية العائلة: فهي تبدو جزءا من نظام الطبيعة، الأمر الذي يكسبنها طابعا كونيا، خاصة بشكلها الأساسي، ذي النمط الزواجي، المعرق باتحاد معترف به اجتماعيا بين رجل وامرأة يعيشان مع أو لادهما. بالإضافة إلى أننا نجد هذا الشكل عند الشعوب الأكثر تطورا كما عند الأكثر بدائية (مثل النموذج الشهير للفيدا في سيلان، الذين يعيشون عراة في مذابئ تحست الصخور، حيث تقيم كل عائلة بسيطة في الجزء المخصص لها من المخبا دون أن تختلط بالأخريات). إن الخلية الزوجية الأساسية هي أيضا نواة العائلات المتعددة الأزواج أو الزوجات حيث تشارك عدة وحدات من النمط عيضة شريكا واحدا، مثل العائلات الممتدة التي نجدها في مناطق عديدة من العالم والتي عرفتها المجتمعات الغربية تحت أشكال وتسميات مختلفة، حيث تفرض القاعدة أن تتعايش عدة خلايا زوجية متقاربة، موزعة على عدة أجيال وحسب عدة خطوط يعود نسبها جميعا عدة خلايا زوجية متقاربة، موزعة على عدة أحيال وحسب عدة خطوط يعود نسبها جميعا الى جدّ مشترك، تحت سقف واحد ووصاية واحدة.

ولكن من المثير للاهتمام أن نلاحظ بأنه عنى الرغم من كون المؤسسة العائلية حيوية وضرورية وشاملة ظاهريا، لا يوجد لها تعريف محدد، كما هي الحال بالنسبة للسزواج. يعطي قاموس Littre ستة تعريفات مختلفة على الأقل للعائلة: يقوم التعريف الأبرز علي المقابلة التي يجريها بين العائلة والمنزل، فالعائلة هي "مجموعة أشخاص ذوي دم واحد يعيشون جنبا إلى جنب"، أما المنزل فيمثل التتابع والانتقال مع الوقت. يرى هدذا القاموس الفرنسي أن الإقامة المشتركة والدم الواحد هما المعياران الأساسيان اللذان يعرفان العائلة.

بالنسبة للموسوعة البريطانية Encyclopedia Britannica ، تتميّز العائلة بالمقرّ المشترك والتعاون الاقتصادي والتناسل بين راشدين من الجنسين، لدى اثنين منهم على الأقل علاقات جنسية مقبولة اجتماعيا. وتلبّي العائلة حاجات أساسية: الحياة الجنسية، التوالد، الاكتفاء الاقتصادي، الهوية الشخصية والجماعية، تربية وتعليم الأولاد.

يرى ك.غاو (K.Gough) أن العائلة هي "ثنائي منزوج أو أي مجموعة راشدين أقرباء يتعاونون اقتصاديا وفي تربية الأطفال، ويتقاسمون جميعهم مقرا مشتركا " (1975). تتطلب هذه المؤسسة البشرية، انطلاقا من قاعدة بيولوجية معيّنة (عودة الحيض كل شهر ووجسود إناث بشريات جاهزات بانتظام)، عددا من الشروط لكي يتحقق: وجود متواصل للذكسر، مسنع سفاح القربي مما يمهد للعلاقة بين الجماعات وللزواج، تقاسم الأعمال بين

الجنسين، الاعتراف بعلاقة الأبوّة الشرعية، مهما كان واقع الرابط البيولوجي الذي يربط الزوج – رجل العائلة – باولاد زوجته.

إذا تفحصنا شروط نشأتها - الاعتراف الاجتماعي الضروري بارتباط شريكين جنسيين يتوالدان ويتعاونان اقتصاديا،المقر المشترك، روابط الدم أو الروابط المتناقلة عبر الزمن -، نلاحظ تكون نموذج يميل إلى تعريف جدوى العائلة، الخلية الأساس لكل مجتمع، لكننا لا نستطيع إعطاء تعريف شامل دون الوقوع في التكرار: تهدف العائلة إلى النتواك لتجديد المجتمع، فالنظام الاجتماعي يفرز ضرورة التبادل وتأسيس العائلات الذي لا يمكن أن يستمر دون هذه الضرورة.

وإذا كانست العائلسة الزوجسية معروفة عالميا، فهي تمثل " توازنا غير ثابت بين نقيضسين أكثر مما تنتج عن حاجة دائمة وثابتة تعبّر عن الضرورات الأعمق للطبيعة البشرية "، حسب قول ك. ليفي- ستروس (1956). ويمكنها أحيانا اتخاذ أشكال خاصة لا تستفق مسع التعريفات المختلفة المقترحة: مثل العلاقات الحرة لدى النايار، حيث نتزاوج النساء، غالبا بشكل عابر، مع رجال من اختيار هن لا يكون لهم أي حقوق على نسليم، مع أن هذا لا ينفي وجود زواج طقوسي وهمي يربط ما بين مجموعتين سلاليتين أكثر مما يعسل بيسن شخصسين؛ أو مثل العلاقات الزوجية "بين نساء"، دون أن ينطوي ذلك على علاقسات شساذة، إنما حيث يكون لدى امرأة عاقر إجمالا أو بلغت مرحلة توقف الطمث على السنوير) أو تاجسرة غنية (اليوروبا) وضعا ذكريا، وتمارس في العائلة وظيفة اقتصادية وشنطوية على زوجات بُلقحين رجال من محيطين؛ أو مثل "زواج الأشباح"، حيث بمثل رجل شخصا ميتا بالنسبة للزوجة، وتُنسَب العائلة الناتجة عن ذلك إلى اسم الميت، ويعود نسَب الأولاد إليه، الخ.

إن عدم وجود علاقة زوجية ثابتة ومُعترف بها أينما كان بين رجل وامرأة، حسب الشكل العام الذي نعرفه، يعود إلى عدم اعتبارها حاجة طبيعية. فليس هناك من شيء مبني بيولوجيا في المؤسسة، ولا حتى علاقة الأم بالأولاد (ليست دائما الأم البيولوجية هي التي ترضع أو تربّي أولادها)، وليس الجنس وهوية الشركاء والأبوة الفيزيولوجية حاجات مطلقة. المهم هو الشرعية أي الطابع الاجتماعي وليس الطبيعي.

لا يوجد أي مجستمع مجسرت من مؤسسة تلتي الحاجات نفسها بقيامها بالوظائف عينها، ولكن السؤال الذي يُطرح هو معرفة لماذا أحست المجتمعات، الحالية أو الماضية، بضسرورة إيجاد هذه المؤسسة المصطنعة وما هي الموجبات القوية كفاية لإنتاج نوع من نفحة قرابة في تنظيم الأسر عبر العالم، على الرغم من الاختلافات المشار إليها أنفا.

إن العنصر المشترك، الخارج عن الشرعية، الذي يفرض أينما كان شكلا ثابتا ومنظما للعلاقات الجنسية، هو أداء خدمات متبادلة بين الزوجين، وفق توزيع للأعمال بين الجنسين لا يكون قائما على المتطلبات الفيزيولوجية. وبما أنه توزيع اعتباطي ينتج عنه جعل كل من الجنسين مرتبطا بالأخر، وبالتالي تشجيع على تأسيس علاقة دائمة بين الأشخاص، يرتبط تنظيم التقديمات الجنسية بعقد النفقة لأن العائلة المبنية على الزواج هي المكان المفضل للتتاسل، ولكن ليس هناك رابط ضروري منطقيا بين النظامين التاليين: فقصة متبادلة، مكافاة جنسية وتتاسل. كان من الممكن إبرام عقود من هذا النوع بين

الأقرباء، لأن البشرية كانت حينها مؤلفة من جماعات مغلقة تسود العداوة بينها وتلجأ إلى القوة لكي تومّن شركاء عندما تدعو الحاجة. يُظهر هذا الاستنتاج، الذي يستند إلى احتمالات ديمغرافية، أنه لم يكن من الممكن قيام أي شكل ثابت لمجتمع على هذه الأسس، مما اضطر المجتمع أن يبنى ذاته بمعزل عن قرابة الدم.

مع تشكل الجهاز الرمزي للكلام، أنشأت المجموعات البشرية، في مختلف نقاط بسروزها وفي خضوعها للضرورات عينها، حلولا متشابهة تركيبيا لأنها تتبع قوانين الإمكانسيات المحددة: تنظيم العلاقات الجنسية؛ الاعتراف بمبدأ بنوة يصنف أشخاص المجموعة بين من يستطيعون الزواج ومن لا يستطيعون؛ ضبط مبادئ ارتباط مبنية على تحريم سفاح القربى؛ أخيرا، يتدخل التقسيم الجنسي للأعمال لتثبيت الروابط بين الأشخاص ولجعل كل من طرفي ثنائي يرتبط بالآخر بسبب عدم كفاية القدرات الخاصة لكل منهما.

نخلص من هذا إلى أن الارتباط بين مجموعات قرابة محكومة بقاعدة البنوة هو الأساس الأدنى لمجتمع ثابت، والزواج هو اداة هذا العقد، والنساء مادة تناسله. تستوجب العائلة تعاون مجموعات مختلفة القرابة لكي تعيد تشكلها جيلا بعد جيل: فمن عائلتين تنشأ ثالثة. تسمح العائلة للمجتمع أن يقوم على أسس مسالمة نسبيا، أن يعمل أن يتوالد. وهي تفعل ذلك بطريقة مبطنة لأن وجودها يمثل نسخة مجرد ملموسة أولية عنه، مما يعيدنا الى فكرة التكرار.

# ف. ايريتييه- اوجيه

BURGUIERE A., KLAPISH- ZUBER C., SEGALEN M. et ZONABEND F. (éd.), 1988, Histoire de la Famille, Paris, Armand Colin, 2 vol.- EVANS-PRITCHARD E.F., 1945, Some aspects of Marriage and the Family among the Nuer, Livingstone, The Rhodes Livingstone Institute; 1957, Kinship and Marriage among the Nuer, Oxford, Clarendon Press.- DUBY G. et LE GOFF J. (éd.), 1977, Famille et parenté dans l'Occident médiéval, Ecole Française de Rome; 1975, Finie la Famille? Traditions et nouveaux rôles, Autrement, Dossier n.3.- GOODY J., 1983, The Development of Family and Marriage in Europe, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr.: L'évolution de la famille et du mariage en Europe, Paris, Armand Colin, 1985). - GOUGH K., 1975, "Origin of the family", in Reiter A.R. (ed.), Toward an Anthropology of Women, New York, Londres, Monthly Review Press: 51- 76.- LEVI-STRAUSS C., 1956, "The Family", in H.L. Shapiro (ed.), Man, Culture and Society, New York, Oxford University Press (trad.fr. "La famille", in Le Regard Eloigné, Paris, Plon, 1983). - MURDOCK G.P., 1949, Social Structure, New York, The Free Press (trad.fr. De la structure sociale, Paris, Payot, 1972).- RADCLIFFE- BROWN R.B. et FORTES M. (EDS), 1950, African systems of Kinship and marriage, Londres, Oxford University Press (trad.fr. Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique, Paris, PUF, 1953).- SAHLINS M., 1959, "The social life of monkeys, apes and primitive man", in J.N. Spuhler (ed.), The Evolution of Man's Capacity for Culture, Détroit, Wayne State University Press.-SCHNEIDER D.M. et GOUGH K.(eds), 1961, Matrilineal Kinship, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press.

لا يمكن الإحاطة بعالم الجزر، الممتد من لوسون إلى جاوة ومن سومطرة إلى الملموك، بعبارة واحدة أو نواة بنيوية أو ملمح ثقافي تكفى دراسته الإظهار الوحدة ضمن التنوع في جزر جنوب شرق أسيا. والواقع أن تلك الوحدة لا تقوم إلا على الوجود الشامل للغات الأوسترونيزية التي يتجاوز ميدانها بكثير حدود المدى الذي نحن بصدده. والفترة الطويلة لما قبل تاريخ عالم الجزر هي في الدرجة الأولى تاريخ تمايز اجتماعي على امتداد خط رحلات ما بين تناثر جغرافي قد يكون مركزها جنوب الصين. أما تاريخه بمعنى الكلمة، أي التاريخ الذي يعمل على الحد من الخصوصيات، فهو لم يبدأ قبل العصر المسيحي. ولم تبدأ تلك الحركة بإثبات ذاتها حقيقة مع نمو أشكال دولة فعلية، كانت في البداية ممالك متهندة ثم أصبحت سلطنات، إلا في مناطق محدودة واقعة على وجه الخصوص في محيط خليج المسبار وفي جاوة. في مناطق أخرى من ذلك العالم، ورغم اخستراقه بطرق تجارية، ستستمر جماعات كثيرة من الصيادين- القطافين والمزارعين، خـــ لال فترة طويلة بل حتى أيامنا هذه، بتشكيل فسيفساء من الثقافات الغربية. فبعد زوال الاستعمار، وأيا كانت الأهمية المتنامية لحجم المجتمعات الريفية والتجمعات المدينية، لم يرل المشهد الاجتماعي بالغ التنوع كما يظهر من التوغرافيا العقود الأخيرة. في ذلك العالم المزدوج التجزيء، سواء بتنافر أنواع التشكيلات الاجتماعية أو تضارب المقاربات الأنتروبولوجية، يمكن تمييز فنتين كبيرتين من المجتمعات، الأولى ذات نسب وحيد الخط والأخرى رحمية النسب، شكلتا مادة مقاربات جادة وما زالتا تمثلان القطبين المحددين لميدان الدر اسة.

تشمل الفئة الأولى ذلك الجزء من أندونيسيا الشرقية الواقع إلى جنوب هلماهيرا وشرق سرمباوا حيث يوجد تمركز شبه تام لمجتمعات النسب الوحيد الخط في عالم الجرزر. منذ عام 1935، وفي إطار مسألة أساسية للأنتروبولوجيا البنيوية الهولندية، قدم ف. فان وودن قراءة جديدة بالكامل للمعطيات المتعلقة بتلك المجتمعات الزراعية. ولقد رأى بصورة خاصة في الزواج من ابنة الخال الأساس الذي يقوم عليه النظام الاجتماعي، كمـــا رأى في المقابلة بين من يعطون النساء ومن ياخذونهن صورة عن تصنيفات الكون الثنائيية المنتشرة في تلك المنطقة. كان ينبغي أن يكشف التفحص المنهجي لتلك المقولات عسن تعقيد فطن إليه فان وودن وعن متغيرات ملحوظة في مصطلحات القرابة وعن منجزات السزواج من ابسنة الخال بالتحديد (فوكس، 1980). ولكن أحدث بحوث تلك الإثنولوجيا الإقليمية تدعو إلى تجاوز النظرة المحدودة إلى التبادل المعمم والتصنيفات الثنائية من خلال تبيان أن التداول الدائري للنساء يجب أن يفهم على ضوء حركة دائرية يقوم المجتمع عليها. وهكذا فإن حالة المامباي في تيمور (تروب، 1986) تبين كيف أن العطاءات بين جماعات قرابة الرحم، المتراتبة حسب مقتضيات المعطين/ الأخذين أو الاخ السبكر/ الأخ الأصسغر، تسندرج في حركة مبادلات تشمل الأحياء والأموات والأسلاف والإلهيــن الأساسيين، السماء – الأبُّ والأرض– الأم، اللذين يفترضهما المومباي منطلقاً لهذه الحركة الحياتية. هناك توجه أنتروبولوجي لدراسة هذه المجتمعات ينحو إلى نظرة اجتماعية - كوزمولوجية تذهب بداهة باتجاه م.موس و ا.م.هوكارت وتقليد تعمق في فرنسا مع ل، دومون بصورة خاصة. تضم الفئة الثانية مجتمعات بورنيو الداخلية التي انطلقت الدراسات عنها ابثر تقرير نشره لينش عام 1950. وأول ما تعكسه الأعمال الَّتي جرت بعد ذلك هو حيرتها أمام الفــروقات بين الوقائع التي شوهدت وبعض المفاهيم الأساسية للأنتروبولوجيا البريطانية. كان المفهوم الموجه للدراسات عن مجتمعات المعشبين هذه هو مفهوم "الجماعة المتضامنة" أي الجماعة الاجتماعية المتماسكة التي تتصرف كشخص معنوي تجاه مصالح أفرادها المشتركة وتمارس حقوقًا على أنواع من الملكية، خاصة العقارية. ولكن ما ظهرً على الأرض هو أن الجماعة الوحيدة التي ينطبق عليها هذا التعريف هي العائلة الذرية أو الموسعة (فريمان، 1970؛ أبل، 1976؛ كنغ، 1978). وبما أنه كان ينظر إلى أشكال القــرابة علــى أنهــا ضعيفة الفاعلية، فإنه تم وضع العائلة ومراحل تطورها في صميم السجالات المقارنة. أما التجمعات السكنية الكبرى، سواء كانت ببوتا طويلة أو قرى، فلقد تــم وصــفها ســلبيا بأنها ليست مخصصة حصريا لروابط القربي، وبأنها لم تشكل أبدا وحدات اقتصادية، وبأنها لم تشكل وحدات سياسية بصورة عامة. وفي المقابل، نقرأ على هوامـش تلك الإثنولوجيا أن تلك التجمعات طقوسية في علاقتها بأرضمها المقترنة بالبيت الطويــل (أو بالقــرية) عــبر روابط ليست بالضرورة ملكية الأرض. وعدا عن العائلة وروابط القربي، هناك موضوع ثالث يشغل تلك الدراسات هو التنضيد الاجتماعي والتميديز بين "مجتمعات مساواة " من نمط مجتمع إيبان، و "مجتمعات المساواة " من نمط كابان.

بعد استعراض ذلك، نجد أن ما يثير الخلاف داخل التولوجيا عام الجزر، حسب ملحظة ل. برت (1970)، ليس القول بـ " قرابة الرحم" أو بـ "النسب الوحيد الخط"، بقدر ما هو انشقاق مفهومي أعمق ومن الممكن تلخيصه في مسألة معرفة ما إذا كان مفيدا تغذيه مشروع فهم المجتمعات المدعوة تقليدية من خلال الافتراض بأن العلاقات الاجتماعية يمكن أن تبنى بمعزل عن الممارسات الطقوسية والقيم التي يمكن أن توجدها هذه الأخيرة و و تجدر الملاحظة أنه عندما عمدت التوغرافيا بورنيو إلى فصل "التنظيم الاجتماعي" عن "النقافة " (م. ساهلنز)، فإنها لم تتوصل إلى اكتشاف أكثر من ذرات الستاج واسستهلاك، أي عائلات لم ينتج عن دمجها تصور أنتروبولوجي متماسك عن المجتمعات التي يمكن أن تقاس تعقيداتها بالاتقان البالغ الفصل يسيء إلى فهم تلك المجتمعات التي يمكن أن تقاس تعقيداتها بالاتقان البالغ السلاسل الممارسات الطقوسية أما في جاوة، فهناك بداية لفهم أن خصوصية قرى تنجز

تعود أولا إلى وجود شعائر خاصة لا تنفصل معانيها عن لعبة المصالح الاقتصادية والسياسية (هفنر، 1985). هذا العالم القروي الذي يجابه منذ قرون إسلام جاوة، والذي حافظ على هندوسيته طيلة ذلك الوقت، يطرح بصورة نموذجية مسألة العلاقات بين البنية والثقافة والتاريخ.

عندما يتوصل الأنتروبولوجي تدريجيا إلى اعتماد مقياس أكثر دقة عن تنوع العوالم الثقافية وأنظمه التأريخ خلال وجوده في ميدان در استه، يصبح من المجحف تشييء عبارة "عالم الجزر" التي يتوجب علينا التحديد بأنها لا تستخدم إلا في فرنسا، والقيام بمقابله جازمة بين جزر جنوب شرق أسيا وجنوب شرق أسيا القاري وأوقيانيا، ويجب التذكير أخيرا بأنه، انطلاقا من الفرضية القائلة بأن اللغات والمجتمعات تقيم فيما بيسنها علاقة ما، يتوجب على المشاريع التي لم تزل بعيدة عن الأنتروبولوجيا المقارنة أن تهتم بمجمل عالم جنوب شرق أسيا.

#### ج.ف. غيرمونبريز

APPELL G.N. (ed.), 1976, The societies of Borneo. Explorations in the theory of cognatic social structure, Washington, DC, American Anthropological Association.- BARRAUD C., 1979, Tanebar- Evav. Une société à maisons tournée vers le large, Cambride, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- BERTHE L., 1970, "Parenté, pouvoir et mode de production. Eléments pour une typologie des sociétés agricoles de l'Indonésie", in J. Pouillon et P. Maranda (éd.), Echanges et communications, Mélanges offerts à Claude Lévi- Strauss, La Haye - Paris, Mouton, 2 vol. - FOX J.J. (ed.), 1980, The Flow of Life. Essays on Eastern Indonesia, Cambridge, Harvard University Press.-FREEMAN D., 1970, Report on the Iban, Londres, The Athlone Press.- GEERTZ H., GEERTZ C., 1975, Kinship in Bali, Chicago, The University of Chicago Press.-GUERMONPREZ J.F., 1987, Les Pandé de Bali. La formation d'une "caste" et la valeur d'un titre, Paris, Ecole Française d'Extrême- Orient.- HEFNER R.W., 1985, Hindu Javanese. Tengger Tradition and Islam, Princeton, Princeton University Press.- HOWELL S., 1984, Society and Cosmos. The Chewong of Peninsular Malaysia, Singapour, Oxford University Press.- JOSSELIN DE JONG DE P.E. (ed.), 1984, Unity in Diversity. Indonesia as a Field of Anthropological Study, Dordrecht, Foris Publications.- KING V.T. (ed.), 1978, Essays on Borneo societies, Oxford, Oxford University Press; 1985, The Maloh of West Kalimantan. An ethnographic study of social inequality and social change among an Indonesian Borneo people, Dordrecht, Foris Publications.- KOUBI J., 1982, Rambu Solo', "la fumée descend". Le culte des morts chez les Toradja du Sud, Paris, Editions du CNRS.- LEACH E.R., 1950, Social science research in Sarawak, Londres, His Majesty's Stationery Office.- MACDONALD C., 1977, Une société simple. Parenté et résidence chez les Palawan (Philippines), Paris, Institut d'Ethnologie,-MASSARD J., 1983, Nous, gens de Ganchong. Environnement et échanges dans un village malais, Paris, Editions du CNRS.- NOOY - PALM H., 1979, The Sa'adan-Toraja. A Study of their Life and Religion, La Haye, Martinus Nijhoff.- RENARD-CLAMAGIRAND B., 1982, Marobo. Une société ema de Timor, Paris, SELAF.-ROSALDO R., 1980, Ilongot Headhunting 1883- 1974. A Study in Society and History, Stanford, Stanford University Press.- TRAUBE E.G., 1986, Cosmology and Social Life. Ritual exchange among the Mambai of East Timor, Chicago, The University of Chicago Press.- VAN WOUDEN F.A.E., 1986, Types of Social Structure in Eastern Indonesia, La Haye, Martinus Nijhoff.

عبودية عبودية

#### 1- المجتمعات الاستعبادية

تستخذ الستأملات الأولى عن العبودية، والتي هي عمل مؤرخين، طابعا إنسانيا وتقسترن باسستنكار ملتبس أحيانا، لكونه يشير إلى ضعف مردود العمل المستعبد أو إلى الطابع القديم للعبودية. وهي تركز بشكل رئيسي على العبودية القديمة التي تستدعى لتقويم الأشسكال المعاصرة للعبودية: هكذا نشر هد. والون تاريخ العبودية في الزمن القديم عام 1847 في نهايسة الحملة التي أطلقها من أجل إلغاء العبودية في المستعمرات الفرنسية. واستعيض عن إدانة العبودية باسم المبادئ الأخلاقية والسياسية بتأمل عن معناها التاريخي لاحقا. إن العبودية بنظر ماركس هي شكل من الأشكال الأولى لبروز المجتمعات الطبقية.

لطالما قدّمت دراسة المجتمعات القديمة إطاراً مفضلا لتحليل العبودية. في الاتحاد السوفياتي، في الثلاثينات، أدى رفض مفهوم نمط الإنتاج الأسيوي إلى اعتبار العبودية مسرحلة ضرورية لنشوء البشرية ونمط الإنتاج الوحيد للمجتمعات القديمة بمجملها. كان لهدذا الرفض الأثر في تزايد الدراسات المدققة التي نتج عنها ظهور فروقات فيما بينها منسوبة على الأغلب إلى وجود بقايا تركيبات مجتمعية قديمة (ف.ستروفي) وأتاحت الاعتراف بتعدد أشكال استثمار العمل الخدمي في الزمن القديم، بعدما تخلى المورخون الماركسيون عن نظرية النتابع الضروري لمراحل النشوء (ابحاث دولية 1975). من الماركسيون عن نظرية النتابع الضروري لمراحل النشوء (ابحاث دولية 1975). من سلسلة من الأوضاع التنظيمية. لقد تلاشى هذا التحليل الذي يرفض الحتمية الاقتصادية الدقيقة في نفس الوقت الذي ظهر فيه منهج آخر نادى به إ. ماير وشكلت نموذجا عنه أعمال و.ل. وسسترمان التركيبية التي خصت العبودية بدور قاطع في تكوين النخبة أعمال و.ل. وسسترمان التركيبية التي خصت العبودية الأولى تخصص الإنتاج الزراعي أن تنتشر إلا في ظروف خاصة - من بينها بالدرجة الأولى تخصص الإنتاج الزراعي تقربها من تلك التي ادت إلى انتشار العبودية الأميركية الحديثة.

إن الأعمال المكرسة منذ عدة عقود للعبودية الأميركية تشير إلى ارتباطها بالعمل فسي المرزارع الكبرى التي كان لنظام الملكية المتوسطى قد خلد نمطها الذي انتشر مع الستعمار العالم الجديد. يقوم الإنتاج لسوق عالمي، إضافة إلى أهمية النخاسة الأفريقية ثم نستائج إلغائها، بتفسير السمات الخاصة بهذه المجتمعات الاستعبادية؛ لا يذكر بعض الكستاب إلا هذا المظهر الرأسمالي، ويُصر أخرون على المعلاقات "الأبوية" التي تضم أسيادا وعبيدا (جينوفيز 1965).

إن الدراسات عن العبودية في المجتمعات غير الغربية، والأفريقية بشكل خاص، هـي المستفيد الأكبر من التطور الحديث العهد للأبحاث. إن علاقات هذه العبودية مع التسبادلات التجارية، ومع الراسمالية أكثر، تبدو ثانوية. كما أن استثمار العمل الإنتاجي لا

يظهر دائما كالغاية الرئيسية للمؤسسة. يقترح بعض الأنتروبولوجيين الأنكلوسكسون (ميسيرز وكوبيسنوف 1977) تحليل العبودية في السياق الأكثر عمومية "للحقوق على الأشخاص" (القرابة، النسب، النبني، السلالات، الخ.)، إذ تكون غايتها تأمين إدراج الأفراد في مجموعات القرابة بعد جيل أو جيلين من إدخالهم في العبودية. على العكس، يشير أنتروبولوجيون ماركسيون فرنسيون إلى الطابع الإنتاجي للعمل الاستعبادي ويفسرون الظروف الاجتماعية المختلفة للعبد انطلاقا من الصفات العامة لتكاثر المجتمعات الاستعبادية (مياسو 1986). ومن الخلفية ذاتها، تنوه أعمال تاريخية (لوفجوي 1983) بالدور الذي لعبئه النخاسة – عبر الصحراء وعلى امتداد الساحل الشرقي، ثم الأطلسي، مسن أفريقيا - في انتشار العبودية الأفريقية، أو تُحلل ظروف استخدام العبيد في القرن التاسع عشر ضمن اقتصاديات المزارع الكبرى المرتبطة باقتصاد سوق إقليمي أو عالمي.

لقد ركزت هذه الأبحاث القريبة العهد عن العبودية على نمطين من المشاكل.

الأول هـو نمط عقلانية الإنتاج الاستعبادي. كان الطابع "التقدمي" للعبودية طرحا مضمرا للنشوئية ضد تصور "انسانوي" جسده بشكل خاص والون: إن الحرية هي ما كان جيدا في الزمن القديم، والعبودية ما كان سينا. منذ عهد قريب أعيد النظر بالفكرة القائلة بان السنظام الاستعبادي في العالم الجديد يمكن أن يكون مفارقة زمنية اقتصادية، ولقد حصل ذلك من قبل المدافعين الأميركيين عن التاريخ الملهم (فوغل وانغرمان 1974): في مسزارع جنوب الولايات المتحدة كانت العبودية برأيهم تحقق مدخولا أكبر من العمل الماجور. تركز الطريقة الماركسية المعاصرة على الصفات الخاصة لتولد علاقة الإنتاج الاستعبادي، سعيا إلى تأسيس عقلانيتها الاقتصادية، ولكن أيضا من أجل ترسيم حدودها، تأتي مدخولية العبودية من كون النظام الاستعبادي غير مبني إلا بشكل استثنائي على التوالد البيولوجي الداخلي (كما في جنوب الولايات المتحدة بعد نهاية عصر الرقيق)؛ وهي نتطلب إمدادا منظما بعبيد جدد. إن فكرة نمط إنتاج استعبادي، ولو مطهرة من مسلماتها النشوئية، تفتقد اليوم مؤيديها لمصلحة فكرتي "التكوين" و"النظام" الاستعباديين، حتى فيما النشرن "الكلاسيكي" القديم (غارلان 1982).

لقد قاومت دراسة العبيد كمجموعة خاصة قدر إمكانها محاولات إعادة النظر فيها، تتميز التحليلات الماركسية عن التحليلات السابقة بعبارات الصراعات الطبقية لتجسيد الأشكال العديدة للتماهي الجماعي للعبيد والحدود المفروضة عليه من عدم التجانس الإثني والاجتماعي للعالم الخدمي. كان وقع الحركة السياسية السوداء الأميركية على الأبحاث في هذا المجال مثمرا جدا: أعمال عن طوائف العبيد الخلاسيين، دور الديانة، بروز بني اجتماعية خاصة، وعائلية على الأخص (الشكل الأمومي للعائلة الكاريبية) (منتز 1881). لقد انستقد التوجه الوظيفي للأعمال الاستفراقية: يمكن أيضا أن يُدرس الإدراج السريع للعبيد في مجموعات القرابة في إطار علاقة قوة بين أسياد وعبيد (كوبر 1979). تتجه هذه العلاقات السي أن تطرح في عبارات ثقافية، مركزة على تغيرات عدة، عنصرية، لعلاقات المناسلام)، إثنية، الخ. تشارك في تشريع الاختلاف الأولى الذي تتشكل الطلاقا منه العلاقة الاستعبادية، وتساهم في تواك هذه العلاقة.

# 2- النظام الاستعبادي

تمثل العبودية نمط الاستثمار الوحيد الذي يسمح بالتكاثر دون زيادة إنتاجية العمل. ورغم أنّ معظم نظريات العبودية يستند على الحق، فإن الظروف الاقتصادية لتشغيلها هي التي تعرّفها بالتحديد.

إنّ الاستعباد هو نظام اجتماعي مؤسسٌ على استثمار طبقة مستعبدة يقوم تكاثرها على اقتناء (أسر، شراء) كاننات بشرية. وهو متميز عن القنانة، التي تتوالد عبر تكاثر الطبقة المستعبدة، وعن الأشكال العرضية للاستعباد (أسرى الحرب، الأشخاص المرهونون، الالتزام، النبعية، الخ.) إن العبودية، التي تتميّز بالاعتماد على تملك أفراد مولودين ومدركين سنّ البلوغ في مجتمعات أخرى، تتطلب إجراءات تؤمّن باستمرار هذا الإمداد: الحرب والسوق. بما أن العبد قد يُستبدل بأسير آخر، يمكن أن يصادر السيد فانض إنتاجه الغذائسي، بعد سدّ رمقه. والعبد المفتقر لوسائل تؤمن تكاثره العددي والاجتماعي، والمنفصل عن شؤون مجتمعه الأصلي، هو مُبْعَد أيضا عن روابط القربي. هده هي المادة الثابية لوضعه الاجتماعي، الذي يتصف بنكران شخصه الذي يمكن أن يعاقب بالبيع أو بالموت.

إن عبيد الأشغال الشاقة، الذين يقتاتون كليا من السيد، مخصصون لعمل لا حدود لمه، توكل إلى العبيد المقيمين على أرض السيد قطعة ينتجون منها كل قوتهم أو جزءا منه، لكون بقية وقتهم مكرسا للسيد، وهم يثبتون عندما يُسمح للرجل أن يعيش مع زوجة تنتمي ذريستها ،المستعبدة أيضا، لسيدها. يتم الاعتاق عندما يتحرر العبد من عمله بتقديمه جزءا محددا من إنتاجه الزراعي لسيده، وإذا استطاع العبيد المعتقون أن يدخروا شيئا بالتساهل، فابنهم لا يملكون شيئا متمايزا عن إرث سيدهم. يُوطف بعض العبيد كمؤتمنين (عبيد الأمانة) أو مسلحين (العبيد العسكريين) برتبة عالية أحيانا، وذلك بسبب وضعهم، إذ أنه لا يمكنهم أن يثبتوا في حالة ورثة شرعيين قد تهدد الممسكين بالسلطة. إن التسريح، الذي غالسا مالا يميز عن الاعتاق، يفترض تماهي العبد مع الإنسان الحر، وبالتالي محو أثار أصوله الخدمية.

إن نمط تكاشر العبودية يربط مكونات مختلفة ببعضها البعض. ١- الشعوب المغرزوة. بشكل خاص نحن في صدد المجتمعات الفلاحية التي تجعلها أعمالها الزراعية معرضة للهجوم. لكنها تتوصل إلى حماية ذاتها بالدفاع عن نفسها على أرضها، أو النفي الذاتي إلى مناطق لجوء، أو لكشرة ما هي مغزوة، بقبول خضوع يحميها من الاستعباد. ٢- المجتمعات الحربية، يتم الأسر من قبل الزُمر من خلال الغزو، والدول العسكرية من خسلال الحرب، لاستخدامها الشخصي أو للسوق. تسهل الحرب تشكيل طبقة أرستقراطية تمارس سيطرة مضاعفة على عبيدها والفلاحين الأحرار الذين هم تحت إقطاعتها. يتم التموين الغذائي وتجنيد الجيوش بتخصيص متفاوت للعبيد أو الفلاحين لمهمات زراعية أو عسكرية، باعتسبار الأوائل مستخدمين أحيانا كقوة قمع ضد الأخرين. إذا كان الأسرى يعسودون في الزُمر إلى من قاموا بالقبض عليهم، فإنه يعاد توزيعهم من قبل البلاط في يعسودون في تقسيم الاقتصاد بين السدول. وإن قسمتهم غير المتساوية بين محاربين وفلاحين تساهم في تقسيم الاقتصاد بين قطاع أرستقراطي مستفيد من نقل الأسرى ومن استغلال العبيد (المسلحين المخصصين للأسر، العاملين في المزارع المخصصة للتموين) وقطاع فلاحي يقوم بشكل خاص على للأسر، العاملين في المزارع المخصصة للتموين) وقطاع فلاحي يقوم بشكل خاص على

زراعة غذائية هي عرضة للنهب على الدوام. 3 - التجار: يكون العبيد بادئ الأمر أسرى بين أيديهم، سلعة مخصصة لجني الربح. في المجتمعات الشرقية والأفريقية، تفضل النساء على الرجال بسبب عملهن (زراعة، نشاطات خدمية، غزل أو حتى حمل) وطواعيتهن؟ كذلك تشكل النساء الزوجات والسراري. حتى عندما يسمح لهن بممارسة الجنس، فإنهن قليلاً ما يساهمن في تكاثر الطبقة المستعبدة. بينما يكثر الطلب على الرجال في المجتمعات التسي تكثر فيها المزارع الكبرى. 4 - المجتمعات الزبائنية: يُباع الأسرى لعائلات فلاحية تستخدمهم كسند للعمل في الزراعة الغذائية، دون البحث عن المكسب. إن هذه العبودية، المسلماة "بيتية "، ليست إلا هامشية. يبقى أن متعهدي الاستعباد هم الذين يرعون السوق بشكل جوهري.

في الاستعباد التجاري، لا يتوافق ثمن العبيد مع كلفة تولدهم الذي لا يتم في المجتمع الذي يستخدمهم بل في ذاك الذي سلخوا عنه دون تعويض. ولا يدوم الاستعباد، بسبب طابعه الوحشى، إلا بقدر ما يمكن أن تتوسع مصادر تموينه.

ك. مياسو

COOPER F., 1979, "the problem of slavery in African Studies", Journal of African History, 20 (1): 103-125.- FINLEY M.I. (ed.), 1960, Slavery in Classical Antiquity, Cambridge, Cambridge University Press.- FOGEL R.W. et ENGERMAN S.L., 1974, Time on the Cross: The Economics of American Negro Slavery, Boston, Little, Brown.- GARLAN Y., 1984, Les esclaves dans la Grèce ancienne, Paris, La Découverte.- GENOVESE E.D., 1965, The Political Economy of Slavery, New York, Random House (trad. fr. Economie politique de l'esclavage, Paris, Maspero, 1961). - LOVEJOY P.E., 1983, Transformations in slavery. A history of slavery in Africa, Cambridge, Cambridge University Press.-MEILLASSOUX C. (éd.), 1975, L'esclavage en Afrique précoloniale, Paris, Maspero.- MEILLASSOUX C., 1986, Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent, Paris, PUF.- MIERS S. et KOPYTOFF I., 1977, Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives. Madison. The University of Wisconsin Press.- MINTZ S., 1981, Esclave= factreur de production. L'économie politique de l'esclavage, Paris, Dunod.- Recherches Internationales à la lumière du marxisme, 1975, "Formes d'exploitation du travail et rapports sociaux dans l'Antiquité classique", n. 84, Paris.- WATSON J.L., 1980, Asian and African systems of Slavery, Oxford, Oxford University Press.- WESTERMANN W.L., 1955, The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity, Philadelphie, The american Philosophical Society.

عـــرق (۱)

لطالما أفاد مصطلح العرق للدلالة على تقسيم الجنس البشري المرتكز على معايير بيولوجية. إن التصنيفات العرقية ذات الادعاء العلمي والتي ظهرت في القرن الثامن عشر، قد تنوعت بشكل كبير طبقا لعدد الأعراق المحصاة والسمات المناسبة لتحديد كل منها، وتشهد هذه التغيرات على الخلفية الاعتباطية التي أدت إلى إعدادها، ذلك أنها كانت في الغالب محضرة من قبل باحثين معاصرين رصدوا المشاهدات نفسها. لقد تم إعداد

التصديفات العرقية في بادئ الأمر، وخلال مرحلة طويلة، اعتمادا على مبادئ لينيّه في تصنيف الأجناس، وذلك بتجميعها حول عينات سُميت نماذج.

تشكلت النماذج الرئيسية من خلال التناقض بين الشعوب الأفريقية وشعوب الشرق الأقصى التي اكتشفت خلال آخر مرحلة استكشافية لكوكب الأرض، من جهة، وبين الشعوب الأوروبية من جهة أخرى. لقد ميزت التصنيفات عادة ثلاثة أعراق كبرى ذات مضمون متغير: العرق الأبيض (أو الأبهق، أو القوقازي)، العرق الأسود (أو ذو السحنة السوداء، أو الزنجي)، والعرق الأصفر (أو ذو السحنة الصفراء، أو المغلاوي). لقد استمر تطبيق الطريقة النماذجية السي وقعت متأخر في الأنتروبولوجيا كما في باقي فروع البيولوجيا. ولسم يظهر التفكير في مدى صحة وصوابية التصنيفات العرقية سوى منذ ثلاثين عاما على أساس معارف التصنيفات الرقمية وعلم وراثة الشعوب.

يدَعــى التصــنيف العرقــى، ضمنا أو جهرا، تنسيق العناصر الوراثية في النتوع البشري. ومع ذلك فإن اعتبار كل ما هو مختلف وراثيا عرقا، يؤدي إلى جعل كل كائن بشــري مجموعة موحدة من الجينات أي عرقا بحد ذاته. ترتكز المسيرة الوحيدة المبررة علــى محاولة تصنيف الشعوب البشرية التي تميل، حسب تعريفها، إلى التزاوج فيما بينها طــبقا لمنهجية تجمع منطقية مرتكزة على درجة التشابه الوراثي. ذلك هو منهج التصنيف الرقمــي الــذي يـنطلق فــي سبيل قياس الفرق بين الشعوب (أو "البعد البيولوجي") من مجموعة سمات يكون تغيرها بشكل كامل أو واسع عائدا إلى طبيعة وراثية، ويحاول على مذا الأسساس تحديــد " تجمعــات" سكانية - ويبدو أن تطبيق هذه الطريقة التي تشوبها الــثغرات علــى الجـنس البشــري يفترض تشتتا شبه متجانس للشعوب في مدى الأبعاد البيولوجــية، وهو تصور يجعل كل محاولة تصنيف عديمة الفائدة. وبالانطلاق من طريقة مخــتلفة، توصــل اخصائيون في علم وراثة الشعوب أمثال ليونتين (1974) إلى خلاصة مماثلــة: فالتقســيم العرقي لا ياخذ بعين الاعتبار سوى جزء ضعيف من التنوع الوراثي مماثلــة: فالتقســيم العرقي بين شعبين فرنسيين، على سبيل المثال، لا يختلف بأكثر من 15% عــن الــبعد الوراثــي بين أي شعبين في العالم. لذا فإن التصنيفات العرقية السائدة هي اعتباطية و عديمة الفائدة.

توصل عدد كبير من الأنتروبولوجبين اليوم إلى الاعتقاد فعليا بعدم القدرة على تطبيق المفهوم العرقي على الجنس البشري، بينما فضل أخرون عدم التخلي عن الركون الفكري للمسنطق التصديفي المرتبط غالبا في ذهنهم بصورة نشوئية ترى في الأعراق الفروع النهائية للنفر عات المتوالية عن بداية الجذع الذي يمثل الفئة البشرية الأولية. وهذه المسرورة ذاتها بعيدة عن التطابق مع الحقيقة، بغعل قوة عمليات اختلاط الشعوب البشرية المرتبطة بقدرتهم على العيش في أماكن مختلفة، وبضعف قابليتهم على التكيف بيولوجيا فسي أماكن متناقضة، تمثل صورة الشبكة التطور البشري بواقعية تفوق صورة الشجرة، ومع ذلك فإن اللجوء إلى التصنيفات العرقية لا يبدو موشكا على الاختفاء. فما زال المنهج واتسه يستخدم في بعض الأماكن لاعتماد نماذجية عرقية، أي اعتبار أن كل شعب يتشكل مسن نسب منوية مختلفة لعدد صغير من النماذج العرقية المحددة اعتباطيا (مثل النماذج الشدمالية أو الشرق أوسطية)، ومع ذلك، فقد أكدت الدراسات الوراثية افتقاد هذه النظرة الأي أسساس علمسي. ومهما يكن فقد كرست الأنتروبولوجيا نفسها وبشكل أساسي لدراسة النتوع البشري دون اللجوء إلى التصنيفات، ولإيجاد المصطلحات الوراثية لنفسير الشعوب النتوع البشري دون اللجوء إلى التصنيفات، ولإيجاد المصطلحات الوراثية لنفسير الشعوب

وتأثير البيئة على تحديد الجينات. ولقد توقفت الأنتروبولوجيا الاجتماعية عن محاولة تحديد العلاقات بين "الأعراق" والثقافة حتى قبل أن يقوم علماء الأحياء بإعادة النظر في ملاءمة مفهوم العرق ذاته.

ج.هييرنو

COX O., 1948, Caste, class and race: a study in social dynamics, New York, Doubleday; Le genre humain, 1986, 11, La société face au racisme.- LEVI-STRAUSS C., 1952, Race et histoire, Paris, UNESCO; 1983, "Race et culture" in Le regard éloigné, Paris, Plon.- LEWONTIN R., 1974, The genetic basis of evolutionary change, New York, Columbia University Press.- MONTAGU A.M. de, 1964, The concept of race, New York, The Free Pres.- OSBORNE R.H. (ed.), 1971, The biological and social meaning of race, San Francisco, W.H. Freeman and Company.- PARK R. (ed.), 1950, Race and culture, Glencoe, Illinois, The Free Press.

عـــرق (2) عـــرق

جسرت العادة على إدراج "العسرق" في قواميس علوم الإنسان من أجل انتهاز الفرصة للتأكيد على أن هذه الفكرة التي لا يمكن تطبيقها على الإنسانية، تظهر هذا من بساب الفضول التاريخي، وعلى أنها تنتمي إلى حقبة ماضية لا تستحق الذكر إلا للتأكيد أكسر على أنها معيبة. كانت العقائد التي ظهرت بمثابة الامتداد القبيح للمفاهيم العرقية المقسرن التاسع عشر هي التي بالغت في تقسيمات الجنس البشري وأفرطت في زيادة الفوارق ونسبت الفئات التصنيفية إلى استيهامات عن وجود عناصر غير منظورة ("الدم"، "روح العسرق"، "الجبلة الذهبية "، "الأهلية الحضارية "، "خصائص الطبائع"). مع انتهاء الحرب وإدانة الجرائم الهتلرية، وجدت فكرة العرق نفسها على مقاعد الاتهام. رافق ذلك ظهور علم الوراثة البشرية والنظرية التركيبية للنشوء مما وجه لهذه الفكرة البالية طلقة السرحمة: فقد استعيض عن الفكر النمطي لعالم التصنيفات الذي كان يقولب الوحدات السرحمة: فقد المستعيض عن الفكر الشعوب لدى عالم الوراثة الذي يعكف على التصنيفية المبنية على فوارق تشريحية؛ بفكر الشعوب لدى عالم الوراثة الذي يعكف على تحليل انظمة التكاثر والتحولات الفردية والتواترات الجينية. هكذا اصبحت البشرية جنسا تحليل انظمة التكاثر والتحولات الفردية والتواترات الجينية عامضة وعابرة لتداول الجينات بين الشعوب، لم تعد مشكلة الأعراق بعد ذلك موضوع بحث رديء فقط، بل لم يعد هناك من موضوع.

غير أن هذا الاتصال بين سياق سياسي وثورة نظرية في البيولوجيا لم يبطل بالكامل فكرة العرق والاهتمام بتنوع الجنس البشري. تستمر عامة الناس في التعجب من سهولة التعرف على الأعراق رغم أن علماء الوراثة يقولون بعدم وجودها. يبقى العرق دائما فئة في تصنيفاتنا المحلية، فيما تتكون باستمرار في بوتقة الثقافة الشعبية تصورات عرقية وعنصرية جديدة تحافظ على تقسيم البشرية إلى فئات تقليدية وتمنح الأفضلية تارة "للبيض" وأخرى "للسود" وأخرى "للصفر".

مسع ذلك، يجب عدم الاعتقاد بأن فكرة العرق تدوم حصريا في نظريات تغذيها ظنون واستيهامات. يهتم باحثون مجددا بالتمييز الداخلي للجنس البشري حرصا منهم على عدم ترك هذه المسألة لما قد يتوهمه الفكر العادي. وبعيدا عن التفكير في إحياء فكرة تقسيم البشرية إلى فنات ثابية ومنفصلة جليا عن بعضها البعض، لم يتردد بعض الأنتروبولوجبين القدامي في استخدام عبارة العرق للدلالة على المجموعات الجغرافية الكبيرة التي يمكن أن تكون قد نتجت عن تعددية سالفة جدا للجنس البشري القديم على أثر انطلاقه من المهد الأفريقي، والتي تبدو وكأنها حافظت على بعض الخصائص التشريحية المناطقية خلال مئات الألاف من السنين (وولبوف وكاسباري، 1997). كما حاول علماء وراثية عاملون على نمط أخر من المعطيات تقريع الجنس البشري عبر قياس "مسافات وراثية "بين الشيعوب، وهنذا ما دفعهم إلى تمبيز "مناطق إثنية " أو "مجموعات من وراثية "بين الشيوب، وهنذا ما دفعهم إلى تمبيز "مناطق إثنية " أو "مجموعات من الشعوب" تشابه بغرابة أحيانا الفئات العرقية القديمة (مشروع تعدد الجينة البشرية).

قد تصبح معاودة الاهتمام بتعدد الجنس البشري، بالرغم من خطر انحراف ايديولوجي لنتائجها التي لا تزال قابلة للنقاش، ترياقاً للنظريات الساذجة عن العرق التي للن تكف عن التكاثر في الثقافة الشعبية طالما لم يتمكن الباحثون من تعليل انتفاء وحدة المظهر البشري رغم انتماء الناس كلهم إلى الجنس البيولوجي نفسه.

و .ستوكزوفسكى

ANDREASEN R.O., 1998, "A new perspective on the race debate", *British Journal of the Philosophy of Science*, 49: 199-225.- CAVALLI- SFORZA L.L. et al., 1994, *The history and geography of human genes*, Princeton, Princeton University Press.- MONTAGU A. (ed.), 1964, *The concept of race*, New York, The Free Press.- WOLPOFF R. et CASPARI R., 1997, *Race and human evolution*, New York, Simon and Schuster.

Clan عثبيرة

لقد كانت فكرة العشيرة نقطة انطلاق الدراسات عن النسب الوحيد الخط. ولقد طبقت على كل مجموعة ذات زواج خارجي ينتسب أعضاؤها إلى أب مشترك، بمقتضى نمط نسبب حصري (في الخط الأبوي أو الخط الأمومي). سلم النشوئيون، ولا سيما. هــــــمورغان، بأن مجموعات كهذه، كانت تسمى أنذاك سلالة، كانت في الأصل أمومية الخط ثم انتقلت إلى الخط الأبوي بسبب تغيير في النمط النتابعي. أصبح استعمال كلمة "عشيرة" شائعا فيما بعد لتعريف المجموعات الوحيدة النسب هذه التي ضمها مؤلفون مسئل إ.ب. تايلور وج.ج.فرايزر إلى الطوطمية والزواج الخارجي. واقترح ر.هــــــ ليووي، منتقدا، بعد ج.ر. سوانتون، الفرضيات النشوئية (تقدم النسب الأمومي الخطط) بألا تعرف العشيرة من خلال علاقتها بالطوطمية بل من خلال تأليفها وحدة ذات زواج خارجي من جهة، وحيازة أرض من جهة أخرى، يقوم الاستثمار الجماعي لمواردها وملكيتها المشتركة مقام أساس للتنظيم العشيري.

لـم يعـد معـيار الأرض والـزواج الخارجي يعتبران البوم الزاميين: فهناك في مجتمعات عديدة عشائر غير محددة الإقامة يستطيع أعضاؤها المتفرقون أن يتزاوجوا داخل وحدتهم العشائرية الخاصة. تعرَّف العشيرة بصورة ضيقة كمجموعة وحيدة النسب لا يستطيع أعضاؤها إثبات روابط نسبية حقيقة تربطهم باب مشترك، اسطورى أحيانا. تؤسس العشيرة على استمر ارية " فرضية " يرتبط بها أعضاؤها بشكل متواصل. يستوجب الانستماء إلى عشيرة التزاما داخليا بالتعاضد الاجتماعي يتجلى في التعاون والمشاركة في الاحتفالات وواجب الثار. وتقوم العشيرة بوظائف متنوعة: فهي، كوحدة معروفة بالزواج الخارجي، تلزم بتبادل النساء وتداولهن؛ وكوحدة سياسية، هي مؤهلة للتحالف مع عشائر أخــرى مــن أجل تأليف قبيلة، أو للسيطرة عليها وتشكيل زعامة في هذه الحالة (عشائر هرمية مثلا)، أو مملكة. وتستطيع العشيرة أن تشغل وظائف دينية واحتفالية بشكل إما حصرى وإما تكميلي. تتوج العشيرة بشكل عام انتماءات سلالية عديدة حسب قانون نسبي، وتتفاوت امتیازات کل مستوی عشیری أو سلالی حسب الحالات. منذ زمن طویل، لم يتم تحديد الفرق بين عشيرة وسلالة إلا بعبارات درجة العمق النسبي، بحيث أن الفرضيات المنظرية التي تدرس بها التنظيمات السلالية تطبق أيضا على العشائر . إن الاهتمام بدر اســة الســلالات والتنظيمات التجزيئية (مع المدرسة الوظيفية: إ.إ. إيفانز - بريتشارد، م.فورس) قد حجب وجود تنظيمات عشائرية أخرى تفتقر إلى الرابط السلالي: تضم العشيرة في هذه الحالة مجموعات نسب صغيرة (العائلات، البيوت) تمنح نفسها مرونة كبيرة في التعريف بالروابط النسبية وفي شكليات تحديد من هم أعضاؤها.

إ.كوبت- روجييه

FOX R., 1967, Kinship and marriage, An anthropological perspective, Harmondsworth, Middlesex, Penguin books (trad.fr. Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance, Paris, Gallimard, 1972). – FRAZER J.G., 1910, Totemism and Exogamy. A treatise on certain early forms of superstition and society, 4 vol., Londres, MacMillan.- LOWIE R.H., 1948, Social Organisation, New York, H. Holt.- MORGAN L.H., 1877, Ancient Society: or Research in the lines of Human Program from Savagery, through Barbarism to Civilization, New York, H. Holt (trad.fr. La société archaïque, paris, Anthropos, 1971). – SAHLINS M., 1965, "On the Ideology and Composition of Descent Group", Man, 95-97: 104-107.

Foncier (Régime)

عقاري (نظام)

السنظام العقاري هو مجموعة الترتيبات التي تحكم العلاقات القائمة بين أفراد ومجموعات في ما يخص وضع واستعمال العقار، تشكل القواعد المتعلقة بالنظام العقاري أنظمة استفادة وموجبات، "حقوقا متبادلة" (ب. مالينوفسكي) متنوعة في الزمان والمكان، لا تعود هذه الحقوق في الأساس إلى مسيرة قانونية تشريعية قامت الدول الحديثة بإرسائها بشكل متأخر، ولكن إلى قواعد عرفية سابقة لتأسيس هذه الدول.

في المجتمع الأوروبي القديم، كما في مجتمعات القانون غير المكتوب، لا يوجد مفهوم الملكية الظاهرة الرسمية للأرض، ولا حتى مفهوم التملك الحصري. يوزع القدماء أو السزعماء أراضي الجماعة بين العائلات والعشائر، مبقيين على جزء للاستعمال المشترك؛ وتكون الحقول إما موزعة مرحليا عند الجرمان والإنكا وفي "المير" الروسي والشرق الأوسط الإسلامي، وفي مناطق الغابات الأفريقية؛ أو مخصصة لجماعة عائلية، وغالبا ما تصبح في هذه الحالة وراثية: المكسيك القديم، سهوب أسيا، الصين، ميلانيزيا، أوروبا القرون الوسطى (حيث نشأت الملكية الإقطاعية القابلة لملانتقال، كنوع متفرع عن وضع الديد اللاقانوني على الأرض). إن حق الحصاد الذي يرتبط رمزيا بالأرض من خلال قربان أولي، هو أساسي في الكثير من الأحيان. هكذا تلتقي أبحاث لوك التي تبرهن شكل تملك مكتسب من خلال العمل، مع تصريحات ر.هدلوي عن وجود ملكية عائلية شكل تملك مكتسب من خلال العمل، مع تصريحات ر.هدلوي عن وجود ملكية عائلية خاصة، بعديدا عن فرضية "المشاعية البدائية " التي وضعها هدس.مين، والتي يقدم أمثلة عنها: المراعي الشتوية للقرغيز، ومقاطعات الهنود الصيادين، ومحميات مزارعي المكسيك القديم.

ترتبط الحقوق على الأرض بالعمل العام للنظام الاجتماعي. اقتسام وتقييم ناتجان في البداية عن العناصر المكوّنة الأساسية، المادية والفكرية، لكل مجتمع مصنف عقاريا: حالة البيئة، الوضع السكاني، التكنولوجيا، المواقف من الغذاء والعمل، الإيديولوجيا الدينية ونظام السلطة الذان يكونان متداخلين أغلب الأحيان، علاقات القرابة والتعاضد. تمنع تغييرية هذه العناصر وأشكال ترابطها من مجتمع لأخر إنشاء علاقات ثابتة بين أنماط نظام عقداري وأنماط مجتمع. فلا يمكن مطابقة نماذج الاستصلاح والأنظمة الاقتصادية الأساسية – صيد وقطاف، رعي، زراعة –، لأن أغلبية المجتمعات تمارس في إدارة الموارد المعيشية طرقا مترابطة ومتداخلة فيما بينها.

يستفرع حق استغلال الأرض إذا في الأصل عن الانتماء إلى مجموعة قرابة محددة. لقد فرض إنشاء تراتبيات نسبية، إضافة إلى تدخل السلطات الخارجية، سواء بالإقناع أو بالقوة، على العادات التي ترسى التساوي داخل الجماعة علاقات تعاقدية غير متساوية. هكذا أدت عمليات استصلاح الأرض في المجتمعات القروية ذات حلقات التبادل الضميقة السي المزج، غالبًا في نفس المكان، بين مبدأين رئيسيين: إدارة جماعية وتوزيع عائلسي، مستويات استغلال تراتبية وضغط المالكين. في أميركا المدارية، يقوم وكلاءً يوظفون عمالا زراعيين، أو في حالات استثنائية عبيدا يبادلون أيام العمل بالسماح لهم باستعمال قطعة أرض صغيرة، بادارة المزارع الإقطاعية الكبرى، التي تذكر بالإقطاعات الخاصــة في روما القديمة، والتي تحول العديد منها في بداية القرن العشرين من الملكية العائلية لتصبيح شركات كبرى. إلا أن الجماعات الخاضعة تحافظ على التقاسم السلالي للرض وعلى التعاضد. في ممالك أو إقطاعيات الشرق الأوسط، وجنوب - شرق أسيا، كما في اليابان ومدغشقر، يرتكز التفاوت العقاري على السيطرة السياسية - الدينية لدى سلالات "نبيلة ". في الهند، تتوزع حقوق الأرض بناءً على محور السلطة الملكية الممتد علمى كامل الأراضي، وانطلاقًا من محور العلاقات التراتبية القائمة بين الطبقات: هذا ما يجعل ازدواجية الضرائب المقتطعة ثقيلة إلى درجة تجعل العقار والفلاح رازحين تحت رحمــة المرابيــن ويؤدي إلى بوار الأرض. تذكر هذه التعددية والتراتبية في وضع اليد بالسنظام الأوروبسي القديم الذي كان يفرض على الأرض الواحدة، في الحقبة الإقطاعية، الستزامات ضريبية ذات أصول مختلفة. في أو اخر القرن التاسع عشر، سيطر في أوروبا الوسطى والشرقية نظام قائم على عدم المساواة: يملك النبلاء والتجار الأكثرية الساحقة من الأراضي يعمل فيها مالكون صغار مستأجرون أو مزار عون صغار مجبرون، حسب تعبير أنجاز، على "عبودية ثانية "؛ في إنكلترا، زاد تسوير الحقول من التمركز العقاري، لكنه أمن على الأقل حقوق وراحة المزارعين.

نجد خارج أوروبا أنظمة عقارية ترتكز على مبدأ عام لإمكانية حصول كل جماعة (سلالة، عائلة) على الأرض. في أفريقيا، ترتبط العلاقة بالمكان المأهول والأرض المزروعة عادة بمفهوم ميل متساو لدى الجماعات المحلية إلى تملك حقوق استخدام على الأرض، مستقلة عن الحقوق العليا، وقائمة على التاريخ، وبمعزل عن كل إمكانية استحواذ خاص؛ "الأرض لا تُرقض"، يرجع هذا المعيار حق الاستخدام الأحدث؛ كما يُستثنى الحصول على الأرض من كل رابط تجاري: وكما أن الأرض لا تباع، فهي لا تستأجر أيضا.

في أوروب الغربية، يشبخ القانون المدني، المستوحى من إيديولوجيا الثورة الفرنسية، حصول الجميع على الأرض، وينتج عنه نمو الملكية الزراعية الصغرى والوسطى. في السهول الوسطى، اكتسب المزارعون المستأجرون من قبل ملاكين نبلاء كبار والمقيمون، وفق النموذج البروسي، في قرى ذات إدارة جماعية جزئية - تذكر بالجماعية القروية الروسية (mir) - حرية شراء الأرض وتوارثها. في بلاد البلقان، أدى ازدهار القوميات إلى استعادة الأراضي التي كانت قد صادرتها الامبراطورية العثمانية: اختفت الهر (زادروغا)، أي الملكية الجماعية ذات الأساس النسبي، لصالح تقاسم عادل للحصيص بين الورثة. ربما كان هذا التحرير لوضع المزارعين في نهاية القرن التاسع عشر مبعثا لأمل الحصول العادل على أراض جديدة، الذي أدى إلى هجرات جماعية من أوروبا إلى بلاد أخرى. ولكن تعميم تقاسم الأرض في أوروبا سمح بالإبقاء على أماكن المستعمال الجماعي، أي "المشاعات"، التي كانت سائدة قبل التنظيم الإقطاعي؛ وما زالت المساعات الإقليمية، في أودية جبال الألب والبيرينيه، ثفلح في التصدي لإجراءات الشرعية الوطنية، مرتكزة على أعرافها.

أنت السيطرة الاستعمارية لأوروبا، في أفريقيا كما في آسيا وخاصة في الهند، إلى مصحادرة أفضل الأراضي للزراعة التجارية. في أفريقيا الغربية،حاولت فرنسا أن تعطي صكوكا بملكية عائلية صغيرة، ولكن ذلك اعتبر مبدأ "رومانيا" غريبا هناك. في المغرب، سمح انتشار تسجيل المساحة، الذي تجاوز حق الانتفاع الإسلامي، بقيام ملكيات كبيرة لدى المزارعين. تعود الأراضي التي احتلتها بريطانيا العظمى إلى التاج الملكي الذي يؤمن من خدلل إيجارات لمدة 999 عاما استثمار الأوروبيين لمزارع في كينيا وروديسيا وأفريقيا الجنوبية، بينما يسدّد حق الإشغال في محميات السكان الأصليين لقاء إيجار سنوي.

منذ نهاية الحرب الثانية، اضطر العالم السياسي أن يأخذ بعين الاعتبار توق المجستمعات الزراعية الأكثر فقرا إلى حياة أفضل، مرورا أولا بإلغاء التشريعات العقارية الظالمة. ولكن بلدان العالم الثالث، التي وجدت نفسها متحررة من سلطة الاستعمار منذ بداية الخمسينيات بالنسبة لبعض مناطق أسيا والهند، ونهايتها بالنسبة لأفريقيا، والمناضلة قسبلا من أجل إصلاحات زراعية في أميركا اللاتينية، وجدت نفسها في مواجهة إما مع

النموذج الاشتراكي حيث تقطع الملكية الجماعية علاقة المزارع بأرضه لذلك اضطرت الصين الشيعبية إلى تضييق دائرة الإشراف على النواة الصغرى للملكية، من الإدارة المحلية إلى "الفريق المنتج"، أو مع النموذج الإنسانوي لإعادة التوزيع حسب ملكيات محدودة توزع على صغار المزارعين.

ت ندرج المسموحات والممنوعات المتعلقة بالأرض دائما بين التصورات الأكثر وجودا في الحياة الاجتماعية والمتعلقة بتصورات القرابة والسلطة. لذلك يجب أن تنطلق الدر اسات الثقافيية للأنظمة العقارية من مصطلحات ومفاهيم السكان المحليين لكي تتيح التمييز بين الفئات الشكلية والحقائق التي تغطيها. وتبقى مفاهيم وأنماط تطبيق القواعد مشوشة طالما اقتصرت مقاربتها على أنظمة فكر الحضارة الأوروبية الغربية.

م.ك.بينغو

BARRAL P., 1978, Les sociétés rurales du XXe siècle, Paris, Armand Colin.-GALEY J.-C., 1973, Les conceptions relatives à la tenure foncière dans l'Inde avant l'Indépendance, Nanterre, Université Paris X.- LE BRIS E., LE ROY E. et LEIMDORFER F., 1982, Enjeux fonciers en Afrique noire, Paris, ORSTOM-Karthala .- LOWIE R., 1920, Primitive Society, New York, Liveright (trad.fr. Traité de sociologie primitive, Paris, Payot, 1935). — OURLIAC P. et DE MALAFOSSE J., 1961, Histoire du Droit privé, t. II Les Biens, Paris, PUF.- SHANIN Th. (ed.), 1971, Peasants and peasant societies, Harmondsworth, Penguin Books-THORNER D., 1964, 'L'économie paysanne", concept pour l'histoire économique", Annales, Economies, Sociétés, Civilisations, (3): 417-432.

علم الآثار Archéologie

1- عرض عام

يعنبي علم الأثار، أو "الأركبولوجيا" (archéologie) لغويا "علم الأشياء القديمة "
ويهتم بدراسة الماضي انطلاقا من مخلفاته المادية. ولقد ولد في إيطاليا، خلال عصر
النهضة، من خلفية الاهتمام بالأشياء اليونانية - الرومانية القديمة، وجرت أولى الحفريات
في "ميدان" روما القديم (الفوروم) ومدينة هادريان، ولكن التنقيبات الأثرية في الصين
تعود إلى فترة أقدم، ففي القرن الحادي عشر، وتحت حكم سلالة سونغ الشمالية، وُجد
الكثير مسن القطع الأثرية في موقع العاصمة القديمة شانغ، قرب أنيانغ (القرون 14-11
ق.م.) وشكلت الأساس لأوائل المجموعات الامبر اطورية من الأواني البرونزية ولأوائل
الكتب المصورة عن الأشياء القديمة، ابتداءً من القرن التاسع عشر ابتدأ اهتمام عالم
المعرفة يستجه نحو أبعد فترات الماضي السحيق ونحو أصول الإنسان، بينما كانت
الإنثولوجيا ترسخ دعائمها على اهتمامها بالمجتمعات القديمة. تطورت إذن دراسة ما قبل
الستاريخ، التي ترتكز على العلوم الطبيعية، بموازاة علم الأثار الكلاسيكي الذي هو علم
مساعد للتاريخ ومرتبط بتحليل الكتابات القديمة وبفقه اللغة. تكون بذلك دراسة الأشياء
وتصديفها وتاريخها هي مشاغله الأساسية، وهي مشاغل تصب في ما كان علماء الأثار

في أوروبا الشرقية يسمونه تاريخ التقافة المادية. يتشكل علم الأثار اليوم شيئا فشيئا ضمن وحدة متكاملة ذات مناهج وأسس نظرية خاصة به. ويتمدد ميدانه في الزمان والمكان والأشياء. فمنذ عصر "رجل أوستراليا" فيما قبل التاريخ، إلى علم آثار المجتمعات الصناعية أو المدينية، يمكن لكل الثقافات أن تجد لها مكانا فيه. ولقد أدى تزايد عدد وفئات المخلفات التي تعتبر أثرية إلى إغناء دوائر التحليلات والتعليلات الممكنة، فأصبحت هذه الأخيرة تعمل حتى على البراز والأوساخ الدالة على تطور الجنس البشري وعلى مختلف شواهد البيئة. أصبح تحديد التسلسل الزمني المطلق يتم عبر مناهج فيزيائية – كيميائية أو عضوية (التحديد الزمني بالكربون أو باحتساب دوائر النمو في جذع الشجرة، مثلا)، وهي مناهج اعتمدت خصيصا لهذه الغاية. وليست دراسة أواليات اهتراء أو تشوه مختلف أنواع المخلفات بفعل طمرها، أو تحليل أليات تصنيعها أو استخدامها، سوى أمثلة عن التقنيات التي أوجدها و اعتمدها علم الأثار.

تبقى حفريات التتقيب، التي تعتمد الكشف المتأني عن الطبقات المتوالية بهدف الاطلاع على المخلفات في وضعها الأصلي، هي العمل المركزي الذي يؤدي إلى جمع المعطيات الأثرية. ولكن بما أنها مجبرة على ندمير مادة بحثها التي لا يمكن إعادتها إلى وضعها الأصلي، فإنها تخضع لمتطلبات منهجية صارمة لا يمكن تلبيتها إلا بمخطط شامل وبارشفة منهجية ودقيقة للأشياء والمشاهدات. يعني هذا ضرورة القيام بقراءة عمودية (طبقية) وأفقية معا. تهدف الأولى إلى مراقبة توالي الطبقات ومراحلها الزمنية، بينما تهتم الثانية بالتحليل المكانسي للعلاقات بين المخلفات في كل طبقة لتخلص منه إلى تحليل أنتروبولوجي لأنواع التربة (من منظور التولوجيا ما قبل التاريخ). وهذا ما يفسر وجود عدد من المناهج والمخططات معادل لنماذج المواقع ولعمليات الكشف الدقيق والمتأني عن الستربة التسي كانت مركز سكن، بواسطة أدوات تراوح بين المطارق والأزاميل وبين الحضريات الكبرى بالرفوش والجرافات التي تعمل على إظهار التوزيع البنيوي لقرى أو الرسوم والترميم والبيانات بالحفاظ على صورة تحليلية للموقع وعلى العلاقات الناظمة والربط بين المخلفات.

ولكن الحفريات ليست المرحلة الوحيدة لجمع المعطيات، مع أنها نقطتها المركزية، فلا بد أن تأتي قبلها تنقيبات منهجية تقدم بيانا بالأهمية الأثرية لمنطقة ما وتؤسس الختيار مواقع الحفر بناء على معطيات علمية، وليس على الاكتشاف بالصدفة. يحصل خلال هذه المسرحلة أخذ عينات منهجية تتم من خلالها در اسة المحيط، ثم تليها سلسلة من التحليلات والتأويلات التي تكتسب أهمية متزايدة. ويضيف اللجوء إلى الاختبار معطيات جديدة لتأكيد الفرضيات، ثم يأتي تحضير نماذج نمطية تدخل في تكوينها علوم البيئة والانتروبولوجيا والجغرافي البشرية والتنقيبات الاثنية لتعمل معا على تجنب الهفوات الناجمة عن وثائق علم الأثار ولتقدم تصورا واضحا عن المجتمعات الماضية. فيما وراء توصيف المخلفات، يعمل علم الأثار أيضا على إعادة تشكيل صورة تأثير الإنسان على المحيط وعلى تنظيم يعمل علم الأثار أيضا على العملانية للانتاج، والحياة اليومية والسلوك البشري خلال فترة معينة. وهو يحاول، على المدى الطويل، تحديد الأواليات المؤدية إلى التحولات التقنية أو الاجتماعية أو الاجتماعية أو الثقافية.

ف. أودوز

CAMPS G., 1982, La préhistoire, Paris, Librairie acad. Perrin.-EMPERAIRE A., 1964, Origines de l'archéologie préhistorique en France, Paris, A. et J. Picard.- GALLAY A., 1986, L'archéologie demain, Paris, Belfond.- Le grand atlas de l'archéologie, 1985, Paris, Encyclopaedia Universalis.- LEROI – GOURHAN A., 1983, "Reconstituter la vie", in Le fil du temps, Paris, Fayard: 234-255.- SCHNAPP Alain (éd.), 1980, L'archéologie aujourd'hui, Paris, Hachette.-SHERATT A. (éd.), 1981, Encyclopédie d'archéologie de Cambridge, Paris, Editions du Fanal.

# 2- إثنولوجيا ما قبل التاريخ

هناك ارتباط وشيق الإثنولوجيا ما قبل التاريخ باسم أندريه لوروا - غوران. ويتصف هذا النيار البحثي بالحرص على الدقة العلمية وبمقاربة ذات توجه إثنولوجي الأعمال تنقيب ميدانية. وتكمن وحدته في نوع من المشاركة العملية أكثر من المساهمة في المقولات النظرية التي تقدمها النصوص التأسيسية. ولقد أبصر النور حديثا خلال التنقيبات التسي أجريت في موقعين فرنسيين نموذجيين، هما أرسي- سور - كور وبينسفان؛ وهناك أرسيت دعائمه المنهجية الأولى (لوروا - غوران وبريزيون، 1966 و 1972).

يعتبر لوروا- غوران "إعادة إحياء الحياة النقافية لبشر ما قبل التاريخ" هدفا يمكن بلوغه من خلال " تحليل التوغرافي لمساكن ما قبل التاريخ " (1983). وتقوم مسيرته المنهجية على ثلاثة مبادئ أساسية: 1) أسبقية التنقيب الأفقي القائم على مقاطع طوبوغرافية صغيرة، على التنقيب الطبقي، لكون القراءة الأفقية لأنواع التربة المتوالية يمكن أن تتيح معرفة الأماكن التي عاش فيها الإنسان؛ 2) تحضير على أقصى ما يكون من الكمال والموضوعية تحسبا لأي تلف قد يصيب الموقع خلال التنقيب؛ 3) تحليل بنيوي للمعطيات يهتم بالعلاقات بين المخلفات الأثرية انطلاقا من طبيعتها ووضعيتها، ويؤدي التحليل المكاني إلى الكشف عن بنى واضحة في الموقع (مساكن، مراحيض، أماكن القمامة، الخ.)، وبنى أقل ظهورا (أماكن النشاطات، أثار غريبة على الجدران، الخ.). من خلاصة جمع هذه المعطيات مع الدراسات عن البيئة والدراسات التكنولوجية يصار إلى إعسادة تحديد التنظيم المكاني وإعداد لائحة بالنشاطات التي كانت تمارس في المنازل، إحساديخ: ج.كوفان في الشرق الأوسط، د. لافاليه في الأنديز، ج. غرانجيه في المحيط المحتاريخ: ج.كوفان في الشرق الأوسط، د. لافاليه في الأنديز، ج. غرانجيه في المحيط المحتارية في المانيا،

بعد أن اتخذت طابعاً شديد الميل إلى الشخصانية خلال ستينيات القرن العشرين، الحذت الإثنولوجيا الماقبل تاريخية تنحو اليوم إلى الذوبان ضمن توجه فرنسي موحد نحو علم ما قبل التاريخ. وصارت مناهج هذا التوجه مطبقة في أغلب التنقيبات عن المناطق السكنية. ولكن تحليل البيئة والدراسات التكنولوجية والوظيفية تلعب فيه دورا متزايدا. تشكل تنقيبات مغارة بلانش في جبال الجورا مثلاً جيداً عن دراسة التولوجية معمقة لما قسبل الستاريخ (بيستركان، 1980). كما أن الرفض الذي كان لوروا – غوران يجابه به الاثنوغرافيا المقارنة أخلى مكانه اليوم لشيء من استخدام أنماط علم الأثار الاثنوي.

يبقى أن بعض الابتذال قد لحق بهذا التيار من جراء بعض ظواهر التساتل: إن عددا من أنصار المدرسة الأميركية في التنقيبات الأثرية الانتروبولوجية، مع كون هذه الأخيرة شديدة الميل إلى التنظير وتدرج مسيرتها في إطار افتراضي - استنتاجي محض، يدافعون اليوم عن مبادئ تنقيب وتحليل للمعطيات لا تبتعد إلا قليلاً عن تلك التي تقول بها المدرسة الفرنسية.

## ف. اودوز

BOSINSKI G., 1979, Die Ausgrabungen in Gonnersdorf 1968- 1976 und die Siedlungshefunde der Grobung 1968, Wiesbaden, Fr. Steiner Verlag.- GARANGER J., et COUDART A., 1984, "Préhistoire et ethnologie", in "La connaissance en devenir", in Encyclopaedia Universalis, supplément 1984: 521-530. – LAVALLEE D., JULIEN M., WHEELER J. et KARLIN C., 1985, Chasseurs et pasteurs préhistoriques des Andes, Paris, Recherches sur les civilisations.- LEROI-GOURHAN A., 1983, "Reconstituer la vie ", in Le fil du temps, Paris, Fayard; (éd.), 1988, Dictionnaire de la préhistoire, Paris , PUF.- LEROI-GOURHAN A. et BREZILLON M., 1966, "L'habitation magdalénienne n. 1 de Pincevent près Montereau (Seine- et – Marne)", in Gallia Préhistoire, 1X-2: 263- 371; 1972, Fouilles de Pincevent, Essai d'analyse ethnographique d'un habitat magdalénien (la section 36), Paris, Editions du CNRS.- PETREQUIN P., 1985, La grotte des Planches- près- Arbois (Jura), Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

# 3- علم الآثار الاثنوى

علم الأثار الاثنوي هو نوع من خطة بحث تهدف إلى صقل ونقد وإغناء تقنيات الاستدلال الأركبولوجي؛ فهو يعمد إلى تحليل إثنولوجي وأثاري للحاضر، سعيا إلى اقتراح فرضيات تفسيرية عن أوضاع سابقة؛ ولكنّ من الضروري مقارنة تلك الانماط مع معطيات التنقيبات ذاتها ومع كل وسائل المقاربة الأخرى للحقائق القديمة.

إن الحوار بين الانتولوجيا وما قبل التاريخ قد فرض نفسه على الدوام، وذلك لكون ميادين بحث العلمين شديدة التقارب على الرغم من وسائل المقاربة المختلفة: فللأول المعاش والخطاب المجرّد من عمقه التاريخي، وللثاني الماضي المعزول عن الحاضر والمتواجد عبر آثاره الباقية.

لقد أطلق علماء ما قبل التاريخ مقولة أن التطور البشري يسير بخط مستقيم، ولكن بسرعة تطور تختلف من منطقة لأخرى، ثم إذا بهم ينعطفون فجأة، خلال القرن التاسع عشر، نحو "البدائيين" الحاليين ليفتشوا لديهم عن وظائف الأدوات التي وجدوها خلال تنقيباتهم، أو عن أنماط عمارة العصر الحجري الحديث على ضفاف بحيرة، أو تفسير للصور أو اللوحات المحفورة على الصخور. نحو عام 1950 توقفت أسبقية تلك المقارنة المحكومة بلعبة معقدة تنخل فيها معلومات تم جمعها من مختلف مناطق العالم، دون أن تحصل التفاتة جادة نحو أعمال ج. تشايلد (بين 1920 و 1950) الذي أفسح في مسيرته ذات تحصل النفاتة جادة نحو أعمال ج. تشايله (بين 1920 و 1950) الذي أفسح في مسيرته ذات الخلفية الماركسية مكانا أساسيا للتفسير الاثنولوجي. لقد كان أ. لوروا - غوران يوجه إلى منهج المقارنة الحاسم تهمة شل الخيال العلمي بلجوئه إلى تفسير كل شيء على ضوء

افتراض التماثل؛ وبتأثير منه انعطف البحث نحو إثنولوجيا ما قبل التاريخ ونحو ضرورة الاختـ بار. ثم حصل الشرخ المنهجي الثاني عام 1960 مع ظهور "علم الآثار الجديد" في وقت توافق مع النشوئية الجديدة التي كان يمثلها إ.سرفيس وم.ساهلنز. لقد اعتبر بنفورد (1968) أن هناك تداخل بين الأحداث الاجتماعية والتقنيات وضغوطات البيئة ضمن أوالمات متوازنة يصل إلى درجة تصبح فيها الخيارات الثقافية مهملة رغم أهميتها. وهو يقترح، بناء لهذه الظروف، مقاربة شائعة في تاريخ العلوم تقضى باعتماد مقاربة فرضية-استنتاجية نتبح الانتقال من التحليلات الاثنوغرافية إلى وقائع علم الآثار. في هذه النقطة تولد عبارة "علم الأثار الاثنوي" التي اقترنت ولادتها بتأمل في "القوانين" العامة للسلوك (شيفر، 1976) المرتكزة على مبدأ تماثل عابر للثقافات. ويفترض ج.أ.يالن (1977) وأ.ر.غولد (1978) أن الأمل بتعريف "القوانين" العابرة للثقافات يختفي لمجرد العودة إلى تبيان التماثل بين الشعوب البائدة والشعوب الموجودة، رغم إمكانية المقارنة بينها. ويطرح في مطلق الأحوال سؤال عن مشروعية استخدام التحليل الاثنوغرافي عند تحليل الماضي، إذ لا يمكن للفكر المماثل، بحكم الطبيعة، أن يكون كافيا لتقديم البراهين، إضافة إلى الخطر الشديد الذي يمكن أن ينتج عن إسكات صوت المتغيرات الثقافية والإيديولوجية. حاولت مدرسة كمبريدج، أي مدرسة علم الأثار التركيبي والرمزي (هودر، 1982) أن تؤسس لمعارضة "علم الأثار الحديث" فانكرت الوظيفة النفعية حصرا المعطاة للتَّقافة الماديسة لكسى تظهر الدور الهام للرموز وتحليلها، وللتصورات الإيديولوجية للعلاقات الاجتماعية ومعانيها واستخداماتها؛ ولقد اكتسب علم الأثار الاثنوي مكانة مميزة ضمن هذا التوجه.

لم يعد هناك اليوم ميدان لأبحاث ما قبل التاريخ إلا لامسه استخدام أنماط ابتو - أركيولوجية. فمن سلسلة التحضيرات العملانية إلى توزيع الشواهد، ومن هندسة المخلفات السي أحافيرها، ومن العلاقات الاجتماعية إلى المقابر، ومن استخدامات المكان إلى قمامة المنازل، كل ذلك أصبح ميدان مقاربة من هذا النوع. والأمر ذاته ينطبق على العلوم التي كانست تمتسنع عسن المقارنسة الاثنوغرافية، أي على إثنولوجيا ما قبل التاريخ ذاتها أو الاختسبارية فسي علم الأثار أصبحت تجد نفسها مضطرة لتحضير أنماط عن التفاعل بين الإنسان ومحيطه؛ قد نعطي مثلا عن ذلك تلويث البشر للقاح أو للسبقايا النباتية التي وجدت في مواقع السكن ما قبل التاريخي؛ إن تلك البشاحات والنباتات تعطي معلومات عن مصادر استثمار المحيط من قبل الإنسان، وليس عن ذلك المحيط نفسه (بيتركان، 1948).

أصبح من الشائع اليوم استخدام أنماط علم الأثار الاثنوي، ولكن يجب ألا ننسى أن هده الأخديرة لا تقدم أكثر من تماثلات، أوتساتلات في أفضل الظروف. إن الإثنولوجيا تقدم بيانا بالممكن، ولكن ليس بكل الأمور الممكنة؛ وقد يكون دورها الحقيقي متمثلا في المساهمة بالحد من التعميمات المطلقة في علم الأثار. فالخطر الذي يترصد بعلم الأثار الاثنوي هو أنه يكنفي باستعراض الواقع الثقافي والاجتماعي، بحجة أن إشكالياته يجب ألا تغوص في الاثنولوجيا. ولكون هذا العلم يتموضع في نقطة النقاء ميدانين علميين آخرين، فإنه يحدد لنفسه اليوم هدفا أوليا يتمثل في فهم كيف يمكن لوقائع وأحداث حاضرة أن التحول إلى متحجرات، أي إذا كان من الممكن (أم لا) أن تدخل ضمن نطاق بحوث

علماء الأثار. لا يمكن لتوجه كهذا أن يكون مثمرا إلا بقدر اعتماده في نفس الوقت على الأواليات المعاشة ثم على إعادة صب هذه الأواليات على وقائع الماضي.

ب،بیترکان

BINFORD S.R. et L.R. (eds), 1968, New perspectives in archeology, Chicago, Aldine.- GALLAY Alain, 1986, L'archéologie demain, Paris, Belfond.-GOULD A.R. (ed.), 1978, Explorations in ethnoarcheology, Albuquerque, University of New Mexido Press.- HOODER I., 1982, Symbols in Action. Ethnoarchaeological Studies of Material culture, Cambridge, Cambridge University Press.- KRAMER C. (eds), 1979, Ethnoarchaeology, Implications of ethnography for archaeology, New York, Columbia University Press.- PETREQUIN A.-M. et P., 1984, Habitat lacustre du Bénin. Une approche ethnoarchéologique, Paris, Recherches sur les civilisations.- SCHIFFER M.B., 1976, Behavioral archaeology, New York, Academic Press.- YELLEN J.E., 1977, Archaeological approaches to the present: models for reconstructing the past, New York, San Francisco, Londres, Academic Press.

علم الإثنية Ethnoscience

رغبم حداثة سنها، عرفت عبارة "علم الإثنية" معان مختلفة حسب الأماكن والأزمنة. عندما ظهرت عام 1950، كانت عبارات أخرى موجودة، مُركبة بنفس الطريقة، أي اقستران لفظة "إنتو" باسم علم معروف. إنّ أول كلمة من هذا النوع كانت بدون شك "النباتية الإثنيية"، التي استحدثها ج.و.هارشبير غر ليشير، لافتا بذلك نظر علماء الأثار السي دراسة النباتات التي تستعملها الشعوب البدائية، وتوزيعها وانتشارها في الماضي، وليقترح استعمالات أخرى أكثر تلاؤما مع الأزمنة الحالية. لم تصبح "النباتية الإثنية "دراسة تصورات "الآخرين" عن النباتات إلا تدريجيا.

لقد كان ج.ب. ماوردوك أول من استعمل عبارة "علم الإثنية " عام 1950 في فهرس الخطوط العربيضة للمادة الثقافية ليدل، في الملف الذي أعده عن الثقافات الإنسانية المختلفة (ملفات ميدان العلاقة الإنسانية)، على الفصل الثاني والثمانين الذي هو بعنوان: "أفكار بخصوص الطبيعة والإنسان"، مع هذا التعليق: "إن هذا الفصل مخصص لتغطية الأفكار السنظرية والشعبية المرتبطة بظواهر العالم الخارجي والجسم البشري". في هذا الفصل الثانية، وعلم الأرصاد الجوية الفصل المنابقية الإثنية، وعلم الأرصاد الجوية الإثني، والحيوانية الإثنية، الخ.، لكن دون أن تظهر عبارة "علم الاثنية" نفسها.

لقد بقي استعمال هذه العبارات مشوبا بشيء من الإبهام. فقد استخدمت للدلالة على دراسة العلاقات بين الإثنيات المختلفة والمواضيع - ظواهر كانت أو نشاطات - التي يُسرجع السيها الجزء الثاني من العبارة. هكذا عرق ج. ميو النباتية الإثنية كعلم العلاقات المتبادلة بين الإنسان والعالم النباتي؛ كذلك عرف ج. روفييه البيولوجيا الإثنية كدراسة العوارض البيولوجية لبعض الوقائع الثقافية. لقد انتقد ج. بارو (1985) سوء استعمال عبارة علم الإثنية، وخاصة استخدام كلمته الثانية بالجمع لكي يشمل كل مناهج علاقات

البشر بالطبيعة. إن الذين يعتبرون أن اقتران كل منهج علمي بالإثنية يرتبط بمعارف الأخرين يطبقون هذه العبارات ليس على موضوع الدراسة بل على المنهج العلمي الذي يسمح بالوصول اليه: إننا لا نقوم ببحث عن العلوم الإثنوية بل إننا ندرس علم الإثنية كما ندرس النبائية الإثنية.

لقد عرف هدك. كونكلاين بهذا المنهج الخاص بالعلم الإثنوي الذي كان بدون شك أول من انتسب اليه كما يلي: الانطلاق من الفئات الدلالية الأصلية لدراسة المعرفة التي يملكها مجتمع عن محيطه. بالتجانس مع الألسنية، تعتبر كل من هذه الفئات الدلالية بالنسبة للأخرى كسمات متمايزة لأصوات الكلام داخل منظومة علم الأصوات بالنسبة للأخرى كسمات متمايزة لأصوات الكلام داخل منظومة علم الأصوات المحدد (emic) بالإنكليزية)؛ وهذا ما يسميه الأنكلوسكون "إيميك" (emic) ثقافة ما انطلاقا من مجرد المفاهيم التي تحفظها هذه الأخيرة بالتعارض مع منهج (etic) الذي يُشكل انطلاقا من الواقع كما هو متصورً من الخارج (تحليل علم الصوتيات).

لقد اتخذ على الإنتروبولوجيا عندما السبعت لتشمل مجمل المعرفة الاجتماعية. هكذا نشأت "الإنتوغرافيا الجديدة" التي هدفت السبع جعل الإنتولوجيا "علمية" أكثر، بإدخال مناهج مقتبسة عن الألسنية. كان هناك أمل، على جعل الإنتولوجيا "علمية" أكثر، بإدخال مناهج مقتبسة عن الألسنية. كان هناك أمل، عبر إثبات التشابه بين الشيفرة الألسنية والشيفرة الثقافية، باستخراج "قواعد ثقافية " لكل مستمع تسمح بفهم سلوك أفراده وتوقع ذلك حسب الظروف. لقد كانت عبارة " ثقافة " مستخدمة في اصطلاح خاص: "هي ما يجب أن يتعلمه الشعب، كونها متميزة عن الإرث البيولوجيي [...]، نحن في صدد البناء الذهني للأشياء ولأنماط الإدراك، ولترابط هذه الاشياء وتأويلها" (غودنو، 1964). يعتبر هذا المنهج أن الثقافات تتشكل من ميادين الأسياء وتأويلها لذلك كنا نأمل إعادة تشكيل كل منها انطلاقا من "مجموع التصنيفات الدراسات الجريسة من هذا المنظار محصورة ببعض الميادين (القرابة، الأمراض، الألوان، النسات، الحيوانات)، ولم يتم التوصل أبدا إلى إعادة تشكيل ثقافة في شموليتها. لقد ابتعد النسات النسات، الحيوانات)، ولم يتم التوصل أبدا إلى إعادة تشكيل ثقافة في شموليتها. لقد ابتعد الإشريات التواصل و علم التحكم، التي كانت في ذروة انتشارها أنذاك.

تواصلت دراسات علم الإثنية عن نمط معرفة الطبيعة في مختلف المجتمعات بمعزل عن تحولات الإثنوغرافيا الجديدة، ولم تقتصر فقط على جمع التصنيفات الشعبية للأسياء والظواهير الطبيعية. لقد اهتم الإثنولوجيون أيضا بالمعارف المتعلقة ببيولوجيا النباتات وسلوك الحيوانات وبشكل عمومي أكثر بالظواهر الطبيعية. في هذا المجال كانت الستاملات سابقة لاستحداث عبارة "علم الإثنية". لقد ذكر ك. ليفي - ستروس، الذي استعمل كثيرا "علم المحسوسات" هذا لدى تحليله للأساطير، جزءا كبيرا من المعطيات المتوفرة في تلك الحقبة في الفكر البري (1962).

لا تسزال عسبارة "علسم الإثنية " تستعمل رغم نقائصها للدلالة على منهج مقاربة المعارف الطبيعية. ويعتمد علم الإثنية نمطئ تحليل؛ حسب الأول، يقتضي الأمر الوصول السي فنات ومفاهيم مضمرة من وجهة نظر الذين يستعملونها؛ وحسب الثاني، يتم التطرق لنفس الأشياء أو الظواهر انطلاقا من فنات أو مفاهيم علمية. لكي نميز هاتين الطريقتين، من المفضل التكلم عن تحليل "داخلي" و "خارجي" لا يستلزم أية فرضية مسبقة عن طبيعة ما نشاهده، بدل الاستناد إلى التعارض بين "الداخل" و "الخارج" (emic/ciic). في الواقع، لا يمكسن أن توجسد حقيقة etic في الحالة الخام، إذ أن الإدراك الذي يعمل بمساعدة معايير تمايز تقدمها ثقافة المشاهد هو دائما من واقع السـ emic.

إن المواجهة بين هذين الرأيين، رأي المشاركين ورأي العلم، تسمح بالتساؤل عن شرعية الكلم الذي انعطف نحوه التحليل. مثلا، ضمن إطار الدراسة عن الممارسات العلاجية الشعبية، يمكن للباحث أن يجد نفسه مدفوعا إلى تحليل وظائفي للاضطرابات، التي لا تندرج بنظر من يعانون منها في فئة "مرضى" كما قد يُفترض مسبقا، وإنما في فئة عواقب الإخلال بالطقوس التي يمكن أن تخلف حوادث أخرى، مثل حصاد سيء يرتبط من وجهة نظر العلم بتحليل زراعي.

قد يكون لهذه المواجبة أهمية تطبيقية أيضا؛ فمثلا، قد تسمح المقارنة بين فئات سكان السبك الأصليين والتحليل الطفولي بتقييم أفضل الإمكانيات الزراعية للأرض. بل هناك ما هو أكثر؛ إن بعض الظواهر لا يدركها التحليل العلمي، ولا يتم التعرف إليها إلا مسن خلال جمع تصورات عدة أجيال عنها، مثل سلوك الحيوانات البرية، ونشوء النباتات فسي الأماكسن المأهولة، والمخاطر التي يسببها الطقس على المدى البعيد، البخ. لا يتقبل المخبرون شكلا معينا من علم الإثنية، أي ذلك الذي يعمل على تحديد الكليات دون أن يهتم بالفئات المستقلة عن السياق الثقافي، وذلك لأنه يجعل نمط معرفتهم غير شرعي. لقد بقيست دراسات علىم الإثنية مترسخة في دراسات التطبيقات التقنية والرمزية لدى الإثنولوجييسن الفرنسسيين، بفضل تعاليم ليفي ستروس وأ.ج. هودريكور. وهم يفحصون المعارف الستنادا إلى المهارات والتصورات الرمزية، وبطريقة منهجية، داخل الأنظمة البيئية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي انتشرت داخلها. ولذلك تعتبر كانها معلنة عن البيئية الاجتماعية والثقافية خاصة أكثر مما هي انعكاسات بنية عقلية عامة.

حتى في فرنسا، رغم أو بسبب التحول العميق للمجتمع الريفي، أصبحت المعارف الطبيعية التقليدية (سواء أكانت تخص النباتات العلاجية، أو إدارة المساحات الحرجية، أو أنواع الخضار أو الفواكه المشرفة على الانقراض، أو الأجناس الحيوانية التي تتكيف مع مكان معين، الخ.) رهانات هوية قطرية لكونها تثبت نفسها كسبيل لدخول حداثة يُتحكم بها من الداخل وليست مفروضة من قبل تكنوقر اطبة خارجية.

## ك. فريدبرغ

BARRAU J., 1985, "A propos du concept d'ethnoscience", in *Les savoirs naturalistes populaires*, actes du séminaire de Sommières, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- BERLIN B. et KAY P., 1969, *Basic color terms. Their universality and evolution*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press.- FRIEDBERG C., 1987. "Les études d'ethnoscience", *Le Courrier du CNRS*, supplément au n. 67: 19-24.- GOODENOUGH W.H. (ed.), 1964, Explorations in

Cultural Anthropology, New York, San Francisco, Toronto, Londres, McGraw-Hill.- LEVI- STRAUSS C., 1962, La pensée sauvage, Paris, Plon.- MILLOT J., 1968, "L'Ethnobotanique" in J. Poirier (éd.), Ethnologie générale, Paris, Gallimard.-STURTEVANT W.C., 1964, "Studies in ethnoscience", American Anthropologist, 66 (3); 99- 131.- TYLER S.A. (ed.), 1969, Cognitive Anthropology, New York, Holt. Rinehart et Winston.

## Paléontologie humaine

# علم الإحاثة البشرية

يقوم علم الإحاثة البشرية على دراسة العرق البشري منذ انفصاله عن مجموعة الرئيسات. ويشكل ممثلوه عائلة تعرف بـ " أشباه البشر" وتُجمع المعطيات الحالية لكل من علم الإحاثة والوراثة والكيمياء الحياتية على تحديد فترة وجودها بما بين 6 و8 ملايين سنة.

إن الفروقات التي تميز الإنسان الحالي عن القرد تدور حول ثلاث مجموعات بنيوية أساسية:

- وجــه الإنسان أسفل الجبين قصير ويحوي أسنانا صغيرة مناسبة لنظام غذائي متناوع. في حين أن أسفل جبين القرود الكبيرة طويل ويحوي أسنانا كبيرة مناسبة لنظام غذاء نباتى وتستعمل للردع والحماية.

- عذلت هندسة الهيكل العظمي لضمان توازن الجذع على الأعضاء الخلفية والرأس على العمود الفقري، مما أدى إلى تحرير اليد من وظيفة الإسناد وجعل منها الأداة الفضلى لحركة الإنسان في محيطه. أما القردة التي تتنقل فوق الأشجار مستخدمة يديها أوهي ذات أربعة قوائم، فهى تعتبر عاجزة حين يتعلق الأمر باستخدام أقدامها.

- يصل حجم دماغ الإنسان إلى 1450 سم $^{3}$  في حين يبلغ حجم دماغ القرد الكبير 450 سلم فقط. كما وأن دماغ الإنسان أكثر تعقيدا، وبنيته ونظامه يشكلان حتما الميزة الأساسية لديه، ولكنه ما كان ليكون فعالاً لو لا صلته باليد.

تأتى هذه الاختلافات نتيجة الميول التطورية التي لم تظهر دفعة واحدة وإنما تطورت بوتيرة مختلفة. فنحن لا نعرف الممثلين القدماء للعرق البشري، والبقايا المتحجرة الأقدم، أي "الرئيسات الأوسترالية "، تعود إلى 4.5 مليون سنة. وقد ظهرت هذه الأخيرة فسي أفريقيا الشرقية، وكان ممثلوها الأوائل، أي " إنسان أفريقيا الأوسترالي" ذوي قامات قصيرة (تتجاوز المتر بقليل) ويسيرون على قدمين وذوي أسنان صغيرة جدا. وسرعان ما انقسموا إلى فنتين: الأفرو - أوسترالي النحيف والأفرو - أوسترالي الجسيم. احتفظت الأولى بقصر القامة والبنية العظمية الهشة وباسنان تصلح لأكل كل شيء، أما الأقوياء فيمكن أن يبلغ طول واحدهم قرابة متر ونصف، ويتميزون بهيكل عظمي أقوى وجمجمة ذات نواتسئ عظمية وبالتكيف مع غذاء نباتي. لم يُعرف "الأوستراليون الأوائل" سوى في أفريقيا الشرقية والجنوبية حيث عاشوا قرابة المليون سنة. ولقد كان حجم دماغهم صغيرا أفريقيا الشرقية والجنوبية حيث عاشوا قرابة المليون سنة. ولقد كان حجم دماغهم صغيرا وركان المنير عن نمط عيشهم سوى أن

بعضهم تعلم صناعة أدوات بسيطة. والممثلون الأوائل للإنسان الشبيه بالقرد (Homo) المنتمون إلى فئة "الإنسان الحاذق " (homohabilis) عرفوا منذ مليوني سنة ولعل فصيلتهم همي الأقدم وعلاقتهم بالإنسان الإفريقي القديم غير جلية، ما يوجب طرح السؤال: هل "الإنسان الحسانة" هو من سلالة "الإنسان الأوسترالي"، أم أنه يشكل سلالة مستقلة؟ إن المعطيات الحالية لا تجزم في هذه المسالة.

يتراوح حجم الدماغ لدى "الإنسان الحاذق" بين الــ 600 والــ 800 سم<sup>3</sup>. وهو ذو بنسية عظمية ضعيفة، علما بأن أسنانه تكاد تشبه أسنان الإنسان المعاصر. ولقد عاش في أفريقيا الشرقية وربما في أفريقيا الجنوبية. وعليه فإن كل المعطيات الحالية تشير الى أن أفريقيا هي منشأ العرق البشري.

منذ ما يقارب المليون وستمنة ألف سنة، برزت سلالة جديدة قرب بحيرة توركانا هي فصيلة الإنسان المنتصب القامة: وهي تتميز بدماغ كبير وقامة طويلة وعظام سميكة بارزة وجبين مسطح منخفض وبارز عند مؤخرة الرأس مع وجه وأسنان شبيهة بنا. وشيئا فشيئا تمكنت سلالة الإنسان المنتصب من استعمار العالم القديم بأكمله. وعرفتها منطقة جاوة منذ قرابة المليون سنة ومن ثم الصين وأفريقيا الشمالية ولاحقا أوروبا.

وتمكنت الشعوب التي أنت من مختلف المناطق من العيش في بيئات مختلفة ومن الستطور والتكيف بأشكال متفاوتة. غير أنه، وفي كل مكان، حصل تغير في حجم الدماغ السني كبر من 800 سم ألى 1200 سم ألى واستمر التنوع الإنساني الحاصل بشكل واضح والمتواصل حتى أيامنا هذه، وذلك رغم استمر ارية حصول تغير ات جديرة بالحفاظ على الوحدة البيولوجية للبشر. قرابة العام – 400000 بدأت تتوضح معالم تكاوين "الإنسان العاقل" ذي الجبين العالي الدائري الضخم، مع المحافظة على بناه الفوقية. ولكن عدم الدقة في تسلسل المعطيات الزمنية يجعل مسالة تحليل مراحل هذا التطور صعبة، ويعتبر السبعض أن هذا التطور قد بدأ في أفريقيا الشرقية، مركز انطلاق "الإنسان العاقل" نحو أماكن مختلفة من العسالم القديم، مما يجعل من الإنسان "المنتصب" و"العاقل". مجرد مرحلتين من مراحل العسام القديم، مما يجعل من الإنسان العاقل" ولم يستقر الشكل الحالي للإنسان سوى قرابة العسام – 100000 في أفريقيا والـ 20000 في الشرق الأدني. وعلى خط متواز، عرفت أوروبا تطورا هاما بدأ عام – 70000 وانتهى قرابة العام – 100000 مع ظهور إنسان العنادرتال، وقد سكن هذا الأخير تلك المنطقة وجزءا من الشرق الأدنى حتى العام – 35000 واند هو الإنسان المعاصر.

تم استبطان أوستراليا حوالي العام - 40000 وأميركا واليابان اعتبارا من العام - 30000، وانتهى الاستيطان المتأخر للجزر خلال الألفية الأولى من عصرنا (في الجزر المنعزلة من المحيط الهادئ).

ب. فاندرمیرش

RABIN C., 1971, Eléments de paléontologie, Paris, Armand Colin.-COPPENS Y., 1983, Le singe, l'Afrique et l'homme, Paris, Fayard.- DELSON E. (ed.), 1985, Ancestors: the hard evidence, New York, Alan R. Liss.- LEROI-GOURHAN A. (éd.), 1988, Dictionnaire de la préhistoire, Paris, PUF.- PIVETEAU

J., 1983, Origine et destinée de l'homme, Paris, Masson.- ROGER J., 1974, Paléontologie générale, Paris, Masson.- SMITH F. et SPENCER F., 1984, The origins of modern humans: a world survey of the fossil evidence, New York, Alain R. Liss.- WOLPOFF M.M., 1980, Paleoanthropology, New York, Alfred Knopt.

عمارة Architecture

تسدل كلمة "العمارة" المستخدمة في إطار الأنتروبولوجيا على مجموعة معقدة من الظواهر التي لا تقتصر على المسكن، بل تتجاوزه لتشمل نطاق السكن وتنظيم المكان وأنمساط الحسياة وأشكال التنظيم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والأنظمة الرمزية والدينية. ذلك أن العمارة هي مبدعة لمدى ولعلاقات مكانية؛ فهي شكل تعبير اجتماعي اساسا تستخدم لمخته الشكلية مفهوما (متغير المحتوى) للمكان وتنم عن إدراك معين لهذا المكان. ولكن هندسة البناء ليست مجرد تجسيد مادي لتصور ما: عندما تحدد أماكن فإنها تجعل منها مستوعبا رمزيا، ومن هنا كان غنى التعبيرات الرمزية المرتبطة ببعض نماذج البسناء والمساحات التي يقوم عليها (الأبنية الدينية، مراكز إقامة رجال السلطة، الأسواق، السخد)، وبصدورة أكثر عمومية بالمنزل والمواضع التي تمارس فيها مختلف النشاطات الاجتماعية.

انطلاقا من صفة البناء البدئية والوظيفية كـ "محتوى"، لا يمكن الإحاطة به عبر نظرة إدراكية وحيدة الجانب؛ من هنا كانت ضرورة إجراء سلسلة من عمليات التفحص المنتمية إلى مقاربة مزدوجة - من الداخل ومن الخارج - وذلك لكون الاختبار الإدراكي الشامل يتجاوز التفحص البصري البسيط. فالمدى المعمور ينم عن رؤية للعالم وعن مكان الإنسان في هذا العالم. ومثل كل لغة أخرى، لا يمكن فهم لغة العمارة إلا بتبيان علاقتها مع الإطار الثقافي الذي ينتجها: يندرج سلم قيم ومعايير العمارة داخل المدى الثقافي، الأرحب، الدي تنتمي إليه. فمن ستارة الأغصان المحيطة بمنازل البوشمان كونغ إلى المراح المدن اليمنية، ومن بيوت الموديكا (صقلية) الأدنى من مستوى الأرض إلى المساكن المسرفوعة فوق دعائم خشبية في قرى بحيرة نوكوي في بنين، تتيح كل عمارة قراءة المسلمة التي تقيم بها جماعة التواصل بين أفرادها وعلاقتها الشاملة مع المدى. وقبل أن تكون الهندسة أداة تقنية للبناء، فإنها مجمل من الرموز التي يمكن تشفيرها في تعابير كونسية أو غيبية. في قرى كاسينا في بوركينا فاسو، تخصص المباني المربعة للرجال كولستمرارية اللتين هما صورة عن الديمومة.

إن قراءة التساوق بين الأحجام، والعناصر النمطية، والتوكيدات التكوينية، تعني تظهير مقابلات بين عناصر تنقظم حول دائرة لا ينطبق عليها بالضرورة تعريف هندسي. فسي بنين، وخلال الاحتفالات الملكية الكبرى التي تقام في أبومي، تسمى الأبواب التي يدخل ويخرج منها المدعوون "اليمنى" و"اليسرى"، استنادا إلى الباب الذي يمر منه الملك والذي يعتبر "مركزا"، مع أنه ليس كذلك من الناحية الجغرافية.

مسن المؤكد أن للعوامل البيئية (المناخ، طبيعة التربة، المواد الممكن استخدامها) ولدرجة التطور التقني للمجتمع تأثيرا مباشرا على نماذج السكن، ولكن ليس من النادر مع ذلك أن توجد حلول بنيانية بالغة التنوع في ظروف طبيعية متماثلة، وينتج ذلك عن تنوع الالتزامات الاجتماعية - الاقتصادية والثقافية المؤثرة على ظروف انتاج مواد العمارة: إن تحديد وتطوير الأشكال لا يرتبطان بعوامل مادية بحتة فقط. في أبوليا (إيطاليا)، هناك قريان مستجاورتان، ألبيرو بيللو وتشيغلي ميسابيكا، تمارسان الزراعة وتربية المواشي كنشاط أساسي، ولكن وحدة العمل في الأولى هي العائلة، بينما تتمثل الوحدات الاقتصادية في الثانية بالمزارع الجماعية. ومنازل الأولى هي المنازل العائلية المستقلة، الشهيرة بي الثنولية، بينما تتنظم منازل الثانية على خط مستقيم ضمن كل مزرعة. فالبيت شكل يحدد مدى عضويا يوازن بين الطبيعة والثقافة، بين الإنسان الذي يبني ويسكن، والإنسان كمجمسل مسن التصورات. البيت هو، حسب الحالات، فلك إلهي (الدوغون في مالي)، أو كمجمسل مسن التصورات. البيت هو، حسب الحالات، فلك إلهي (الدوغون في مالي)، أو مظهرا حيوانيا (الفالي في الكاميرون) أو بشريا (القبائل في الصحراء الكبرى)، ويعتبر مظهرا حيوانيا (الفالي في الكاميرون) أو بشريا (القبائل في الصحراء الكبرى)، ويعتبر الجسد البشرى في هذه الحالة الأخيرة الصورة الرمزية لكل بنية أخرى.

يمكن وضع أساسات المنزل عبر طقوس تأسيس يقوم بها رجل (عميد، كاهن، عراف) مطلع في نفس الوقت على الخصائص الطبيعية والماورانية لمكان التشبيد، وأيضا على التاريخ والأسطورة اللذين تستند إليهما الجماعة التي ينتمي إليها من يبني المنزل، وإذا ما وجدت "خرائط" لدى الشعب المحلي، فإنها تستطيع إعطاء دلالات عن المفاهيم السائدة في المجتمع بخصوص التصورات عن المدى (الجغرافيا) وعن العالم (علم الكون)، وبالتالي بخصوص وضع المسكن ضمن نظام كهذا. نتذكر في هذا المجال الرسم على الجلود لدى هنود السهول، والخرائط المرسومة على لحاء الشجر لدى بعض شعوب سيبيريا، أو الخطط الحربية التي يرسمها على اللحاء أو القماش جواسيس ملوك داهومي.

يعتبر موضع إقامة المسكن نوعا من المدى الإسقاطي للبنية الاجتماعية. يمكن أن توجد لدى المجتمعات المقطوعة الرأس (اللوبي في بوركينا فاسو، الدغاري في بوركينا فاسو وغانا، الغونجا في غانا) مساكن بالغة التبعثر، مما يجعل انتشارها يطغى على المدى القروي. في أمكنة أخرى، تظهر أدوار العشائر من خلال تقسيم مدى الجماعة المحلية إلى قطاعات أو أحياء (هنود البورورو في البرازيل، البمبارا والهاوسا في أفريقيا الغربية). ولسمركز السلطة تأثير مباشر على التنظيم المكاني؛ فعند اليوروبا (نيجيريا) أو الفون (بنيسن) مسئلا، يكون القصر الملكي المشيد في وسط العاصمة محجوبا بسور عن بقية الأحياء التي يجري توزيعها ضمن مخطط دائري.

وتتمتع فتحات المسكن عادة بحماية خاصة، سواء كانت أبوابا أو نوافذ أو مداخن، يخبئ اللوبي تحب عتبة منازلهم "دواء" خاصا بالعائلة المقيمة فيها ليقوي العزل بين الداخط والخارج ويتيح "التعرف" إلى الغريب ويفقده قدرته على الأذى عند اللزوم، في فرنسا، وتحديدا في الجزء الشرقي من اللورين، توضع فوق باب مدخل البيت عتبة كبيرة تسنقش عليها رموز تمتزج فيها الوثنية (الزوبعة ذات الأغصان المائلة، الشمس، النجمة، السوردة) والمسيحية؛ وأحيانا تكون زخرفة الباب متمحورة حول صليب يمتد على كامل مساحته.

لا يمكن فصل الهندسة الداخلية عن مجمل المنزل لأن القيام بذلك يؤدي إلى شطر وحدة متكاملة. عند الدغون، تقوم سقيفة التحادث على أوتاد يمثل كل منها كلمة، بشكل يجعل مجمل أوتاد السقيفة تشكل جملة ومجمل السقائف الممتدة على طريق طقس السيغي (sigi) تكون حديثا متكاملاً.

السى جانب العمارة القائمة على التخطيط والتشييد، هناك نوع آخر يمكن تسميته "عمارة افتراضية " يجري فيها تحديد قبة كبيرة وغير مرئية تقوم بحماية وتحديد وتنظيم حيز مكاني متمركز حول البيت ويشمل دروبا وحقولا وجنائن، الخ.

ينتج مفهوم العمارة إذن عن تساتل عدد كبير من العوامل التقنية والاقتصادية - الاجتماعية والثقافية التي يصعب تقديم لائحة بها تتصف بالشمول والاكتمال. وكل شيء يجري هنا كما لو أن مختلف العناصر التي تحدد أشكال ووظائف العمارة كانت عناصر بيانية يشكل تنفيذها مصورًا شاملاً يمكن استخدامه على أي سلم للدراسة، وكما لو أن مختلف مضمراتها الثقافية تشكل مادة قراءة تتم عبر العمارة.

# ج. أنطونييني وت. سبيني

ANTONGINI G. et SPINI T., 1981, Il cammino degli antenati. I Lobi dell'Alto Volta, Bari, Laterza.- BOURDIEU P., 1974, Esquisse d'une théorie de la pratique, Paris, Droz.- GUIDONI E., 1975, Architettura primitiva, Milan, Electa.-GUTKIND E.A., 1958, Architettura e societa: spazio e materia, gruppo e individuo, Milan, Edizioni di Comunita: LEBEUF J.- P., 1961, L'habitation des Fali, Paris, Hachette. – LEROI- GOURHAN A., 1978, Le geste et la parole, la mémoire et les rythmes, Paris, Albin Michel.- MOHOLY- NAGY.S., 1957, Native genius in anonymous architecture, New York, Horizon Press.- PAUL-LEVY F. et SEGAUD M., 1983, Anthropologie de l'espace, Paris, Centre Georges Pompidou-RAPO- PORT A., 1969, House form and culture, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall (trad.fr. Pour une anthropologie de la maison, Paris, Dunod, 1972). – SPINI T., SPINI S. et ANTONGINI G., 1976, Togu na, Milan, Electa.

عمل Travail

تدل كلمة "عمل" اليوم على مختلف الوسائل التي ابتكرها الإنسان لكي يؤثر على بيئسته الطبيعية ويستخرج منها العوامل المادية لوجوده الاجتماعي، وتتخذ هذه الوسائل أسماء الصيد والزراعة، إلخ. لقد ظهر هذا المعنى المجرد في الغرب أو اسط القرن الثامن عشر ضمن سباق علم جديد هو الاقتصاد السياسي. في القرن الثاني عشر، كانت كلمة "عمل" تدل باللاتبنية (tripalium) على أداة تعذيب تقوم على ثلاثة أوتاد، وكان فعل "عَمِل" يعني عدب. وكان "العمل" يعني أيضا الجهود التي تبدلها المرأة وقت الولادة، اعتبارا من القسرن الرابع عشر، أخذ معنى الاسم والفعل يتسع بموازاة بدء انحسار النظام الإقطاعي القديم السذي يتوزع فيه المجتمع بين من يصلون ومن يحاربون ومن يزرعون الأرض، حلت كلمة "عَمِلً" مكان "قلح" و"كذ"، وحل العمل مكان "الكذ" الذي كان يدل على النشاطات الزراعية مسنذ القرن الثاني عشر. في العصور القديمة كانت اللغة اليونانية تعتمد فعل

poïein (صنع شيئا) و pratein (أثر، وخاصة أثر على أخر) و ergazestai (قام بمهمة زراعية أو حربية)، ولكنها لم تعتمد قط فعلا يماثل "عَمِلَ".

عام 1776، اطلق آدم سميث فكرة أن العمل البشري بمختلف أشكاله هو مصدر شروة الأمام. وقد عارض بذلك كيناي (1751) الذي كان يعتبر أن مصدر الثروات هو الطبيعة والزراعة، بينما يرى أن الصناعة والتجارة "عقيمتان" مثل العاملين فيهما. فيرى سميث أن إنا الماملين فيهما. فيرى المتحضرة، ثروة تقاس بالمال. لقد كان العمل يبدو كمصدر لقيمة الاستخدام ومصدر لقيمة النبادل، ولكن سميث اعتبر أن العمل المنتج للسلع هو الوحيد "المنتج" للبضائع؛ يتوافق هذا المسنظور بالكامل مع منطق العلاقات التي كانت تسود الاقتصاد الإنكليزي، أي اقتصاد الأمة التي كانت تسود الاقتصاد الإنكليزي، أي اقتصاد الأمة التي كانت تطورا في العالم.

ولد المفهوم المجرد للعمل إذن في فترة انهيار التمييزات الفاصلة بين الأشكال المختلفة للعمل والتي كانت تحول دون ظهورها، فترة كانت منتجات كل أنواع العمل تستحول شيئا فشيئا إلى سلع تقاس قيمتها استنادا إلى معيار واحد هو المال، وكان العمل ذاتمه يتخذ بالتدريج شكل اجتماعيا واحدا هو شكل العمل المأجور الذي يقوم به أشخاص يتخلصون من شخصهم ليصبحوا مجبرين على بيع استخدام قوة العمل الخاصة بهم - التي تصبح سلعة بدورها - لأولئك الممسكين بملكية وسائل الإنتاج وبالمال.

إن علاقات البشر بالطبيعة هي إذن في نفس الوقت علاقات بين البشر أنفسهم، علاقات تعاون أو سيطرة أو استغلال تتجاوز إطار المسيرة المادية للعمل. وهناك في الواقع، وفي سائر المجتمعات، أشخاص أو جماعات لا يساهمون مباشرة في مسيرة العمل ولكنهم يلعبون فيها دورا أساسيا لكونهم يشرفون إما على المصادر المستثمرة وإما على أشخاص المنتجين وإما على منتجات العمل، وذلك انطلاقا من علاقات القرابة أو العلاقات السياسية أو الدينية. في مسيرة العمل تدخل إذن علاقات اجتماعية تقوم معا بتجاوز هذه المسيرة، لكونها تقوم بتنظيم ظروفها ونتائجها. فلا تقتصر مسيرة العمل في النهاية على مظاهرها المادية والاجتماعية لكون هذه الأخيرة تتطوي على وجود فاعل لمختلف أنماط التصور التي تشكل جزءا أساسيا منها، الجزء الفكري: تصور الحيوانات المصطادة وعاداتها، الخ.، تصورات إذن عن الطبيعة والقوى التي يجب تأديتها في زراعة الأرض، بالصيلوات والشيعائر، وتصيورات للحسركات التي يجب تأديتها في زراعة الأرض، وليلادوات المستخدمة، من عصا الحفر إلى سكة الفلاحة، وأخيرا تصورات عن القائمين بذلك أنفسهم، عن الصياد أو الحداد، الخ.، ومختلف القيم المرتبطة بهذه الأشكال المختلف للعمل والتي تمنح أوضاعا خاصة لمن يقومون بها، سواء كانت ادنى أو أعلى أو معادلة للعمل والتي تمنح أوضاعا خاصة لمن النشاطات البشرية.

العمل البشري هو إذن نشاط فردي أو جماعي، قصدي وغير فطري، تتم ممارسته على الطبيعة عبر عمليات متوالية تهدف إلى أن تستخلص منها بعض العناصر المادية لتستخدمها في الحاجات البشرية، سواء في حالتها الطبيعية (القواكه التي تؤكل نيئة)، أو على أثر تحولات يُدخلها الإنسان على حالتها أو شكلها (تنويب الحديد من أجل صناعة أدوات أو أسلحة). ضمن هذه السلاسل العملانية (أ. لوروا – غوران)، تدخل حركات لا يكون لها من سبب مادي، ولكنها تعبر عن علاقات قائمة مع الآلهة أو بين البشر. وقد

يكون وراء اختيار بعض التقنيات المادية أسباب إيديولوجية في الأساس. في غينيا الجديدة مــثلا لا يجـوز قتل النعامة بسهم لأنها تعتبر طائرا أنثى يُحظر على الصياد إسالة دمه. ولذلك يتم اصطياده بنصب فخ يخنقه، ولا يجوز أن يأكل الصياد من لحمه. وفي العديد من المجتمعات تكون الطقوس التي تعلن المباشرة بالعمل أو تواكبه أو تعلن انتهاءه حكرا على أشخاص أو جماعات من أهل الاختصاص (سحرة، شامانيون) يُقترض أنهم مؤتمنون على الصـيغ السسرية التـي تبعد المخاطر وتؤمن الوفرة. في مقابل ذلك، يكون لهذه الجماعات الحق بحصة من منتجات العمل الذي يقوم به المواطنون الأخرون.

يستم تصديف كافة أشكال التأثير بالطبيعة ضمن الفئات التالية: الصيد، القطاف، القسنص، السزراعة، تربية المواشي، الحرف، وتضاف إليها التجارة عندما تصبح عملية تداول منتجات العمل متخصصة. يمكن للزراعة أن تكون منتجة للحبوب أو العساقل، وأن تكون ممسندة (الأرض المحروقة) أو مكثفة (الري)، ويمكن أن تكون الحرف منزلية أو متخصصة أو أن تستحول إلى صناعة. ولكل من هذه الأشكال الإنتاجية تاريخ، كما أن ظهورها يشسير السى حقبات تاريخية متمايزة. ولقد أدت المتغيرات الناتجة عنها إلى تغييرات كسبرى في يدمغرافيا الجماعات البشرية وأنماط حياتها وتنظيمها الاجتماعي. السيوم، أصبحت الشعوب التي تعيش بصورة أساسية على الصيد والقطاف نادرة. فجميع السيوم، أصبحت الشعوب التي تعيش بصورة أساسية على المند والقطاف نادرة. فجميع هذه الشعوب كانت منذ زمن بعيد عرضة لضغوطات شعوب أخرى دفعت بها إلى مناطق وعسرة أو أبادتها كليا أو في غالبيتها (الأقزام الذين دفع بهم البائتو المزارعون إلى داخل الغابات، هنود أميركا الشمالية الذين أبادهم الأوروبيون).

كل شكل عمل هو مصدر لكمية من المنتجات المفيدة للإنسان والتي يتم الحصول علميها في أوقات محددة وتبعا للضغوطات البيئية والتكنولوجية والاجتماعية التي تمارس عليها. يمكن بالتالي قياس الإنتاجية الوسطية لشكل من العمل، وهي تشكل في كل مجتمع واحدة من معطيات الحياة المشتركة .ففي مجتمعات الطبقات أو الفئات المقفلة يؤدي الأشخاص أعمالًا أكثر ولوقت أطول مما هو معروف في مجتمعات الصيادين – القطافين. في هذه الأخيرة يتم توزيع المهمات حسب الجنسين وتبعًا لفئات الأعمار؛ فالحرب وصيد الحميوانات الكبيرة من مهمات الذكور، بينما تختص النساء بالقطاف وتربية الأولاد. ويتصرف كسل جنس بصورة مستقلة ليأتي بالجزء المطلوب منه لمؤونة الجماعة. في المقابل، يقوم الجنسان معا، في مجتمعات الزراعة أو تربية المواشي، بالمساهمة في مســيرة واحـــدةً للإنتاج ولكن في أماكن مختلفة: يقوم الرجال بقطع أشجّار الغابات، بينمًا تغسرس النساء الشيتول، الميخ. ويعمد البعض إلى تفسير التوزيع الأولى للمهمات بين المجموعات ("صيد الطرائد الكبرى" + "الحرب والقطاف" + "تربية الأولاد") انطلاقًا من الحركة الأقل للنساء بسبب الحمل وإرضاع الأطفال عندما لم يكن هناك بديل عن حليب الأم. إن لهدذا العامل أهميته، ولكن شيوع السيطرة الذكورية هو الذي يفسر الكثير من مظاهــر تقســيم العمــل بين الجنسين، ولذَّلك يجب البدء بتفسير هذه السيطرة. على مرّ الستاريخ، ظهرت أشكال أخرى لتقسيم العمل، فأصبحت بعض النشاطات الإنتاجية مهمة حصرية لبعض الجماعات البشرية، ثم تطور هذا التخصص سواء في مجتمعات مختلفة تقسوم بمبادلة منتجاتها (طوائف المزارعين، قرى الصيادين، الخ.)، أو بين أفراد المجتمع الواحد حيث تنتج عنها تراتبية المهمات والطبقات والفنات. اعــتقد إ. دوركهايم أن باسـتطاعته التمييز بين نموذجين من تقسيم العمل، يقوم أولهما على التضامن الآلي بين الأفراد، وثانيهما على التضامن العضوي. قد يكون الأول خاصـا بالمجــتمعات البدانــية حيــث قد يشترك الأفراد بالكامل في نفس المعايير ونفس المعتقدات ويقوم كل فرد بما يقوم به الأخرون بالصورة ذاتها. وقد يكون الثاني دالاً على المجتمعات الحديثة التي يقوم أفرادها بتادية مهمات مختلفة ولكنهم يكونون مترابطين فيما بيـنهم لكي يتكاثروا ضمن نظامهم الاجتماعي. وقد يكون تطور البشرية قد أتاح الانتقال من النموذج الأول إلى الثاني، ليس لكون القوى والنشاطات الإنتاجية قد تكون تغيرت، بل لأن تعــدد أنــواع المبادلات ووسائل التواصل قد تكون أنتجت تمايز الجماعات والأفراد حتى قبل حدوث تمايز نشاطاتهم الاقتصادية.

لم يعد قائما اليوم هذا التقسيم بين التضامن الألي والتضامن العضوي الذي قال به دوركهايم. ففي المجتمعات البدائية يوجد تضامن عضوي بين الجنسين والأجيال، وغالبا ما يوجد بين الجماعات المحلية المتخصصة في نشاطات متمايزة والتي تعمد إلى تبادل أو مقايضة منتجاتها. ولكن النقطة الهامة تبقى متمثلة في إرادة دوركهايم نقد الرؤية المبتورة النسي تعديد إلى الاقتصاد فقط كل تحولات وتطور تقسيم العمل. فغالبا ما يرتكز تقسيم المهمات على التصورات الدينية أو على مهمات اجتماعية أخرى دون أن تخضع بالضرورة لخطة إنتاجية. ولا يعني هذا أن المجتمعات المسماة غير صناعية لا تشد جدوى العمل؛ ولكن الغاية المنشودة تكون غالبا العمل على تخفيض كذ البشر وليس زيادة المسردود المالي الذي يبقى دون معنى في اقتصاد يقوم أساسا على أواليات لا صلة لها بالسوق. بهذا المعنى يفقد معناه ومادته السجال القائم بين الشكلانيين والتوصيفيين الذي يتجابه فيه علماء الاقتصاد والانتروبولوجيا حول منطق السلوك الاقتصادي في المجتمعات المسماة غير صناعية .

مع ظهور تراتبيات الفنات والطبقات تعرض العمل لتحول جوهري. فحصة العمل التي يخصصها الأفراد والجماعات المحلية لإعادة إنتاج المجتمع بما هو عليه، والمأخوذة من عمل كل فرد لأجل الجماعة، إضافة إلى ما يقوم به الفرد لنفسه، قد تحولت إلى عمل إضافي تؤديسه غالبية أفراد مجتمع لتؤمن دوام ومجد أقلية تبدو وكأنها مصدر وضمانة وجود الجميع وتؤسس على ذلك قدراتها الاقتصادية والدينية والعسكريسة. الم يكن الإنكا إبن الشمس" والفرعون مصدر كل أشكال الحياة الموجودة على الأرض؟ وزيادة على ذلك أضيفت إلى أشكال المتغلل العمل البشري التي تتمو داخليا بمظاهر متنوعة جميع الأشكال الأخرى المرتبطة بتوسع شعب على حساب الشعوب الأخرى، وصولا إلى تكون الإمبر اطوريات والمستعمرات، هل يمكن أن نتخيل إذن دون وهم مستقبلاً يتحرر فيه عمل الإسران من كل أشكال الاستغلال ويصبح الإنسان فيه متحررا من العمل وإن بصورة جزئسية ؟ على أمل ذلك، سوف تقدم لنا الأنتروبولوجيا مئة مثل عن مجتمعات لم ينفصل فيها الإنسان لا عن قدرة العمل لديه ولا عن منتجات عمله.

م. غودلىيە

CARTIER M. (éd.), 1983, Le Travail et ses représentations, Paris, Editions des Archives Contemporaines.- DURKHEIM E., 1983, De la division du travail social, Paris, Alcan.- FEBVRE L., 1949, "Travail: évolution d'un mot et d'une idée", in I. Meyerson (sous la direction de ), Le Travail et les techniques, Paris, PUF.-

FIRTH R., 1964, "Ritual in Productive Activity" in Primitive Polynesian Economy, Londres, Routledge et Kegan Paul.- FRIEDMANN G., 1963, Où va le travail humain?, Paris, Gallimard.- LEE R., 1969, "Kung Bushmen Subsistence: an Inputoutput Analysis", in David Damas (ed.), Contributions to Anthropology. Ecological Essays, Ottawa, Publications of the National Museums of Canada, 230.- MARK K., 1950, Le Capital, livre I, Paris, Editions sociales.- SMITH A., (1776), 1964, The Wealth of Nations, Cambridge, Cambridge University Press. - STEINER F., 1957, "Towards a Classification of Labor", Sociologus VII: 112- 129.- 1962, Le Travail en Afrique noire, Paris, Le Seuil.- THOMPSON E.P., 1963, The Making of the English Working Class, Londres, Penguin Books.- UDY S.H., 1959, Organization of Work, New Haven, Connecticut, HRAF Press. - VERNANT J.- P., 1974, Mythe et société en Grèce ancienne, Paris, Maspero.- WALLMAN S., 1979, Social Anthropology of Work, Londres, Academic Press.

عنف مديني Violence urbaine

تدل عبارة "العنف المديني" على ظاهرة تتجلى في التجمعات الكبرى، وبالأخص في الأحياء المهمشسة - لا سيما تلك التي تعاني من نسبة بطالة مرتفعة - والتي تكاد تستماهى بشكل كلي مع "الضواحي" في فرنسا والمناطق التي تسكنها أقليات إثنية في الولايات المتحدة. يتألف أبطالها بشكل رئيسي من شبان يتجولون ضمن جماعات ("ضمن رُمَسر") ويمارسون مختلف أشكال العنف المنسوبة إليهم ضد النظام العام وداخله. تنطلق تجليات هذا العنف، من عمليات التخريب إلى مواجهات مع قوى الأمن يمكن أن تتحول إلى شغب يستجلب قمعا عنيفا. وهي تتخذ أشكالا وسيطة متعددة: التجارة غير المشروعة في المسدارس، الاستحواذ على "الغنائم"، سرقة المتاجر، ممارسة "صراع الثيران" في سيارات مسروقة، إحراق سيارات، تعديات كلامية و بسدية على رجال الخدمات العامة رجال أمن، سائقي الباصات، إطفائيين، إلخ. - اصطدامات مقصودة، سطو مسلح وعمليات تخريب متنوعة. تعكس نسبة الخطورة التي يمكن قياسها حقيقة دولية الاتساع يعود تاريخها في الولايات المتحدة إلى الستينات، علما بأن ظاهرة العنف المديني قد تجلت في أوروبا الغربية في الثمانينات.

في نفس الوقت الذي انتشر فيه هذا العنف، كان رجال الشرطة والقضاة والعاملون الاجتماعيون والسلطات العامة يعملون على تحليله، في محاولة رد على الظاهرة يتأرجح بيس "انعدام" التساهل و "الحوار" بين "الشبان" وشرطة " تقارب" تعمل بمشاركة مسؤولين "متعاونين" (من نوع "الإخوة الكبار"). زيادة على ذلك، حلل علماء الاجتماع العلاقات بين عدم التمدن والعنف، فيما حدد الانتروبولوجيون " ثقافة شارع" لا تقتصر فقط على تداول العسنف بل تحمل أيضا " نظرة أقرب إلى الإيجابية عن العنف الجسدي" (لوبوتر، 1997). غالسبا ما كان يُشار إلى طابع التسلية في التصرفات العنيفة. هكذا يمكن أن يتخذ استخدام العسف طابعا ثقافيا تنتجه قيم وشكليات للسلوك الواضح وليس تعبير عن "الكره" يمارسه شحعب "شاب، في أسفل التراتبية الاجتماعية ومن أصل أجنبي في أن معا، أي خاضع المثلثة أطراف" (نفس المصدر)، إذ غالباً ما يعتبر "الأجنبي" في هذا السياق كشخص مخسئلف "ابتسيا ". أحيانا تدخل الرياضة هنا كعنصر ملطف من حيث أنها تحول استخدام مخسئلف "ابتسيا ". أحيانا تدخل الرياضة هنا كعنصر ملطف من حيث أنها تحول استخدام القسوة البدنية نحو التحكم بالذات، دون أن نتوقع بالمقابل اضمحلال ظاهرة "مرئية" أكثر

فاكستر على الصعيد الاجتماعي، متأصلة بشدة في المجتمع، تغذي أسبابها السوسيولوجية الأبديسة (سوء التربية، البطالة، البؤس) التصورات المتفاوتة الأوهام عن ثقافة مدينية جديدة ومعولمة.

أ.رولان

BODY- GENDROT S., 1993, Villes et violence. L'irruption de nouveaux acteurs, Paris PUF; 1998, Les villes face à l'insécurité, Paris, Bayard Editions.-DURET P. et AUGUSTINI M., 1996, Anthropologie de la fraternité dans les cités, Paris, PUF.- LEPOUTRE D., 1997, Cœur de banlieue. Rites, codes et langages, Paris, Odile Jacob.- ROCHE S., 1998, Sociologie politique de l'insécurité. Violences urbaines, inégalité et globalisation, Paris, PUF.- SIBONY D., 1998, Violence. Traversées, Paris, Le Seuil.- WIEVIORKA M., 1999, Violence en France, Paris, Le Seuil.

Thérapeutique

علاج

تمــ ش علاجــات الشعوب المحلية اليوم مادة در اسات أنتر وبولوجية، ولكن رحالة ومبشــرى القرن التاسع عشر قد اعتبروها نوعاً من "الطب البدائي" ذي التوجه المعاكس للطب الأوروبي. والأنتروبولوجيون الأوائل الذين عملوا على معطيات إثنوغرافية عن العلاجات وعلاقتها بالتنظيم الاجتماعي، وعلى دراسة الأنظمة الطبية القائمة بوصفها مؤسسات، هم في البداية و .هم. ر . رايفرز (1942) و ف. كليمنتس (1932). ثم أتى بعدهما إ. ه.. أكركنخت (1946) الذي درس الطب "التقليدي" بالمقارنة مع الطب الغربي ليخلص اليى أن كلا الاثنيان يجمعان بين عناصر سحرية وأخرى علمية. لقد أدخل أكركنخت إعادة نظر بالمظهر "العقلاني" والمنهجي للعلاج في علاقته مع السببية الطبيعية للأمــراض، معارضًا بذلك أنتروبولوجيين أثروا، على غرار ايفانز – بريتشارد، التركيز علم البعد "ما فوق الطبيعي" للمرض وعلاجه. لا يمكن إذن دراسة الممارسات العلاجية بمعزل عن النظريات الخاصة بسببية الأمراض. إن تحديد مصدر الأذى، الذي يقوم به العراف، يحدد طبيعة العلاج الإجمالي، حتى وإن كان علاج أغلب الأمراض يتم في البداية بواسطة "أدوية " شائعة: فمثلاً، يستدعي دخول عنصر أو روح إلى جسد المريض اللجوء إلى تدخل الساحر؛ ويتطلب اللجوء الله الساحر؛ ويتطلب انتهاك محظور القيام باعتراف علني أو التعويض بتقديم قربان أو إسالة دم أضحية، ويحتم المريض الناتج عن عملية سحر لجوء المريض للاستعانة بممار سات إبطال السحر، إلخ. ولكـن هناك، حسب قول ف. لابلانتين (1986)، "احتمال وجود عدة أنماط إجابة علاجية عــن ســبب مرضي واحد". إنما هناك عُلاقة أحادية تقيمها مع النظريات السببية الأنماط العلاجية المرتبطة باسباب مرضية "لا تعسُّقية "، حسب تسمية أ. زمبليني (1982)، أو أيضاً بمفهوم للمرض يقال عنه "مزاجي" وهو شائع الوجود في أميركا الجنوبية. ويتمثل المسبدأ الأساسي للمفهوم المزاجي في الاعتقاد بانه "بِمكن فقدان الصحة أو ابيجادها نتيجة بأثير "الحرارة" أو "البرودة " على الجسد البشري" (لوغان، 1977). ويقوم الطب المزاجي، حسب م. هـ. لو غان، على مراقبة مبدأين رئيسيين: مبدأ " تجنب النقيضين " خلال فترات

الصحة الجيدة، ومبدأ "الاستخدام الانتقائي للنقيضين" بعد ملاحظة المرض. ويقضي العلاج بجعل المريض يتناول أطعمة أو أدوية أو مواد علاجية أخرى ذات نوعية رمزية مضادة لما يفترض وجوده داخل الجسد المريض. يمثل هذا الأسلوب إذن نمط علاج مغاير يعرضه لابلانتين (1986) على أنه "طب الأضداد" الذي وصفه م. موس (1950) والمتواجد في أفريقيا السوداء كما في أميركا الجنوبية).

إستعاد ج. م. فوستر (1976) التمييز بين المرض "الطبيعي" والمرض "ما فوق الطبيعسى" بحسب ما قاله أكركنخت، مع إضافة التضاد بين أساليب العلاج "الطبيعية " و"الشخصسانية "، أي وضم الأمراض التي يكون العامل المسبّب لها عنصرا طبيعيا (السرطوبة، الإكستار من الطّعام) من جهة، ومن الجهة الأخرى الأمراض التي تتتج عن عُــامل بشرى أو خارق للطبيعة (ساحر، سلف، روح). وقد أدى هذا التمييز بفوستر إلى اعتبار أنّ المجتمعات التي تسود فيها الأمراض ذات النموذج "الطبيعي" تعتمد علاجات "طبية " أساسا (المداواة بالنبات، ممارسة الفصد أو الشق، الغسول، الكي، البتر، الخ.)، بينما تعتمد المجتمعات التي يسود فيها النموذج الأخر من الأمراض ممارسات علاجية سحرية - دينية (التعاويذ، السحر، إيطال السحر، القرابين، الاعترافات العلنية). ولقد كان أكركنخت قد أشار إلى إمكانية معالجة مرض ناتج عن عوامل طبيعية بوسائل سحرية، ومعالجة إصابة ذات أسباب خارقة للطبيعة بوسائل تجريبية. كما قام أنتر وبولوجيون أخرون بمقاربة التوزيع الثنائي لأسباب المرض (طبيعية / فوق طبيعية) باستخدام عبارات السببية الاجتماعية. يرى م. أوجيه (1984) مثلا أن أي خلل عضوي يمثل إشارة إلى تقلقل أو اختلال النظام الاجتماعي. فلا يمكن اللجوء هنا إلى مقارنة العلاج التقليدي مع العلاج العضوي - الطبعي، أو معارضة السحر بالدين أو السببية الطبيعية بالسببية ما فوقّ الطبيعية، بل إلى دراسة التعديية العلاجية في مجتمع معين وتفاوت تشخيصات المعالجين والمسميرة العلاجية للمرضى ولعائلاتهم. أما زمبليني (1985)، فهو يرى بأنه يجب تحديد الوظميفة السياسمية " للمسميرة " العلاجية وما الذي يجعلها تبلغ " نتيجة " شفائية. وتبين اعمال هذا الباحث الذي اهتم بمرض " ندواب" (ndoep) في السنغال استخدام وسائل رمزية في العلاج (قتل، ولادة، تمثيل الروابط الاجتماعية). تشهد هذه التوصيفات ابعض العلاجات على إمكانية إعددة المريض إلى الحياة الاجتماعية عبر ترميم العلاقات الاجتماعية الذي يخلف نتائج إيجابية على "حالة" المريض.

د. بونیه

ACKERKNECHT E.H., 1946, "Natural disease and rational treatment in primitive medicine", Bulletin of the History of Medicine, XIX (5): 467-497.-AUGE M., 1984, "Ordre biologique, ordre social; la maladie, forme élémentaire de l'événement", in M. Augé et C. Herzlich (éd.), Le sens du mal, anthropologie, histoire, sociologie de la maladie, Paris, Ed. des archives contemporaines.-CLEMENTS F., 1932, "Primitive concepts of disease", Publications in American Archeology and Ethnology, 32 (2): 185-252.- FOSTER G.M., ANDERSON B.G., 1978, Medical Anthropology, New York, J. Wiley and Sons.- LAPLANTINE F., 1986, Anthropologie de la maladie. Paris, Payot.- LOGAN M.H., 1977, "Anthropological Research on the Hot- Cold Theory of Disease: Some Methodological Suggestions", Medical Anthropology, 1 (4): 87-107.- POUILLON J., 1975, "Malade et médecin: le même et / ou l'autre? Remarques ethnologiques", in

Fétiches sans fétichisme, Paris, Maspero.- RIVERS W.H.R., 1924, Medicine, magic and religion, Londres, Kegan Paul.- ZEMPLENI A., 1982, "Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique", Archives de sciences sociales des religions, 54/1:5-19.

## Ethnopsychiatrie

# علاج نفسي إثنوي

يمكنا تعريف العلاج النفسي الإنتوي كدراسة أنتروبولوجية للمرض العقلي على اعتبار أن هذا الأخير ينتمي بصورة خاصة لنقافة معينة. بهذا المعنى، يجب اعتبار العلاج النفسي الإنتوي كواحد من فروع أنتروبولوجيا المرض و/أو الانتروبولوجيا الطبية، أو الطب الإنتوي أيضا: هو إذا قريب من طب الأمراض العقلية العابر للثقافات، وعلم النفس المرضي العابر للثقافات، وطب الأمراض العقلية الخاص بإحدى الثقافات، أو حتى سوسيولوجيا الأمراض العقلية وطب الأمراض العقلية الاجتماعي، عندما لا يختلط بواحد من هذه العلوم.

لقد أدت هذه المقاربة الطبية للمرض العقلي إلى إدخال فكرة المرض العقلي الإثنوي"، من نوع " أموك" الماليزي. في السنينات، في مستشفى الأمراض العقلية في دكارفان، الدي كان مع مستشفى أبيكوتا (نجيريا) واحدا من مختبرات التحليل النفسي الإثنوي الأفريقي، حدد هدكولومب ومعاونوه أشكال نوبات هذيان غريبة عن بيان الأمراض الغربي الذي يستمد عناصره من الثقافات الأفريقية المجاورة (كولومب 1965)، في أوروبا، - خصوصا في فرنسا-، استفاد طب المهاجرين كثيرا من هذه المقاربة في أوروبا، - خصوصا في فرنسا-، استفاد طب المهاجرين كثيرا من هذه المقاربة (باستيد والأخرون، 1974)، ومن هذا المنظار، يحاول التحليل النفسي الإثنوي الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها الأطباء على الأنتروبولوجيا.

إن طبيعة المسرض العقلسي- التناقض بين الطابع العمومي لتشخيص المرض وغسرابة ظواهره - قد قادت أخصائيي العلوم الإنسانية، ولا سيما الأنتروبولوجيين، إلى اعسادة مساعلة الستمايز بين الفردي والاجتماعي، أو أيضا بين ما يتعلق بالشخصية ومصيرها، وما يتعلق بالثقافة من خلال دراسة مجتمعات خاصة. وهكذا فإن دراسة بعض الظواهر التي تعتبر مرتبطة بتدخل ما فوق الطبيعة - مس من الشيطان، تحضير الأرواح، السخ. والتسي تتعلق في الظاهر بالمرض من وجهة نظر التشخيص المرضي الغربي، قد كانست بمثابة نقطة الانطلاق لتامل أنتروبولوجي عن التمايز بين الصحي والمرضي في ميدان علم النفس.

لقد قام العالم النفسي الإثنوي إذا على مفترق عدة مناهج طبية ونظرية، في البداية، إننا ندين للتيار الثقافي المتفرع من ف. بواس، مع م. ميد ور. لينتون خصوصا، بوضع مشكلة العلاقة المتبادلة بين الثقافة والشخصية في صلب التأمل الأنتروبولوجي، إن بعسض المدافعين عن الثقافة، الذين استوحوا بحرية كبيرة وبطريقة مضمرة أحيانا من التحليل النفسي – مثل أ.كادينر، أحد أبرز منظري "شخصية الأساس" (كاردينر 1936) - لم يستطيعوا رغم ذلك أن يتجنبوا تحويل الأنتروبولوجيا الثقافية إلى علم نفس.

عام 1934، حلل باتيسون احتفال "النافن" لدى شعوب ياتمول في غينيا الجديدة بعبارات تصور مسبقا نظريت للتواصل التي سيطبقها لاحقا على دراسة انفصام الشخصية. في الفيترة نفسها، تابع جروهايم، "المحلل النفسي" المتدرب على الأنتروبولوجيا والمنفرع من بطانة فرويد، أعمال طب تحليل نفسي وأبحاثا أنتروبولوجية عن سكان أوستراليا الأصليين (طقوس المسارة، الأحلام، الأساطير،الشفاء السحري، النخار، ولكن أعمال ج. ديفرو تمثل حالة مختلفة عن غزارة أبحاث منطلقة عموما من خلفية أنتروبولوجية أكثر مما هي نفسية، وتظهر كانها متعلقة "بانتروبولوجيا" مفهومة بالمعنى الكلي للكلمة، إذ أن تسميات مثل "التحليل النفسي الإثنوي"، "الطب النفسي الأنتروبولوجي"، أو "الطب النفسي الإثني" (التي وردت عند هنري وزمبليني، وكورين الكبري وفورتس 1977، وسبيرو 1987)، ليست مصطلحات مستعملة لتحديد المراحل الكبري للبحث.

## أ.دولوز

BASTIDE R., MORIN F., RAVEAU F., 1974, Les Haïtiens en France, La Haye- Paris, Mouton.- BASTIDE R., 1972, Le rêve, la transe et la folie, Paris. Flammarion.- COLLOMB II., 1965, "Bouffées délirantes en psychiatrie africaine", in Psychopathologie africaine 1, 2, 167- 239.- CORIN E., 1976, "Zebola; une psychothérapie communautaire en milieu urbain", in Psychopathologie africaine XII, 3, 349- 389.- DEVEREUX G., 1961, Mohave Ethnopsychiatry and Suicide, Washington, DC, Smithsonian Institution: 1970, Essais d'ethnopsychiatrie générale, Paris, Gallimard: 1972, Ethnopsychanalyse complémentariste, Paris, Flammarion: 1975, Tragédie et poésie grecque, Paris, Flammarion.- FORTES M., 1987, "Custom and Conscience", in Religion, Morality and the Person, Cambridge, Cambridge University Press: 175-217. - ORTIGUES M.-C et E., 1966, Oedipe africain, Paris, Plon.- ROHEIM G., 1950, Psychoanalysis and Anthropology. Culture, Personality and the Unconscious, New York, International Universities Press (trad.fr.: Psychologie et anthropologie. Culture, inconscient, personnalité, Paris, Payot 1969). - SPIRO M., 1987, Culture and Human Nature, Londres, Chicago, The University of Chicago press.







#### **GRANET Marcel**

ولد العالم بالحضارة الصينية الفرنسي مرسال غرانيه في منطقة دروم جنوب شرق فرنسا، عام 1884. درس في معهد المعلمين العالي (1904) وحصل على شهادة الأستاذية في التاريخ سنة 1907. بعد أن أقام سنتين في الصين (1911 - 1913)، عاد غرانيه ثم عين مديرا للدراسات في المدرسة العملية للدراسات العليا. أصبح أيضا أستاذا في المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية (1926) ثم عين بعد ذلك مديرا لمعهد الدراسات العليا الصينية. توفي عام 1940 في سو القريبة من باريس.

يعتبر غرانيه من الوجوه المتميزة في المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع، وذلك لكونه متخصصا بالصين القديمة خاصة في مرحلتها الإقطاعية، ومحللا ومنظرا واسع الإطلاع في ما يتعلق بعلم الاجتماع الديني والقرابة وعلم الأساطير، ونظرا لكونه تلميذ إ. دوركهايم وإ.شافان وبعدهما ل. م.موس، فقد لعب دورا حاسما في تجديد العلوم الاجتماعية في فرنسا.

ابتعد عن قواعد التنظير البحت القديمة وبرهن أن أقدم المستندات الخاصة بالتراث الصينى - الذي كان "ميدانه الخاص" - قد احتوت على معطيات غابت عن فهم كتابها المنتالين أو بالأحرى كانت عرضة لتحريف منهجي من قبل شرّاحها. لم يهتم غرانيه كثيرًا بتأريخ تلك النصوص بل عمد إلى إجراء مقطع أفقى على كميات كبرى من الوثائق تشمل مستندات معتبرة حسب العرف مختلفة على صعيد النوع أو العصر. ونتيجة عمله الجدي فسى ربط الأشياء مركزا في أن واحد على التكرار والتشابه والمقارنات استطاع غرانسيه إيجاد طبقات ومجموعات من "الظواهر" التي يعتبرها اجتماعيا ملائمة. وانطلاقا مسن مقارنة تلك الظواهر، استطاع الحصول على مادة إعادة بناء مبتكرة لثقافة الصين القديمة، مدهشة من حيث دقتها الإثنوغرافية: إعادة تشكيل مؤسسات قانونية قديمة وطقــوس والعـــاب ومساعدات اقتصادية ورقص وممارسات زواج، ومواقف مختلفة ... ولقد صبت الدراسة السلالية لهذه الثقافة في تحليل تعاقبي: فانطلاقا من تعريف الطابع البدائــــي (مـــن خلفـــية دوركهايمية ولكن من خلال قراءة مبتكرة لـــ "مختارات القصائد الصينية القديمية "، 1919)، حاول غرانيه إعادة رسم تكوين وتطور النظام الاجتماعي والفكري الصيني حتى المرحلة التاريخية (1929، 1934). أثارت النتائج التي حصل عليها الكشير من الاعتراضات. استخف غرانيه بشكل علني بسرد الوقائع التاريخية وحاول خاصمة فهم كيفيية تكون "الثقافة " الصينية، وأراد أن يبرهن ديمومة نظام التصورات المشترك الذي يؤسس "النظام" في الحضارة دون أن يهمل التحولات والإنقطاعات (مجتمع

ريفي ومجتمع مدني) ولا حتى وجود أنظمة صغرى متعلقة ببيئات متخصصة (زعامات وأخويات وإقطاعات وكهنونيات ومدارس). بهذا سوف يقدم مساهمته الغريدة في فهم العالم الفكري للصين القديمة .

يعتبر غرانيه واحدا من أساتذة تاريخ الفكر والانتروبولوجيا التاريخية (ل. فافر وأ. لموروا - غوران) وقد استند اليه ب. موس وج. دوميزيل الذي كان تلميذه وك. ليفي - سيتروس. بالمقابل، أدى منظور غرانات التطوري وفرضياته التي تدل على الذكاء والجبرأة فيما يبتعلق بالتنظيم الاجتماعي الصيني القديم، إلى فقدان الثقة باعماله لوقت طويل. ولكن بشكل متناقض، سببت بعض طروحاته الخاطئة تاريخيا استبصارات نظرية مفيدة. يبقى أن غرانيه هو أول من طور رؤية إيجابية عن تحريم سفاح القربي الذي ربطه بالصفة القديمة لنظام النسب الأمومي (1919). في نظريته عن القرابة الصينية (1939)، أعطب غرانيه عن البنى الأولية للقرابة (1949). ما زالت حتى اليوم بعض در اسات غرانيه عن المنظومة الرمزية الصينية (تصنيف وعنونة وتناقض يمين/ يسار وترقيم) أو إدراك الظواهر الدينية المنغمسة في الذهن الاجتماعي، وأيضا إعادة بنائه للطقوس القديمة، توحي للكثير من الأعمال الانتولوجية.

ي. غودينو

1919, Fêtes et chansons anciennes de la Chine, Paris, Leroux. 1922, La religion des Chinois, Paris, Gauthier-Villars. 1926, Danses et légendes de la Chine ancienne, Paris, Alcan, 2 vol. 1929, La civilisation chinoise, Paris, La Renaissance du Livre. 1934, La pensée chinoise, Paris, La Renaissance du Livre. 1939, Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne, Paris, Alcan, 1952, La féodalité chinoise, Oslo, Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, Paris, Imago, 1981. 1953, Etudes sociologiques sur la Chine, Paris, PUF. 1955, "Présentation de l'œuvre posthume de Marcel Granet: Le roi boit", par R.A. Stein, Année sociologique, Paris, 3e série, 1952: 9-105.

# **GRIAULE Marcel**

غريول، مرسال

ولد الأنتروبولوجي الغرنسي مارسال غريول سنة 1898 في آيزي - سور - ارمانسون (يسون). بعد أن دربه الأسني م. كوهن وم. موس قام سنة 1928 بمهمته الانتوغرافية الأولى في أثيوبيا. عاد منها بحصاد وافر من التأملات وبمخطوطات مسيحية قيمة باللغتين الاثيوبية والأمهرية. وهناك بين منشوراته الأولى كتاب لا زال مرجعا أساسيا حيتى اليوم، "كتاب وصفات معالج أثيوبي" (1930)، وإلى جانبه يوميات رحالة عرضها بشيكل رواية، "اشتعال البشر" (1934)، وهو ذو عنوان يوحي بتنفيذ إعدام، فالكاتب كان شاهد عيان لإعدام ملك في ساحة عامة.

شكل 31 أذار 1931 تاريخا مهما، ليس فقط في مسيرة غريول ولكن أيضا في تاريخ الاثنولوجيا الفرنسية التي ولدت يومها فعليا ورسميا كعلم تحقيقات ميدانية. فلقد

صموت المبرلمان حينها على قانون خاص ينظم ما سيصبح بعثة داكار - جيبوتي التي كانــت تهدف إلى نقل مجموعات لمتحف إثنوغرافيا التروكاديرو، وإلى إطلاق أو متابعةً بسرنامج تحقيقات ميدانسية طويلة الأمد. في بداية مدة الإثنى وعشرين شهرا التي قادت غربول ومعاونيه إلى أكثر من خمسة عشر بلدا، ابتداوا بإقامة علاقات للمرة الأولى مع دوغون هضبة باندياغارا في السودان الفرنسي (مالي). هكذا ولا من رحم بعثة كان يفترض أن تكون رحلة واسعة عبر أفريقيا بكاملها، مشروع بحث عميق مركز على شعب واحد (وسيصبح فيما بعد معمما على الحيز الثقافي السوداني). كان هدف غريول حتى 1937، من خلل عودته ثلاث مرات إلى منطقة الدوغون، جمع معلومات مكتملة بقدر الإمكان تحيط بشكل شامل ومعبر بالثقافة المادية، والعادات والنقاليد الاجتماعية، و الطقوس، إلى جانب المعتقدات و الأساطير و أنظمة التصور الدينية و الماور ائية التي تشكل ركائسزها الأساسية. أدّت هدذه المرحلة الأولى من عمل غربول إلى تحضير رسالته للدكتوراه، "أقنعة الدوغون" سنة 1938. لقد فتح هذا العمل الأكاديمي الضخم الذي يصف بصورة دقيقة طقوسا طويلة ومعقدة مثل "السيجي"، أفاقا جديدة للأنتروبولوجيا الدينية، وخصوصا في تحليل مفهوم أساسي مثل "النياما" التي كان تفسيرها ضروريا لاستيعاب المسبرة القربانسية. أوقفت الحرب الأبحاث الميدانية. عام 1943 عين غريول أستاذا في السوربون، وتبوأ كرسى الاثنولوجيا العامة الأول في الجامعة الفرنسية. ظهر المنعطف الأكسبر في كستاباته نهايسة 1946 عسندما أجرى سلسلة حوارات مع صياد عجوز من الدوغون، أوغوتيمالي، ونشرها تحت عنوان اله الماء، عام 1948. أدرك حينها أن كل المعرفة الاثنوغرافية التي جمعها مع فريقه منذ خمسة عشر عاما لا تشكل إلا مرحلة تحضيرية لمعرفة أعمق وأصدق صاغها حكماء الدوغون. ولكي يعطى فكرة عن مدى اتساعها، عرض ما يظهر لديهم في علم نشأة الكون والماورائيات، وخاصة في المعتقد السذي يضم الدوغمون " فسي مستوى الشعوب العريقة والذي قد يكون مفيدا حتى في الدراسات عَن المسيح". عمل غريول بشغف في هذا الميدان بمشاركة ج. دياترلان الوئسيقة. توفيي مبكرا في باريس عام 1956 تاركا أعمالا هامة ولكنها غير مكتملة. عام 1965، نشر ج. دياتر لان بتوقيع الاسمين الجزء الأول من الثعلب الشاحب الذي يشكل الخلاصة الميتولوجية للدوغون.

ا.ادلر

1939, Le livre de recettes d'un dabtara abyssin, Paris, Institut d'Ethnologie, 1933, Silhouettes et graffiti abyssins, Paris, Larose. 1934, Les flambeurs d'hommes, Paris, Calmann-Lévy. 1935, Jeux et divertissements abyssins, Paris, EPHE. 1936, La peau de l'ours, Paris, Gallimard, 1938, Jeux dogons, Paris, Institut d'Ethnologie. 1938, Masques dogons, Paris, Institut d'Ethnologie. 1943, Les Sao légendaires, Paris, Gallimard. 1945, Les grands explorateurs, Paris, PUF. 1947, Arts de l'Afrique Noire, Paris, Editions du Chêne. 1948, Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmli, Paris, Editions du Chêne. (Avec G. DIETERLEN), 1951, Signes graphiques soudanais, Paris, Hermann. 1957, Méthode de l'ethnographie, Paris, PUF. (Avec G. DIETERLEN), 1965, Le renard pâle, Paris, Institut d'Ethnologie, tome 1, fascicule 1.

SARRAUL A., 1957, Marcel Griaule, conseiller de l'Union française, précédé d'un Eloge funèbre, Paris, Nouvelles Editions Latines.

### **GLUCKMAN Max Herman**

غلوكمن، ماكس هيرمان

ولد الأنتروبولوجي البريطاني ماكس غلوكمن في جوهانسبورغ (جنوب أفريقيا) عام 1911. درس الأنتروبولوجيا في جامعة ويتواتزراند لدى أ.و.هويرنلي وإ.شابيرا، ثم في أوكسفورد حيث عمل إلى جانب إ.إ.ايفانز بريتشارد وم. فورتس اللذين جعلا منه واحدا من مؤلفي الأنظمة السياسية الأفريقية (1940). بعد تجربة أولى على الأرض عند السزولو (1936 - 1938) دخل غلوكمن إلى معهد رود - ليفنغستون في روديسيا الشمالية (لوساكا) الذي تولى إدارته من 1941 حتى 1947. عمل مع باحثين من أمثال ج. أ. بارنر (در اسسات عن شعب نغوني) وإ. كولسون (التونغا) وج. ك. ميتشل (الياو) وف.و.تورنر (الندامبو) وج. وم.ويلسون (النيا كيواسا)، ولعب دورا رائدا في تطور أبحاث مازلنا ندين لها بدر اسات إحادية خالدة. أخذت تجربة غلوكمن على الأرض تزداد غنى بعد إقامته لها بدر اسات إحادية خالدة. أخذت تجربة غلوكمن على الأرض تزداد غنى بعد إقامته عصند اللوزي في باروتسيلاند (1939 - 1941) والتونغا (1944) واللامبا (1946). وأنهى مسيرته الجامعية البريطانية في مانشستر بعد أن علم في أوكسفورد (1947 - 1948). وقد جذب تطور العلوم الاجتماعية في إسرائيل فاصبح استاذا زائرا في الجامعة العبرية، ثم توفي في القدس عام 1975.

اهتم غلوكمن بالمبادئ "التقليدية " للمجتمعات التي درسها أكثر من الأوضاع المعاصرة التي تمرّ بها (ستكون بلاد الزولو إحدى مناطق البانتو التي سنتالف منها أفريقيا الجنوبية ). بعد شابيرا، أدخل غلوكمن في الأنتروبولوجيا السياسية المستفرقة اهتمامات تذكر بالتي ستميّز في فرنسا أعمال ج. بالاندييه وب. ميرسييه. وتبيّن بعض عناوين كتبه، مسئل العرف والصراع في أفريقيا (1956) أو النظام والتمرد في أفريقيا القبليّة ما يريد غلوكمن عرضه عن أفريقيا "القبلية" ما بعد الحرب: حدود النزاعات، واختلافات المصالح والسرهانات، وانقلابات الطبقات. وقد استعمل غلوكمن عبارة "صراع" ليبيّن ظواهـــر لا تهدّد وجدة الجسم الاجتماعي بل تظهر قدرة استيعاب الأوالية التي تنظمها. إذ يمكن للصراع وطريقة حله أن يشكلًا مادة استعراض شعائري يمكنه في الوقت عينه غلوكمن في قراءة فرايزر، عام 1954 (أعيدت عام 1963) وفي طقوس الثورة في جنوب شرق أفريقيا من خلال مثل مأخوذ عن شعب سوازي. وبالإضافة إلى الأعمال التي ذكرت أعلاه، نشر غلوكمن عدة كتب أخرى (خاصة السبّل القانونية لدى الباروتسي في روديسيا الشمالية (1955) وكثيرا من المقالات، بينها بحث في طقوس العبور (1962). وقد كان مع إ. كولسون ناشر الكتاب الجماعي سبع *قبائــل من افْريقيا الوسطى البريطانية* (1951) والَّذَي يظهر مرحلة تطور هامة في الأنتروبولوجيا الإستفراقية.

م. ايزار

1955, The Judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia, Manchester, Manchester University Press. 1956, Custom and conflict in Africa,

Oxford, Basil Blackwell. 1963, Order and rebellion in tribal Africa. Collected Essays with an autobiographical introduction, Londres, Cohen et West. 1965, Politics, law and ritual in tribal society, Manchester, Manchester University Press.-GLUCKMAN M. and COLSON E. (eds), 1951, Seven tribes of British Central Africa, Manchester, Manchester University Press.

#### **GOODY Jack John Rankine**

غودى، جاك جون رانكين

ولد الأنتروبولوجي البريطاني جاك غودي سنة 1919 في لندن حيث علم في جامعة كامبردج وأدار قسم الأنتروبولوجيا فيها. قام هذا المستشرق المتخصص بشعوب غانا (الساحل الذهبي القديم) (1950 - 1952 - 1956 - 1957 - 1964 - 1966) بأبحاث لدى شعبي لوويلي ودوداغابا في مملكة غونجا القديمة حيث تقدّمت أبحاثه بشكل مواز لأبحاث السترغودي. نشر عددة أعمال عن تلك المجتمعات بينها دراسة احادية عن اللوداغابا (1962) تعتبر اليوم مرجعا أساسيا، وكتابين عن طقوس المسارة لديهم (1972، 1980). كما ألف أعمالا نظرية عن القرابة والعائلة (1969، 1976): النسب المزدوج (فيما يخستص خاصتة باللوداغابا) والنسب الوحيد الخط، والجماعة المنزلية والاقتصاد العائلي والدولة الافريقية التقليدية (1966، 1971): نشوء الدولة، الحرب، انتقال السلطة وإشكالية الخاطاع" الأفريقي. قام بمهمة المؤرخ في أعماله عن مملكة غونجا ومناطق أكان الداخلية وشمال غانا (سالاغا). ويعدد له الفضل بإصدار أعمال في الأنتروبولوجيا الداخلية عن المطبخ (1982) والقرابة والزواج في أوروبا (1938).

أما الهم الطاغي على اعمال غودي الحالية والمتولد عن اهتمام قديم (1960)، فهو السدور التي تلعبه الكتابة في تاريخ المجتمعات. ولكي يبين أهمية هذا التطور التاريخي، حاول غودي تركيز الانتباه على أساليب وطرق التواصل، أي على العبادئ الفعلية لإنتاج وإعادة إنتساج الفكر. عرضت ثلاثة أعمسال هذا التوجه ضمن رؤية مقارنة. يعرض "تسرويض الفكر السبري" (1977) تأشير التصور التخطيطي للغة على تشكيل الأليات الإدراكية فالكتابة والأنمساط المختلفة لتنظيم المعطيات الناتجة عنها (لوائح وجداول وتراكيب) تشكل الأساسات التي يقوم عليها منطق خاص بالخطاب المكتوب عير ذي صلة بالأطر المحيطة بالكلام. ويهتم "منطق الكتابة " (1986) بنتائج دخول المكتابة في نظام "العمل الاجتماعي": استقلالية الخطاب الذيني ونشره وظهور طبقات من المتعلمين مرتبطة بممارسة السلطة الإدارية والسياسية (بيروقر اطية) واعتماد الحساب الاقتصادي وتدويس القوانين. ثم أعدد غودي في كتابه المعنون "التفاعل بين المكتوب والشفهي" وتدويس التحليلات التي ميزت مسيرته. لما الفكرة الأساسية السائدة فيها فهي أن التعارض بين المكتوب والشفهي يعكس ميزان قوة بالغ الاختلال واكب مسيرة التاريخ.

م. ایزار و أ.دو سال

1956, The Social Organization of the LoWilli, Londres, Oxford University Press. 1962, Death, Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaba of West Africa, Londres, Tavistock. 1966, GOODY J. (ed.), Succession to High Office, Cambridge, Cambridge University Press. 1969,

Comparative Studies in Kinship, Londres, Routledge et Kegan Paul. 1971. Technology, Tradition and the State in Africa, Londres, Oxford University Press. 1972, The Myth of the Bagre, Oxford, Clarendon Press. 1973, The Character of Kinship, Cambridge, Cambridge University Press. 1976, Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain, Cambridge, Cambridge University Press. 1977, The Domestication of the Savage Mind, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr. La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage, Paris, Editions de Minuit, 1979). (Avec S. W.D.K. Gandah), 1980, Une récitation du bagré, Paris, Armand Colin. 1982, Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr. Cuisines, cuisine et classes, Paris, Centre Georges Pompidou, 1984). 1983, The Development of Family and Marriage in Europe, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr. L'évoultion de la famille et du mariage en Europe, Paris, Armand colin, 1985). 1986, The Logic of Writing and the Organization of Society, Cambridge, Cambridge University Press (trad. fr. La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines, Paris, Armand Colin, 1986). 1987, The Interface between the Written and the Oral, Cambridge, Cambridge University Press.

#### **GEERTZ Clifford**

غيرتز كليفورد

وك الأنتروبولوجي الأميركي كليفورد غيرتز سنة 1926 في سان فرنسيسكو. ناقش رسالتسه في الأنتروبولوجيا في هارفارد سنة 1956 وقام بأبحاث على الأرض في جاوة (1952 - 1953) وفي المغرب (منذ عشرين سنة). قام منذ 1960 بتدريس الأنتروبولوجيا في جامعة كاليفورنيا (باركلي) أوّلا ثم في جامعة شيكاغو. أشر غيرتز كثيرا على الباحثين الشباب وساهم أيضا في تجديد أنتروبولوجيا الأواليات الرميزية رغم احتلاله مكانة متميزة في الأنتروبولوجيا الأميركية الشمالية بسبب منهجيته الترميزية وأسلوبه الغني بالمراجع الأدبية والفلسفية. يتابع غيرتز حاليا أبحاثه في نطاق معيد الذراسات المتقدمة في برينستون.

بالإضافة لمشاركته في عدة مجالات نظرية للأنتروبولوجيا وفي ابتوغرافيا النونيسيا والمغسرب، اقسترح غيرتز رؤية جديدة للثقافة التي يعتبرها مستقلة عن البنية الاجتماعية أو عن علم النفس (ت. بارسونز وإ. شيلز). تقوم كل ثقافة في مواضع تاريخية مستقرة بتنمية تناغم داخلي يشمل في أن واحد جانبا معرفيا (رؤية العالم) وجانبا شمعوريا وأسلوبيا (منظومة القيم). تميز هذه الرؤية للثقافة ككيان أسلوبي ومعبر أبحاث غيرتز عن التيارات البنيوية والوظيفية المعاصرة وتربط تلك التيارات، تبعا لموضوعها، بستراث أمسيركا الشمالية الذي يعتمد الأنتروبولوجيا الثقافية (س. أورتنر). يعرف غيرتز الستقافة بأنها نظام رمزي فعال نتقاسمه ونعيشه بصورة مشتركة، عوضا عن فهمها وإدراكها من خلال نظرة قومية أو عبر شخصية مركزية تتمثل فيها الترسبات الثقافية. إن السرؤية الكلاسيكية الجديدة التي ترى بأن الفعل الرمزي، بما فيه الفكر، ذو طبيعة اجتماعية معروفة من الجميع (ج. رايل) تفرض حسب غيرتز محاولة قراءة "من فوق

اكتاف الشعوب المحلية "بدلا من " الدخول في رؤوسهم" أي أنه يجب تعلم تفسير طريقة استخدامهم لنظام هو عام بالنسبة لهم كما هو عام بالنسبة للإثنوغرافي أيضا. يسمح تعلم مـتل هذا النظام بتحليل الممارسات الرمزية كـ " نصوص" معاشة، مما يعني أن النماذج المناسبة للتحليل الثقافي هي من النوع التأويلي. فالإثنوغرافيا لا يمكنها أن تكون إلا توصيفا معمقا. (وصفا مكثفا).

## ج. ليفيت

GEERTZ C., 1961, The Religion of Java, New York, The Free Press. 1963, Agricultural Involution: The Process of Agricultural Change in Indonesia, Berkeley, University of California Press. 1965, The Social History of an Indonesian Town, Chicago, the University of Chicago Press. 1973, The Interpretation of Culture, selected essays, New York, Basic Books (partiellement traduit en français sous le titre: Bali: interprétation d'une culture, Paris, Gallimard, 1983). 1983, Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology, New York, Basic Books (trad.fr., Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir, Paris, PUF, 1986). 1988, Works and Lives. The Anthropologist as Author, Stanford, Stanford University Press.

#### Nouvelle Guinée

غينيا الجديدة

تنقسم غينسيا الجديدة، أكبر جزيرة في العالم (810000 كلم²) بعد غرويناند، بين بابوازيا - غينيا الجديدة (PNG) - التي استقلت عام 1975 - وإيريان - جايا (IJ) التي ضمتها أندونيسيا عام 1963. يناهر عدد سكانها ثلاثة ملايين ونصف نسمة منهم مليونان ونصف في بابو ازيا ومليون في ايريان - جايا. من جهتها، تضم دولة بابوازيا -غينيا الجديدة في أر اضيها بريطانيا الجديدة وخليج بسمارك وجزر سالومون، ويشكل مجموع ذلــك ميلانـــيزيا الغربــية، وهي الجزء الأكثر سكانا في ميلانيزيا. تخترق غينيا الجديدة سلاسل جبلية يصل ارتفاعها أحيانا إلى 5000 م. في الجزء الأندونيسي وحوالي 4900 م. في بابوازيا - غينيا الجديدة. وتضم سلسلة الجبال الوسطى، المعروفة بوعورة مسالكها، وديانا سحيقة وهضابا مرتفعة حيث تعيش غالبية السكان. بينما تتشكل أحواض الأنهار الساحلية. المناخ فيها استوائى أو مداري مع تفاوت محلى هائل سواء في نسبة الأمطار أو تغييرات الفصيول. وتتوالى أنواع عديدة من الغابات ما بين أجمات الشاطئ وغابة الطحالب في منحدرات القمم على ارتفاع 3000 م. مرورا بالغابة المدارية الرطبة التي تغطي أغلب المناطق والتي تفصل بينها مساحات شاسعة من السهوب الناتجة عن قطع الغابـــآت أو زراعــــة الأرضُّ المحـــروقة.تــــتألف حيواناتها من القواضع وذوات الجيب والزواحف والنعام وعصافير الجنة. لقد كانت الأودية العالية في داخل الجزيرة مسكونة منذ 18000 عاماً ق. م. وكانت المصنوعات الحجرية شبيهة حينها بمصنوعات هوابينه الفيتنامــية. ظهــرت فؤوس وأزاميل من الحجر المصقول، بالتواكب مع الزراعة وتربية المواشي، في الألفية الرابعة ق. م. في تلك الفترة جلب الإنسان الخنزير والكلب، ولكنهما عادا بعدها إلى طبيعتهما البرية. أغلب النباتات الزراعية تعود إلى أصول أسيوية (قلقاس،

إنسيام، النح.) باستثناء قصب السكر الذي قد يكون دخيلاً. في مطلع القرن السابع عشر، أدخلت البطاطا الحلوة من أميركا وتسببت بمتغيرات اقتصادية واجتماعية كبرى يأتي في مقدمتها انتشار السكان نحو الأودية العليا والباردة في الداخل.

أطلقت تسمية ميلانيزيين على مجمل شعوب غينيا الاستوائية استنادا إلى لون بشرتهم، رغم وجود جميع الألوان بدءا من السواد الغامق لسكان جزيرة بوكا الأصليين وصدولا إلى السحنة الفاتحة اللون لشعب ميكيو على الساحل الجنوبي. ولقد كانت عبارة "غينسيا الجديدة" ذاتها تنطوي على تشبيه بشعوب أفريقيا السوداء، بينما تأتي كلمة "بابوا" من البرتغالية وتدل على الشعر الأجعد للسكان المحليين. ولكن الواقع هو أن تلك التسميات لا تتسم بالعلمية، مما دفع اليوم إلى تصنيف جماعات السكان ضمن فئتين كبيرتين انطلاقا من طبيعة اللغات التي يتحدثون بها.

اللغات غير المنتمية إلى جنوب المحيط الهادئ والتي ينطق بها أقدم الشعوب التي يعود أصلها على الأرجح إلى جنوب الصين ؛ ولغات جنوب المحيط المتفرعة من المجموعة المالسيزية – البولينيزية والمتواجدة لدى شعوب الساحل أو بعض جزر شرق بابوازيا، الذين وصلوا في فترة متأخرة (الألفية الثالثة ق.م.؟). ويبدو أن هناك عددا من الفروقات بين هاتين الفنتين اللغويتين على صعيد الثقافة والتنظيم الاجتماعي. فغالبا ما نجد لدى الجماعات الجنوبية (الأسترونيزية) أنظمة قرابة أمومية النسب وتقسيما سلاليا إلى أنصاف وحتى زعامات (جزر تروبرياند). وقد ثبت أنه قد نشأت علاقات مع الصين منذ الألفية الأولى ق.م. في الجزء الغربي من الجزيرة التي بدأ يتوافد إليها بعد ذلك تجار قسادمون من الجزر الأندونيسية، ثم ألحقت بسلطنة تيدور التي باعتها لهولندا عام 1905. وقد كانت الجزيرة قد اكتشفت من قبل أوروبي، أنطونيو دابريوس، و عام 1844 طالب بها البنسيغو أورتيزدي ريتيس كارض إسبانية تحت اسم "غينيا الجديدة". عام 1884، تم تقسيم الجزء الشرقي بين ألمانيا وبريطانيا العظمى. وبعد الحرب العالمية الأولى انتقلت الحماية الألمانية إلى عصبة الأمم التي أوكلت إلى أوستراليا الوصاية عليها، وذلك ما فعلته أيضا المنطقتين تحت اسم بابوا البريطانيية. عام 1949، قامت أوستراليا بتوحيد المنطقتين تحت اسم بابوا – غينيا الجديدة التي نالت استقلالها عام 1945.

يتقاسم الجزيرة ما يناهز ألف جماعة محلية بالغة التفاوت العددي، بين بضع منات من الأشخاص على سفوح السلسلة الجبلية وبضعة آلاف في الأودية الداخلية العليا (شيمبو، اينغا) أو في سهل سيبيك (أرابيش). وتعكس هذه الاختلافات في الغالب أنماط حياة متفاوتة تراوح بين أشكال شبه بدوية مرتبطة بسيطرة القنص والقطاف على الزراعة (هيوا، داريبي) وبين أشكال حضرنة لطوائف تمارس أشكالا من الزراعة البالغة التركيز (ميلبا) أو الصيد البحري، أو صناعة الخزف والتجارة البعيدة الممسافة (موتو، تروبرياند). أما ملكية الأرض فهي مشتركة على العموم بين جماعات القرابة و/ أو الإقامة، وتعبر الأرض أثمن الملكيات لكونها موروثة عن الأجداد. لقد كانت الحرب واقعا دائما وشاملا في غينيا الجديدة، وكانت تندلع غالبا بسبب النساء أو الأرض أو الخنازير. يرتكز الاقتصاد على أشكال بستنة ناجعة تستثمر فيها أنواع عديدة من العساقل: القلقاس، الانيام، المطاطا الحلوة، المنبهوت، وتمزج تقنيات متنوعة، مثل الزراعة في أرض محروقة، أو المحددة مثل زراعة الجلول والأثلام أو الزراعة المروية، الخ. وفي الأراضي المنخفضة تسود زراعة النخيل الهندي. قبل وصول الأدوات الفولاذية منذ عهد قريب، كانت الأسلحة تسود زراعة النخيل الهندي. قبل وصول الأدوات الفولاذية منذ عهد قريب، كانت الأسلحة تسود زراعة النخيل الهندي. قبل وصول الأدوات الفولاذية منذ عهد قريب، كانت الأسلحة تسود زراعة النخيل الهندي. قبل وصول الأدوات الفولاذية منذ عهد قريب، كانت الأسلحة

وادوات العمل مصنوعة من الحجارة أو الخشب أو الأصداف. وإلى جانب الإنتاج من أجل المعيشة ينتشر في كل المناطق إنتاج المبادلات التي يتم فيها تداول الخنازير والأصداف وأسنان الكلاب والريش والملح والبسط المضفورة، إلخ. تلعب هذه السلع دورا أساسيا في العلاقات السياسية بين الجماعات وفي روابط الزواج. فهي مادة الأعطيات والأعطيات المضادة ضمن التبادلات الاحتفائية التي ينتج عنها أحيانا شبكات واسعة من الروابط القبلية (موكا، كولا). وهي تمثل أيضا عملة يتم بها التبادل التجاري.

وعلاقات القربي هي بصورة شبه عامة مكون الجماعات الأساسي. وتوجد في غينيا الجديدة أنظمة أبوية النسب أو أموميته، أو قرابة رحم، أو حتى مزدوجة النسب، مع سيطرة النسب الأمومي لدى الشعوب الجنوبية الأصل. ويسود النسب الأبوي في المناطق العليا، أو يستواجد مع أنظمة قرابة الرحم غير المتشددة. يقوم الزواج على مبدأين: إما تبادل النساء المباشر الذي يتفوق فيه المعطون على الأخذين، وإما مبادلة النساء بسلم، وهمنا يكون الأخذون متفوقين على المعطين. وقد يتواجد المبدأن معا في المجتمع الواحد حيث يكون تبادل الأخوات هو قاعدة الزواج داخل الجماعة، بينما يتم التبادل مع الغرباء لقاء سلع محددة (بارويا). ولكنهما قد يغيبان في أغلب الأحيان لدى المجتمعات التي تقيم التبادل مسع جير أنها: هنا يعتبر التبادل المباشر للنساء متناقضا مع ضرورة جمع السلع الثميـنة وتداولهــا (ميلــبا). على هذه الأسس قامت أشكال عديدة من السلطات السياسية: أنظمــة "الـرجل الكبـير" فــي مجتمعات يقتضى الوصول إلى السلطة فيها جمع توزيع الـــثروات؛ وأنظمـــة "الرجال العظام" حيث تكون السلطة إما مستحقة (المحاربون الكبار، الشسامان)، أو موروثة (سادة المسار ات الذكورية والأنثوية). ونجد أيضا بضعة مجتمعات متراتبة (جزر سالومون)، وبضع زعامات تتوزع السلطة فيها بين عدد من الزعماء ذوى المهمات المتكاملة (ميكيو) أو تتوحد في شخص زعيم واحد (تروبرياند). وغينيا الجديدة هي من ناحية أخرى واحد من معاقل الإبداع الفني للإنسانية : سواء في النحت أو الرسوم الجسدية أو الموسيقي أو الرقص (أسمات، سيبيك).

في أيامنا هذه، تشهد غينيا الجديدة تحولات جذرية. إذ تشهد المدن نموا مطردا، بينما يشهد الريف انتشار الإنتاج التجاري وتقوم حركة تبشيرية واسعة بإرغام المعتقدات الدينسية القديمة والممارسات الطقوسية على التراجع أو الموت البطيء. ويبقى الاقتصاد مسنوطا بالمساعدات الأوسترالية. بينما تم إرساء ديمقراطية برلمانية ذات سلطة مركزية تتقاطع وتتكامل مع حكومات مناطقية.

م. غودلييه

AMURSCHI A., GOOD K. et MORTIMER R., 1979, Development and Dependency. The political Economy of Papua New Guinea, Oxford, Oxford University Press.- BATESON G., 1936, Naven: A Survey of the Problems suggested by a composite picture of the Culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr. La cérémonie du Naven, Paris, Editions de Minuit, 1971). – BROOKFIELD H.C., 1972, Colonialism, Development and Independance: The Case of the Melanesian Islands in the South Pacific, Cambridge, Cambridge University Ppress; Encyclopedia of Papua New Guinea, Melbourne University Press.- FORTUNE R.F., 1932, Sorcerers of Dobu, the Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific, New York,

Dutton (trad.fr. Sorciers de Dobu. Anthropologie sociale des insulaires de Dobu dans le Pacifique, Paris, Maspero, 1972). - GODELIER M., 1982, La production des Grands Hommes, Paris, Fayard.- GRIFFIN J., NELSON H. et FIRTH S., 1979, Papua New Guinea, a Political History, Victoria, Heineman Educational Australia Pty Ltd.- LEMONNIER P., 1990, Guerres et festins. Paix, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle-Guinée, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- MALINOWSKI B., 1922, Argonauts of the Western Pacific, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad.fr.: Les Argonautes du Pacifique occidental, Paris, Gallimard, 1963).- MEAD M., 1952, Growing up in New Guinea, Londres, Pelican.- MEGGITT M.J., 1965, The Lineage System of the Mae-Enga of New Guinea, Edimbourg, Oliver et Boyd.- SELIGMANN C.G., 1910, The Melanesians of British New Guinea, Cambridge, Cambridge University Press.- STRATHERN A.J., 1971, The rope of Moka: Big Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea, Cambridge, Cambridge University Press.- WHITE J.-P., O'CONNELL J.F., 1982, A Prehistory of Australia, New Guinea and Sahul, Sydney, Sydney Academic Press.- WILLIAMS F.E., 1936, Papuans of the Trans-Fly, Oxford, Clarendon Press.



### Groupe de descendance

إن التعبير الفرنسي " فئة النسب" (groupe de filiation) هو الترجمة المشوشة بعض الشيء للعبارة الإنكليزية فئة النسل (descent group)، حيث تظهر فكرة النسل سمات مستعددة المعاني غائبة عن المفهوم الفرنسي " للنسب" في الأدب الأنتروبولوجي (دومون، 1971). من المفضل إذا أن نتحدث عن " نسل" و " فئة النسل".

استعملت فكرة النسل في البدء بالإسناد إلى السلالة الرومانية التي يمكن أن تدخل فيها، بواسبطة نسل مزعوم أو خيالي، عائلات سامية من روما القديمة (ماين، 1861). أصبح النسل عند ل.ه.مورغان (1877) قاعدة اتحاد تسمح بتوزيع الأفراد بين سلالات متعددة تكون حدودها الاجتماعية ظاهرة جدا. لم تعد سلالة مورغان اتحاد عائلات ؛ إنها مجموعة غير مقتصرة على عناصرها المؤلفة، ويحددها النسل. إن هذا المعنى المحدد هو السذي يكرره و .ه.ر.ر ريفرز وينقله التعبير الفرنسي " فئة النسب"، ما عدا كل الدلالات الأخرى التي قد تمسكت مذ ذاك بالمعنى الأولى، من فكرة "الجماعة" عند ريفرز إلى فكرة "الشخص المعنوي" عند أ.ر رادكليف، براون، حتى نظرية النظام السلالي عند أ.ا.إيفانز بريشارد و م.فورس.

عكف ريفرز (1924) على تعريف فكرة الجماعة بطريقة أوضح من سابقيه. لا يكفي العمل المشترك، ولا المصلحة المشتركة، لتأليف جماعة؛ إذ يجب أن يكون للجماعة حدود اجتماعية تميّزها عن سائر الجماعات، وكذلك التحام داخلي. إن قاعدة انتماء محدد ترسم هذه الحسدود ستميز دون التباس أعضاء الجماعة عمّن ليسوا أعضاء فيها، وإن التنظيم الداخلي سيدير علاقات أعضاء الجماعة حسب قوانين مختصة، مؤديا إلى التعاضد المسرغوب به. كما أن النسل هو قاعدة الانتماء التي تعرّف الالتحاق بالعشيرة التي هي تجمّع وحيد الخط يستدعي قرابة أسلاف مشتركة ومتصورة أنها كذلك. لكي يؤلف النسل فئات غير متصلة، يجب أن يكون بالضرورة وحيد الخط، وكذلك الفئات التي يولدها. منذ ريفرز، باتست فكرة فئة النسل عشيرة أو سلالة التي لا تتميز بنسب وحيد الخط متناقضة بتعابيرها ذاتها.

كان ريفرز يميز الانتماء عن التنظيم الداخلي. وأوشك رادكليف براون (1935) أن يخلط بين الاثنين بتحويل الفئات إلى أشخاص معنوبين (في الإنكليزية: هيئات). إن الشخص المعنوب، الدي هو "فرد جماعي"، هو واحد، غير منقسم، غير مختلف في علاقاته مع العالم الخارجي. وهو مستديم أيضا، ويتمتع بديمومة تتجاوز الحياة الفردية. كما أنه يملك جملة خيرات هي في الجوهر الأرض وأوضاع ومهمات أعضائها. مثلا،

تــتالف عشيرة أو سلالة أبوية الخط من أقارب متحدرين من جد يطلق اسمه على القبيلة: يُقــال عن عضو من جماعة أنه يتمتع بوضعية قريب قد منحته إياها الجماعة. إن النسل الأبوي الخط هو شرط اكتساب وضعية كهذه، وبالتالي نمط الالتحاق بالجماعة. بل أكثر، فلكونــه يتــيح اكتساب وضعية، يصبح " تشريعيا " أيضا، إذ يحدد جملة حقوق وواجبات تتسب إلى وضعية اجتماعية وتدير العلاقات بين الأشخاص داخل المجموعة. هكذا يتحكم النسل بالاتحاد بالجماعة والتنظيم الداخلي؛ إنه سمة انتماء وفي الوقت نفسه نظام معياري.

كان ايفانز - بريتشارد وفورس سيعقدان الأمور بتجريدهما التنظيم الداخلي للأشخاص المعنوبين- الذي قد يكون مسألة بيتية- من بعده السياسي الذي يخص العلاقات بين الأشخاص المعنوبين. في المجتمعات الفاقدة للدولة، والمسماة مقطوعة الرأس، يلعب النظام "السلالي" دور المنظم لهذه العلاقات، ويقوم مقام النظام السياسي. إن النسل الوحيد الخط الذي يؤلف السلالة وتفرّعاتها يستمر بالعمل، من خلال اعتماده تراتبية الأسلاف، علم تنظيم العلاقات السياسية بين الفئات الصغرى التي هي الأشخاص المعنويون. إذا كانت القرابة تنظم الصعيد البيتي والسكني، إذ تبسط شبكة العلاقات بين الأشخاص، فإن النسل يسود على السياسة، إذ يفصل في ديمومة الكائنات بين فئات غير متصلة. تكتسب الفئات الصبغرى، حسب إيفانز بريتشارد (1940)، سمة محلية ويقدم النسب (النوير) صورة عن العلاقات السياسية بين الفئات المناطقية. وقد نستطيع أن نقول اليوم أن السلالة هي إيديولوجيا سياسية. لا يعتبر فورتس هذه الفئات الصغرى كفئات محلية بل كتفريعات توزيع مناطقي في الأصل، بل الألية التي تنظم العلاقات بين فنات النسل. هكذا يجمع النسل تسلات وظانف: إنسه يعرف الالتحاق بجماعة (تفريع سلالي)، وينظم سلوك الأشخاص داخل هذه الجماعات، ويدير العلاقات بين التفريعات السلاليّة، مؤلفا بالتالي الــنظام الســـلالـى. و هـــو ليس " تشريعيا" فحسب، بل أيضًا "سياسيا – قضائيا " مؤسَّسا " نظرية نسل" حقيقية تدّعي تعليل جزء هام من إثنوغرافيا المجتمعات المسمّاة بدائية انطلاقاً من تشكيل فئات النسل.

لقد استكرت مفاهيم جديدة من أجل إظهار تعقيد الوقائع التي لا تسمح دائما هذه السنظرية بتصنيفها: مثلا، مفهوم "النسب المكمل" من أجل إظهار خضوع سائر علاقات القرابة لنمط النسل المسيطر (فورتس، 1953)، أو أيضا مفهوم "النسل المضاعف" الذي يبيّن أوضاعا تشغل فيها فئات نسبية وفئات رحمية وظائف مختلفة في المجتمع. يتم تشييء فئات النسل عندما نخصتها بوظيفة اقتصادية: إنّ اعتبار التفريعات السلالية والتنظيم السلالي يحددان الوصول إلى الموارد الاقتصادية سيحمل بعض الأنتروبولوجيين إلى التحدث، استنادا إلى الماركسية، عن "نمط إنتاج سلالي".

لقد انتقِدَت " نظرية النسل" هذه في وقت مبكر من قبل الانتروبولوجيا البريطانية. أعساد إبر البتش (1961) النظر في توافقها التصنيفي وبين أن المجموعات المحلية للنسل تنستظم حسب معايسير أخسرى غير النسل الواحد. كما أن مؤلفين مثل ف. بارث، أو المدافعيسن عسن التحليل المسمّى "معاملاتيا" قد أعادوا النظر في الأساسات نفسها لنظرية الفنات وفكرة عدم التواصل الشكلي فيما بينها.

من جهة المؤلفين الأميركيين، تحمل المعطيات التي جُمعت بشكل رئيسي في غينيا الجديدة على التساؤل عن الفكرة القائلة بأن النسل الوحيد الخط فقط قد يسمح بتشكيل فئات حصرية، وعلى اعتبار وجود فنات نسل اللأقارب". لقد فضل المؤلفون الأميركيون، الذين لم يتأثر وا كثيرا بالنظرة البريطانية للجماعة بعبار ات الشخص المعنوى، أن ينصر فو اللي درُ اسبة العلاقات بين الثقافة والتفاعل. تحلل الجماعة، في واقعها الظواهري، كجملة تفاعلات محدودة في الزمان والمكان ومحكومة ببعض القوانين الثقافية. يجب إذا أن نميّز النسل بوصفه حدثًا ثقافيا - أي كمجرد تمثيل لقرابة أسلاف مشتركة تستثمر ها كل ثقافة بطريقة معينة (شدايدر، 1965)- عن النسل بصفته قاعدة " تحدد الانتساب وتنظم التفاعل. يمكن أن نعتبر أنفسنا من نسل نفس الجد دون أن نتشاطر بالمقابل العمل الجماعي نفسه. تستمر عند ذلك فقط فكرة قرابة أسلاف مشتركة تحدد فئات الأنسباء أو الأقارب أو الأهل، وهي فئات لا تتجمع حسب عمل مشترك يجب الشروع به. إنّ فئة النسل لا تتخذ سمات كيان اجتماعي ضمني إلا عندما يستخدم مجتمع هذا التصور الثقافي من أجل تتظيم التفاعل بقصد أهداف خاصة (شيفلر، 1965، كسينغ، 1975). يتوقف عندها عن كونه كيانا ما فوق فردى، أي ذلك الفرد الجماعي الذي هو الشخص المعنوى، الذي تستمر ديمومته خلف الوجود الفردي لأعضائه؛ وهو يناسب ببساطة مجمل الأشخاص الذين هم في وضع تفـاعل في الزمان الحاضر، وفي مكان محدد، والذين ينتسبون إلى قرابة أسلاف مشتركةً من أجل تبرير تجمّعهم بقصد متابعة غايات محددة. إنّ نسل القرابة أو النسل غير المتوافق هو إذا قابل لأن يعرف فئة كهذه بقدر ما يفعل النسل الوحيد الخط.

م.فردون

### راجع: نسل؛ عشيرة.

DUMONT L. 1971, Introduction à deux théories d'anthropologie sociale, La Haye- Paris, Mouton.- EVANS- PRITCHARD E.E., 1940, The Nuer, Oxford, Clarendon Press (trad.fr. Les Nuer, Paris, Gallimard, 1978).- FORTES M., 1969, Kinship and the Social Order, Londres, Routledge et Kegan Paul. - KEESING R.M., 1975, Kin Groups and Social Structure, New York, Holt, Rinehart et Winston.- MAINE H.J.S., 1861, Ancient Law, Londres, Murray (trad.fr. L'ancien droit considéré dans ses rapports avec l'histoire de la société primitive et avec les idées modernes, Paris, A. Durand et P. Laureil, 1874).- MORGAN L.H., 1877, Ancient Society, New York, Holt (trad.fr. La société archaïque, Paris, Anthropos, 1971). - RADCLIFFE - BROWN A.R., 1935, "Patrilineal and matrilineal succession", Iowa Law Review, 20 (trad.fr. "Succession patrilinéaire et matrilinéaire", in A.R. Radcliffe- Brown, Structure et fonction dans la société primitive, Paris, Editions de Minuit, 1968). - RIVERS W.H.R., 1924, Social Organization, Londres, Kegan Paul. - SCHEFFLER H.W., 1965, Choiseul Island Social Structure, Berkeley, University of California Press.

فائض Surplus

أنظر: بوتلاتش، الرجل الكبير، نظام اقتصادي،

ولد أرنوك فان جينيب في لود فيغسبورغ (أورتمبرغ) عام 1873 من أب ألماني متحدر من مهاجرين فرنسين، ومن أم هولندية. انفصل والداه عندما كان في السادسة من عمره وانتقلت أمه للإقامة في فرنسا حيث تزوّجت من جديد بعد عدة أعوام من طبيب كان يمارس مهنته صيفا في مركز علاج بالمياه المعدنية في منطقة سافوا. منذ ذلك الوقت، بدأ تعلق فان جينيب بهذه المنطقة التي استكشفها بلدة إثر بلدة. بعد أن أنهى در استه، أمضى أربع سنوات في بولونيا حيث عمل كأستاذ للغة الفرنسية ثم عاد إلى فرنسا حيث أسند له منصب مسؤول الترجمة في وزارة الزراعة. بقي هناك منذ 1901 فرنسا حيث أسند له منصب مسؤول الترجمة في وزارة الزراعة. بقي هناك منذ 1901 حتى 1908 شمر أن يعيش من قلمه (مقالات، يوميات، ترجمات، مؤتمرات، المخر). احتل مؤقتا بين 1912 و 1915 كرسي الإنتوغرافيا في جامعة نوشاتل وكذلك منصب المدير المساعد لمستحف الإنتوغرافيا فيي المدينة ذاتها. ومع ذلك وجد الوقت الكافي لتجديد المتحف وتنظيم المؤتمر الأول للإنتوغرافيا (1914). لم تمنحه فرنسا بالمقابل أبدا منصب عليم أو بحث. توفي عام 1957 في بورغ لارين قرب باريس حيث كان يقيم منذ خمسين عاما.

تظهر سنوات دراسة فان جينيب فضولا علميًا كبيرا وكثيرا من عدم الإمتثالية: فقد تسابع في نطاق المدرسة العليا التطبيقية دراسات في العلوم الخاصة بالألسنية العامة المصرية واللغة الغربية القديمة والدين الإسلامي ومعتقدات الشعوب غير المتحضرة. أجاد عددا من اللغات نظرا لموهبته غير الاعتيادية واقتناعه بالغنى الثقافي الذي يقدمه التنوع اللغوي. كان يتنقل في أنحاء سافوا، التي ستصبح أرضه المفضلة، للبحث في البداية عن العملات القديمة ثمّ عن المظاهر الفولكلورية. تختص أبحاثه في المرتبة الأولى بقضايا الإتنولوجيا في زمانه: الطوطمية والمحرمات والأشكال الأولى للدين وعلاقات الأساطير والطقوس. شكل نشر كتابة "طقوس العبور" عام 1909، حدثا رئيسيا بالنسبة لأعماله، وقد كان "نسيجة الهام"، حسب قوله. يعطي هذا الكتاب تصورًا ذا أهمية كبرى في دراسة المجستمعات البشسرية وطبيعة عملها: مما أدخل تعبير وفكرة "طقس العبور" نهائيًا ضمن مفردات واستعمالات الإثنولوجيين.

كرس فان جينيب نفسه نهائيا بعد 1920 لإثنو غرافيا وفولكلور فرنسا. نشر من جهسة ست دراسات أحاديات عن مناطق مختلفة، ومن جهة أخرى موجز الفولكلور الفرنسي المعاصر (1957 - 1958) البالغ الأهمية والذي لم يكتمل بسبب وفاته. تشكل هذه الأعمال نقطة اتصال بين أعمال فولكلوريّي القرن التاسع عشر والإثنولوجيا الحديثة لفرنسا بسبب متطلبات العمل الدقيق على الأرض (التحديد الدقيق للوقائع مثلا) الذي كان فان جينيب أول من اعتمده. يمكننا أن نرى بالإضافة إلى ذلك كيف ترتسم ما بين سطور أعماله الملامح العامة للنظريّات المعاصرة في الأنتروبولوجيا.

ن. بلمون

VAN GENNEP A., 1904, Tabu et totémisme à Madagascar, Paris, Leroux; 1906, Mythes et légendes d'Australie, Paris, Guilmoto; 1909, Les rites de passage,

Paris, Nourry; 1937- 1958, Manuel de folklore français contemporain, Paris, Picard, 9 vol.

BELMONT N., 1974, Arnold Van Gennep, créateur de l'ethnographie française, Paris, Payot.- LEVY ZUMWALT R., 1988, The enigme of Arnold Van Gennep (1873-1957); Master of French folklore and hermit of Bourg- la- Reine, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.- VAN GENNEP R., 1964, Bibliographie des oeuvres d'Arnold Van Gennep, Paris, Picard.

#### FRAZER, James George

فرايزر، جيمس جورج

ولت الأنتروبولوجي البريطاني جيمس جورج فرايزر عام 1854 في غلاس؛ وفي عائلة ميسورة من أصل اسكوتلندي، متمسكة بالعقيدة البروتستانتية. شغف فرايزر الشاب بالعلوم الإنسانية وهو طالب في جامعة غلاس بو منذ عام 1969. عام 1874 دخل معهد ترينيتي في كامبريدج، ودرس الحقوق استجابة لأمنية والده، إلا أنه لم يمارس أية مهنة حقوقية. عام 1879 ناقش رسالة عن أفلاطون. في غلاس و اكتشف فرايزر الأنتروبولوجيا وهو يقرأ الثقافة البدائية ل.ب.تايلور، الذي نشر عام 1871. كان لقاؤه ب و روبيرتسون سميث، الذي أصبح صديقه، حاسما في توجّهه العلمي وتكوينه الفكري، فقد تعلم من صديقه أن ينظر إلى الأنظمة الدينية كإنتاجات تاريخية، بمعزل عن أي تساؤل عن حقيقتها، طلب إليه روبير تسون سميث أن يكتب مقالا "المحرم" و "الطوطمية"، للطبعة الثامنة للموسوعة البريطانية (1888): أصبح ثاني هذين النصين نقطة انطلاق الأجزاء الأربعة الكبرى لكتاب " الطوطمية والزواج الخارجي " (1910). فيما بعد تفرغ فرايزر كليا لكتابة عمل ضخم يلخص كل علوم عصره عن مادة الأساطير والمعتقدات والطقوس. تسزوج عـــام 1896، وقد كرّست زوجته الفرنسية، وهي أرملة تصغره بعام، بقية حياتها لمهنة زوجها ولأعماله التي ترجمت الكثير منها إلى الفرنسية. عام 1914 نال فرايزر رتبة شرف بفضل نشاط زوجته الدؤوب وعرف الجاه والمجد. عام 1931 بدأ يفقد بصره. توفي في كامبريدج عام 1941، وبعد بضع ساعات رقدت بهدوء الليدي فرايزر.

مع أنه لمع المعطيات: لقد كتب دستور بحث الثوغرافي (1889 وأعيد طبعه عام 1907) وقام بتبادل المعطيات: لقد كتب دستور بحث الثوغرافي (1889 وأعيد طبعه عام 1907) وقام بتبادل متواصل مع عدة باحثين ميدانيين. تميزت من بين أعماله العديدة سلسلة "الغصن الذهبي"، وهي نظرة شاملة واسعة عمل عليها بلا انقطاع من أو اخر الثمانينات إلى عام 1935: تضم النسخة الأولى (1898) جزأين، وتضم الطبعة الثانية ثلاثة أجزاء (1900)، والثالثة الثني عشر وقد نشرت بين 1911 و 1935، ونشرت طبعة موجزة عام 1922، ثم طبع جزء ثالث عشر عام 1935 تحت عنوان "آثار".

في زمن روما القديمة، في نيمي الواقعة في جبال الألب، هناك معبد كان كاهنه، "ملك الغاب"، عبدا فارا نال وظيفته بقتل سابقه. لماذا كان على العبد، قبل أن يرتكب جريمته، أن يكسر غصنا من شجرة مغروسة داخل سور المعبد، على غرار الذي وجب علي كسر "غصن ذهبي" قبل أن يدخل مملكة الأموات؟ ذلك هو السؤال الذي يطرحه البحث ويعطي تناسقا نسبيا لمجموعة دراسات متباينة يتطرق فيها فرايزر، كرائد غالبا،

لمواضيع شتى لا تزال حتى اليوم في صلب التامل الأنتروبولوجي: سلطة الملك "المقدسة"، موته الطقوسي، الطوطمية، فكرة "المحرم"، كبش الفداء، الخ. إن بقية أعماله بعيدة عن أن تكون مهملة. ف " الطوطمية والزواج الخارجي لم يهرم بسهولة، وعلى نفس المنوال، فإن " فولكلور العهد القديم". (1918) و تبدايات الملوك السحرية " وأعمالا أخرى أقل أهمية، ما زالت متداولة بغزارة.

كان لأعماله مصير متاقض. فهي قد ساهمت أكثر من غيرها في إعطاء الأنتروبولوجيا مكانة في النقافة الغربية: وقد وجد فيها كيبلينغ وتينيسون وباوند وبيتس جويس، د.ه.. لورنس، ت.س. إليوت وويتنشتاين مادة لتغذية إلهامهم وتأملهم. استعمل فسرويد المسواد التي جمعها فرايزر في دراسة الطوطمية، واستعاد من بعده ج. روهايم المواضيع الفرايزرية من وجهة نظر التحليل النفسي. كان لأعمال فرايزر، التي ظلت تقرأ من قبل الأنتروبولوجيين، وظيفة مساعد نقدي. لكنها، وهذا مالا نستطيع جهله، سرعان ما أصبحت قديمة من الوجهة النظرية، ولا بد من محوها جذريا تقريبا، كما فعل باكرا جدا هد.. هيوبرت وم.موس (1902- 1903) منتقدين النظرية الفرازيرية عن السحر "المحبّب" و" قوانين "العدوى". كذلك التصور و" قوانين "العدوى". كذلك التصور الارتقائي الذي بموجبه قد تكون الإنسانية عرفت على التوالي عصرا للسحر ثم عصرا للدين قبل أن ترجع إلى العلم.

حستى الأن لم ينته الأنتروبولوجيون، والبريطانيون بصورة ملفتة، من قتل آبائهم، الذين لا يفستاون يولدون مسن جديد، كما يُظهره، على سبيل المثال، استمرار اهتمام الأنتروبولوجيين بتحليل الأسس الرمزية للسيادة المطلقة، منذ در اسة إ.إ. ايفانز - بريتشارد عسن "السلطة الإلهية" لدى الشيلوك (1948) إلى الأعمال المعاصرة لباحثين مثل أ.أدلر أو لى دو هدوش أو ج - ك. موللر، التي هي بمثابة تكريم، معلن أو غير مباشر، لذاك الأب الكبير.

### ن.بيلمون وم. ايزار

1910, Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society, Londres, MacMillan. 1911- 1915, The Golden Bough. A Study in Magic and Religion (I- The Magic and The Evolution of Kings; II- Taboo and the Perils of the Soul; III- The Dying God; IV- Adonis, Attis, Osiris; V - Spirits of the Corn and of the Wild; VI- The Scapegoat; VII- Balder the Beautiful), Londres, MacMillan, 12 vol. (trad.fr. Le cycle du Rameau d'or (I- Le roi magician dans la société primitive; II- Tabou et les périls de l'âme; III- Le dieu qui meurt; IV- Adonis, Attis et Osiris; V- Esprits des blés et des bois; VI- Le bouc émissaire; VII- Balder le magnifique), Paris, Paul Geuthner, 1925- 1935, 12 vol.; rééd.: Le rameau d'or, Paris, Robert Laffont, 1981-1984, 4 vol.). 1913-1924, The Belief of Immortality and the Worship of the Dead, Londres, MacMillan. 1918, Folk- Lore in the Old Testament. Studies in comparative Religion, Legend and Law, Londres, MacMillan, (trad.fr. d'après la version abrégée de 1923: Le folklore dans l'Ancien Testament, Paris, Paul Geuthner, 1924). 1920, The Magical Origins of Kings, Londres, MacMillan (trad.fr. Les origines magiques de la royauté, Paris, Paul Geuthner, 1920).

ACKERMAN R., 1987, J.G. Frazer: his Life and Work, Cambridge, Cambridge University Press. – DOWNIE R.A., 1970, Frazer and the Golden Bbough, Londres, Victor Gollancz.- LEACH E.R., 1966, "Frazer and Malinowski. On the "Founding Fathers" "Current Anthropology VII (5): 560-576 (trad.fr. in L'unité de l'homme et autres essais, Paris, Gallimard, 1980). – MALINOWSKI B., 1944, "Sir James George Frazer. A Biographical Appreciation" in A Scientific Theory of Culture and Others Essays, Chapel Hill, The University of North Carolina Press (rad.fr. in Une théorie scientifique de la culture, Paris, Maspero, 1968). – RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, "Taboo" in Structure and Function in Primitive Society, Londres, Cohen and West (trad.fr. in Structure et fonction dans la société primitive, Paris, Editions de Minuit, 1969).

### Hypothèse Sapir- Whorf

فرضية سابير - ورف

وضع إدوارد سابير (1884-1901)، الأسنى اللامع وتلميذ فرانز بواس، وبنيامبن لي ورف (1897-1941)، الأخصائي غير الجامعي في اللغات الهندية الأميركية الذي تتلمذ في يال على يد سابير (دارنيل، 1990) فرضية عرفت باسمهما، وهي فرضية تتدرج في سياق التقليد الفكري الموروث عن الرومنطقية الألمانية والذي افتتحته نظريات هيردر وويلهلم فون هومبولدت وهرمان شتاينتال عن اللغة والتنوع الأسني والدور الذي تمارسه اللغة في تشكيل رؤية عن العالم. وانطلاقا من ذلك، أثبت مرات كثيرة وجود تواصل فكري عابر للزمن بين الفيلسوف هيردر والألسني الإثني ورف، تناوب عليه الأنتروبولوجي بواس (ميلر، 1968)، وتابعه إرنست كاسيرر، وهويقوم إلى حدّ كبير على مسلمة الجبرية الألسنية.

غالبا ما تلخص فحوى فرضية سابير – ورف بشاهدة لسابير و أخرى لورف، تؤكد الأولى أن "العالم الواقعي" يتشكل انطلاقا من العادات اللغوية لكل جماعة بشرية: "إن العوالى التي تعيش فيها مجتمعات متمايزة هي متباينة وليست العالم نفسه الذي قد تعلق عليه شعارات مختلفة" (سابير، في ماندلبوم، 1949). ويقول ورف في الثانية: "إثنا نقسم الطبيعة بموجب الخطوط التي ترسمها اللغة التي نتكلمها. فعدم تواجد الفئات والنماذج التي نعزلها في العالم الظواهري لا يعود لكونها واضحة للمشاهد بل على العكس، يظهر العالم أمامنا بشكل فيض متراقص من المؤثرات التي يجدر بنا تنظيمها. وهذا التنظيم هو صنيعة النظام اللغوي الموجود في ذهننا" (ورف، 1954).

قام السنيون، ولا سيما السنيون نفسيون، وفلاسفة، ومؤخرا انتروبولوجيون، بتقييمات نقدية عديدة لفرضية سابير ورف؛ فنشأ سجال شديد منبثق من ميدان العلوم المعرفية، حول صلاحة هذه الفرضية من جهة العلاقات التي تزعمها بين "اللغة والفكر والواقع"، حسب عنوان نصوص جمعت بعد وفاة ورف (1956).

في الواقع، لا تدعو فحوى هذه الفرضية إلى أيّ فهم إحادي. ومن الممكن بالتالي صياغة رؤيتين لها؛ الأولى قويّة وعرضة للكثير من الجدل، والثانية ضعيفة ولا خلاف عليها بتاتا. يمكن أن تستخلص الصياغة القوية للفرضية من قراءةٍ حرفيةٍ لنصوص سابير

وورف: قد تحدد الفنات اللغوية حقا التصور الت الإدراكية والمفيومية. في هذه المقاربة للسرو ابط بين اللغة والفكر، ترفع اللغات إلى درجة تنظيمات دلالية منغلقة على نفسها كما تنسب إلى الكلام مهمة الدلالة "إعتباطيا"، أي بكامل حريته، بمعزل عن أي اتصال مسع حقيقة قد لا يتحمل مسؤولية تمثيلها. ينتج عن ذلك أن الأنظمة الدلالية التي يلازم امتدادها على لغة هي قابلة للتغيير بحرية، دون أن تحمل في ذاتها أثارا واليات إدراكية شماملة (كاي وكمبتون، 1984)، وبالتالي قد ينتج منطقيا عدم إمكانية ترجمة هذه الأنظمة الدلالية، وهكذا يعيش المتكلمون بلغات مختلفة في عوالم مدركة ومتصورة بشكل مختلف وغير قابلة للتواصل في ما بينها حسب عبارة سابير. من حقنا أن نشك في كون سابير وورف قد رضيا بهذه الجذرية المنسوع وورف قد رضيا بهذه الجذرية المنسوع الأنتروبولوجي مسن أي معنى وأي مدى. أما الصياغة الثانية فهي وفية القناعات سابير وورف: إن ما يتصوره الناس عن العالم هو متأثر بالخصائص المعجمية والدلالية للغات التي يتكلمون وليس محذدا بها.

إنّ الحجيج التي فصلت لمصلحة الصياغة القوية لفرضية سابير - ورف هي في الغالب دائرية. فبحسب هذه الصياغة، التي تنعم بسحر البراهين السليمة، يتكلم الناس بشكل مختلف، وبالتالي يجب أن يفكروا بشكل مختلف. لكن لكي نعرف أنهم يفكرون بشكل مختلف لكي نعرف أنهم يفكرون بشكل مختلف يكفي أن نصغي إلى كيفية تكلمهم! قد يتطلب إثبات هذه الصياغة تشريع اقتراحيين مستقلين: من جهة، لا تدين التمييزات اللغوية بأي شيء للفكر، لكنها تدين بكل شيء للقوانين اللغوية! ومن جهة أخرى، قد تتكون محتويات الفكر في مجرد التمييزات اللغوية (ميلنر، 1889). إن الاقتراح الأول يفتقد الكثير من الدقة، ولا سيما في مجال السنحو، فيما تعتبر النظريات الحالية في الألسنية والعلوم الإدراكية الاقتراح الثاني باطلا إذ يجرد فكرة "النسبية اللغوية" من جزء كبير من دلالتها .

والواقع أن السواد الأعظم من الألسنيين والمتخصصين في العلوم الإدراكية يفسرض وجود طبيعة بشرية محددة بيولوجيًّا تعبّر عنها هندسة إدراكية خاصة بفكر الإنسان، مسلما بأن هذه الطبيعة قد تقرض حدودا دقيقة على تغيّرية الأواليات المعرفية. وقد تصبح اللغة جزءا متميّزا عن البنية البيولوجية للعقل؛ ووراء الفوارق السطحية المتجلسيّة في اللغات، يبقى المنطق المرتبط بعمل الكلام هو هو لأنه فطريّ لدى كافة ممثلي البشرية كما يظهره وجود كليات لغوية، أو بشكل أدق، تخطيطات شاملة يحمل معضها طابعا مطلقاً. لا شك في أن الأبحاث الإختبارية التي أجريت في مجال الإدراك قد أوضحت الدور الجوهري الذي يمارسه العديد من المكونات غير الشفاهية للفكر.

سبق أن كانت لدى المدافعين عن السنية بلومفيلد التي تستوحي من المذهب السلوكي محاولات واعدة نوعا ما في إعادة صياغة فرضية سابير - ورف حتى تصبح طوع الخضوع لاختيار الوقائع (هويجر، 1954). وإضافة إلى المحاولات المتأثرة بالعلوم الإدراكية (غومبيرز وليفنسون، 1966؛ لوسي، 1992) والتي تعيد بعمق تقييم مدى "النسبية اللغوية، وحدة من طبيعة تكوينية، من تركيبة الجنس البشري. قد يعكس الانتساب الثقافي عندنذ روابط الدم: يرى كييز (1981) أنّ الشأن الإثني "ينجم عن التأويل الثقافي للأحفد". في "الجماعات الإثنية والتخوم" (1969)، يظهر بارث كيف تولا التفاعلات بين الجماعات الحدود الإثنية والهويّات وتحافظ عليها، مباشرا بذلك في مشروع الهدم، المنهجي لمفهوم الإثنية الذي سيتابع في صلب اعمال مدرسة مانشستر (أ. كوهن الهدم المنهجي لمفهوم الإثنية الذي سيتابع في صلب اعمال مدرسة مانشستر (أ. كوهن

أ. ابشـــتابن، ك. ميتشـــال، ف. تــيرنر، غ. ويسلون) كما لدى المستفرقين الفرنسيين المهتميــن بالدينامية الإجتماعية (ج. ل. أمسيل، ج. بالاندييه، ج. ب. دوزون، م. ايزار، ك. مياسو، ب. ميرسييه، إ. تيراي).

في محيط الاستثمارات المنجمية والأقليّات السكانية المدينية على سبيل المثال، أمكن إبراز تنوع وتعدد التركيبات التي تقوم هويتها على أساس إثني كعملية تصد لضخوطات وصراعات خارجية، وكذلك بروز أو مواجهة رهانات واستراتيجيّات متناقضة للهويّة، ودور القادة والعمل الفردي في إظهار الهويّات. لم تعد الهوية ما يقدّمه الحدث، أو توزيعا تمييزيا في المكان للجماعات يفتقر إلى مرجع زماني، بل هي فكرة نسبيّة تبرز من الصراع ونسبة القوّة وكذلك من توازن البني، وهي سيرورة في طور التكوين، ووضع تاريخي، وتركيبة استعمارية يجب فهمها كما هي. كذلك يصب الاهتمام في هذا المنظار على الأبعاد الوجدانية والنفسية للهوية، وعلى أواليّات اكتساب الوعي الإنتمائي عن طريق تربية الطفل واندماجه في المجتمع. إلا أن مفيوم الهوية ببقى مفهوما جوهريا يرمى إلى إبراز معايير خارجية.

ينسب الطابع الاعتباطي للفنات الإنتية إلى طبيعتها السيميائية وليس إلى نقص في فعالسية تأثيرها على العالم الواقعي. هكذا يفضي نطور مفهوم الهوية في هذا المنظار إلى سلسله من النساؤ لات يرتبط معظمها بمقاربة من النوع الإدراكي: كيف تتأصل هذه البنى وتنستظم؛ كسيف تتأصل في الشأن الديني، والقيم، والتجسد، والفن؟ بماذا تتماهى مع بنى التواصل؟ وإلى أي مستوى من الوعى يمكن إسنادها؟

أشارت انعزالية المجتمعات الأوقيانية تأملا في فكرة اليوية "كعادة" ونمط معيشي وقيمة، أو كمرجع وقانون أخلاقي، لكونها تضع الأنتروبولوجيين في مواجهة مع حدود تعريف مكاني وزماني لليوية. تجدر الإشارة إلى المشروع القديم لإعادة صياغة الفرضية والذي عرزم عليه د. هيمز (1966) في "نموذجه الثاني للنسبية اللغوية". يسلم هيمز مع المتخصصين في الألسنية الإدراكية بأن تغيرية البني اللغوية لا تتسم بالاتساع الذي كان ورف ينسبه اليها. تقترح "إثنوغرافيا هيمز للخطاب" دراسة التغيرات في استخدام اللغة داخمل طوائف خاصة من المتكلمين، مشددة على تعدد طرق الكلام بحسب اختلاف اقتصاديات التواصل.

إذا أمعنا النظر في السجالات التي أثارتها فرضية سابير – ورف، فقد نتساءل عما الخاكسان هذان المؤلفان ونقادهما يتحدّثون عن الأمر نفسه. فالعلوم الإدراكية تميل في الجوهسر السي السيرورات "الأولية" للمعرفة، كإدراك اللغة وانتاجها وفهمها، الخ، التي يمكن اعتبار أوالياتها فطرية. كان سابير وورف يفكران من جهتهما، رغم ما كتباه، في أكثر الظواهسر إحكاما ورمزية للفكر الخاص بثقافة ما، أي تلك التي توضحت في كلام "شعري". غير أن الحدس الرومنسي القائل بعدم إمكانية ترجمة القصائد العظيمة هو مجرد وهسم كما يقول الفيلسوف ريتشارد رورتي، إذ من الممكن ترجمتها. ولكن المشكلة تكمن في أن هذه الترجمات ليست في حد ذاتها قصائد عظيمة.

ر . دارنیل

CARROLL J. et CASAGRANDE J., 1958, "The function of language in classification in behavior", in Maccoby et al.(ed.), Readings in social psychology.

New York, Holt, Rhinehart and Winston.- DARNELL R., 1990, Edward Sapir: linguist, anthropologist, humanist, Berkeley, Los Angeles, University of California Press.- GUMPERZ J. et LEVINSON S. (ed.), 1996, Rethinking linguistic relativity, Cambridge, Cambridge University Press. -HOIJER H. (ed.), 1964, Linguistic structures of Native North America, Viking Fund Publications in Anthropology, 6: 1954, Language in culture, Chicago, The University of Chicago Press.- HYMES D., 1966, "Two types of linguistic relativity", in W. BRIGHT (ed.) Sociolinguistics, La Haye, Mouton. - LEE P., 1966, The Whorf theory complex: A critical reconstruction, Cambridge, Cambridge University Press.- KAY P. et KIEMPTON W., 1984, "What is the Sapir- Whorf hypothesis?", American Anthropologist, 86.-LUCY J., 1992, Language diversity and thought. A reformulation of the linguistic relativity hypothesis, Cambridge, Cambridge University Press.- MANDELBAUM D. (ed.), 1949, Selected writings of Edward Sapir in language, culture and personality, Berkeley et Los Angeles, University Press of California. - MILLER R.L., 1968, the linguistic relativity Principle and Humboldtian ethno-linguistics, La Haye, Mouton.-MILNER J.-C., 1989, Introduction à une science du langage, Paris, Le Seuil.-WHORF B.L., 1956, Language, thought and reality. Selected writings of Benjamin Lee Whorf, publies par J. Carroll, Cambridge, Mass., Institute of Technology Press (trad. fr. Linguistique et anthropologie, Paris, Denoël-Gonthier, 1969).

فِرقة

أنظر: طائفة.

فرنسا

## ١- الأنتروبولوجيا الفرنسية:

تمسيزت الأنتروبولوجيا الفرنسية منذ زمن بغياب الهوية المنهجية بالمعنى الضيق، على خسلاف المدارس الوطنية الأخرى التي تميزت منذ تشكل العلم الأنتروبولوجي في بلاها أو بمناسبة إعادة تشكيلات مفهومية فيه، بسيطرة نظام تأويلي مطبوع معجميا بزيادة اللاحقة "يّبة " إلى فكرة - مفتاح: " نشوئية " [مذهب النشوء]، "وظيفية" في بريطانيا العظمي، "انتشارية" في المانيا، " نقافوية" في الولايات المتحدة، النخ. يُظهر التردد الذي لحق اختيار العبارة التي يجب استعمالها للدلالة على الأبحاث الأنتروبولوجية في فرنسا- التوغرافيا، التنولوجيا أو أنتروبولوجيا، كلمات استعملت الواحدة تلو الأخرى وفق المراحل- هذه الحيرة في إيجاد هوية نظرية ونقصا في تشكل الأطر المعرفية (ريفيه، المصراحل-

غالسبا ما أعيدت كتابة تاريخ الأنتروبولوجيا الفرنسية من خلال تاريخ شخصياتها (إ.دوركهايم، م.موس، ل.ليفي- بروهل، م.لينهاردت، م.غريول)، ونظر إليه من زاوية المؤسرات، أو أشكال الستعاون أو التواطؤ الفكرية ("الدروكهايميون"، "تلاميذ موس"، "مدرسة غريول"، الخ.)، التي أدّت إلى إيجاد "عائلات فكرية" أكثر من وجود مدارس

نظرية؛ وهذا ما جعل ذلك التاريخ يقتصر في النهاية على بعض أنماط ما يسمى بالطابع الوطني: الميل التنافسي والأدبي، الإغراق في الطابع الفكري، احتقار المذهب التجريبي، أي تلك العوامل التي يمكن أن تفسر الدخول المتأخر للأنتروبولوجيا الفرنسية في البحث الميداني.

في منهجية توزيع الدراسات والكتب المكرسة لتاريخ الأنتر وبولوجيا إلى فصول، تظهر الأنتر وبولوجيا الفرنسية في أكثر الأحيان بالصفة "فرنسية" ثم يصار إلى الحديث على عليها (لووي، 1937؛ ميرسبيه، 1966؛ بواريسيه، 1968) إمّا بغية التشديد بذلك على تميزها - في باقى الحالات ليست موضحة إلا نادرا من خلال العلاقات التي حرصت دائما على قامية مسع عالم الفنون والأداب (ليفي -ستروس، 1947) - أو للتركيز على خصوصيتها الفكرية، المميزة بروابطها مسع التراث الفلسفي (لووي، 1937)، أو بانشغالاتها النظرية، وحتى برة مذهبها النظري" (كوبانز، 1974)، وبموضوعها المفضل: أوالسيات التصور (فوجيه، 1975؛ لابلانتين، 1987) وإما أيضا للإشارة على تأخرها أو "إقليميتها"، وذلك ما لم يغفل عن فعله مؤسسو الأنتر وبولوجيا في فرنسا (موس، 1913؛ ليفي - بروهل، 1925؛ ريفيه، 1936).

بالسرغم مسن تقلسيدية التفكير بالطبيعة البشرية وبالمؤسسات الاجتماعية الثقافية الغيرية (ريزون، 1979)، كانت فرنسا من أو اخر الدول الغربية الكبرى- والاستعمارية- التي عرفت تعليما متخصصا لملأثنولوجيا مارسه علماء ابتولوجيا مختصون. من المناسب البحسث عن أسباب هذا الوضيع ضسمن التركيبة الخاصة التي ميزت مجال العلم الأنتروبولوجسي في فرنسا. أثناء النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وجد هذا الأخير نفسه موزعا بين مؤسسات مختلفة غالبا ما كانت واحدتها منغلقة على الأخريات، وكان بعضها يلحق البحث الإثنولوجي بعلوم أو الشكاليات من المفترض أن تكون أكثر عمومية واكثر تأهيلا معرفيا، كعلم الأحياء والفلسفة وعلم الاجتماع أو حتى التاريخ والجغرافيا.

لقد طلبت جمعيات علمية كجمعية الإنتوغرافيا، أو جمعية المتخصصين بالدراسات الأميركية، ومدارس متخصصة كمدرسة اللغات الشرقية الحية أو المدرسة الاستعمارية، وارساليات استكشاف أو تبشير، ومؤسسات استعمارية، إجراء دراسات التنوغرافية دقيقة، أو المسرفت عليها؛ وبفضل بعض الشخصيات النافذة، أعطت دفعا للأبحاث التي تتناول ساحات ثقافية محددة: كان ذلك حال م.دو لافوس الأستاذ في المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية منذ 1901 بالنسبة للدراسات الأفريقية، وم.لينهاردت المبعوث إلى كاليدونيا الجديسدة عام 1901 من قبل جمعية الإرساليات الإنجيلية في باريس بالنسبة للدراسات الأوقيانية، وب. ريفيه الدي أقام من عام 1901 إلى عام 1906 في الأكوادور كطبيب عسكري للإرسالية الجيولوجية الفرنسية بالنسبة للدراسات الأميركية. لكن العلم عسكري للإرسالية الجيولوجية الفرنسية بالنسبة للدراسات الأميركية. لكن العلم الانتروبولوجي في فرنسا تطور بشكل أساسي داخل إطارين فكريين ومؤسساتيين كبيرين ومختلفين كانيا، إن لم نقل متعارضين، فعلى الأقل غير مباليين واحدهما بالآخر إطلاقا خلال نصف قرن تقريبا.

ساهم أول هذيت الإطارين، وهو الأقدم والأكثر شهرة أكاديمية، في إنشاء منبر للأنتروبولوجيها في المستحف الوطني للتاريخ الطبيعي عام 1855، وتأسيس ب. بروكا لمدرسة الانتروبولوجيها في باريس علم 1875، وتأسيس متحف الإثنوغرافيا في

1967) التي تكتسب شرعيتها من التوجه المُتْحفي، ذلك التوجه الذي شكل "متحف الإنسان" قمة تجسيده.

يجب انتظار المرحلة المباشرة لما بعد الحرب لكي تتبين أهمية تعليم موس، ولو أن بعسض تلاميذه (خاصة أ.ميترو، م.ليريس، ج.ديفرو، د.بولم وشافنر) قد لاحظوا منذ أو اســط الثلاثينيات كل أهميته النظرية والمنهجية. ولقد كانت القراءة التي قام بها ليفي-سـتروس (1950) لمؤلفاته حاسمة. قراءة مستنيرة بالمعرفة التي كانت لدى هذا الأخير-كما لدى موس في زمنه في مجال الأنتروبولوجيا الأنغلو سكسونية، وكذلك في النظرية اللغوية، مدعومة بدر اسة طويلة الأنظمة القرابة، حيث تم اعتماد حدس غرانيه النظري الذي يتعلق بوضعية تحريم سفاح القربي وإعادة النظر بمبدأ التبادل الذي وضعه موس في كتابه مبحث في الأعطية ولقد سمحت له هذه القراءة التي تجمع تلك المؤلفات المبعشرة أن يقوم بتشكيل تصوري ومؤسساتي جديد لم يسبقه إليه أحد في تاريخ الأنتروبولوجيا الفرنسية. فبتخصيص هذه الأخيرة بمجال (المجتمعات "الباردة")، وبموضوع (الفكر الرمزي)، بمنهج (التحليل البنيوي)، وببرنامج (البحث عن الثوابت)، أعطاها ليفي- ستروس استقلالية علمية معرفية اصبحت ملموسة بإنشاء مختبر الأنتروبولوجيا الاجتماعية" عام 1959 في إطار الكوليج دو فرانس، ومجلة "الإنسان" L'homme عام 1960. تحبت رعاية الأول وفي الصفحات الأخرى تطورت - وفق إشكالية موحدة كانت تسعى إلى اكتشاف قواعد عمل اللعبة الاجتماعية، وإلى السماح بالمقارنة في مرحلة لاحقة ابحاث تتناول مواضيع محددة: أنظمة القرابة، ميدان الأساطير، أشكال التبادل وأنماط السيطرة. بارتكاز تلك المواضيع إلى عمل ميداني مكثف ستدمج فيه مساهمة الأنتروبولوجيا الأنغلو-سكسونية، فإنها سوف تعطي دفعا جديدا لمجالات الدراسة الجغرافية مثل الدراسات الأميركية خصوصا أو الدراسات الأوروبية مع إنشاء مجلسة براسات ريفية Etudes rurales عام 1961. مرة أخرى أطلق اسم جديد عليها- النتروبولوجيا اجتماعية -، فاكتسبت الاثنولوجيا الفرنسية هوية نظرية: المذهب البنيوي.

سيقابل تيار فكري آخر، يمثله خاصة ج. بالاندييه وب. ميرسييه، المذهب البنيوي مسنذ أواسط الستينيات، بحجج إيديولوجية (رفض إهمال الشخص والتاريخ، تأكيد على ضرورة إشراك الإثنولوجي في سياسات نزع الاستعمار ومن ثم النتمية) وفكرية. استمذ هذا التيار وحيه من مؤلفات موس مرتكزا إلى التأويل الذي أعطاه ج. غورفيتش للواقع الاجتماعي الشامل. وكان يرفض التمييز بين مجتمعات "باردة" وأخرى "حارة"، بين علم المجلعة التفاتر السياسة التحريرية المعالمية لعلم الاجتماعية، وهو رفض ظهر خصوصا عبر السياسة التحريرية لمجلعة الدفاتر العالمية لعلم الاجتماعية، وهو رفض على الصراعات الاجتماعية أسسمها غورفيتش وأدارها بالاندييه منذ عام 1965. بالتركيز على الصراعات الاجتماعية (ليس على التجربة النفسية للإثنوغرافيا)، سمح هذا التيار، الذي تجذر بشكل أساسي في مجال الدراسات الأفرية يق، بانطلاق مجالات متخصصية منثل الأنتروبولوجيا السياسية والاقتصادية، وحتى الأنتروبولوجيا الماركسية (ك. مياسو، ب. - ب. راي، إ.تيراي) التي وتأثير بها بعسض الباحثيس المنتمين إلى التيار البنيوي تبعا للبرنامج الذي حدده ليغي تأثير بها بعسض الباحثيس المنتمين إلى التيار البنيوي تبعا للبرنامج الذي حدده ليغي تأثير بها بعسض الباحثيس المنتمين إلى التيار البنيوي تبعا للبرنامج الذي حدده المغية

ستروس بنفسه مؤكدا فيه عدم الاهتمام إلا بالبنى الفوقية، حتى وإن كانت صعبة التبيُّن (م.غودلييه).

بموازاة هذين التيارين، يستحق مسعى ل. دومون أن يُذكر، وهو الذي تلقى تأهيله في إطار متحف الفنون والتقاليد الشعبية الذي أسسه ج.هـــريفيير عام 1937، والذي كان من أوائل الذين نفذوا تحقيقاً في الأنتروبولوجيا الاجتماعية في فرنسا، لقد ارتكزت مسيرته بدايــة علـــى دراسة أنظمة القرابة والطبقات، كما استوحى من تعليم موس، وتتقف على الأنتروبولوجــيا الاجتماعــية البريطانــية (استاذ في أوكسفورد منذ 1951)، وتميز بإرادة تخطــي التعارضات الثنائية وبنقد راديكالي للفكر الماركسي، كان يجب على هذا المسعى بعـد ذلــك أن يرجّح مفهوما شاملا للثقافة تجري من خلاله إعادة النظر بوقائع التراتبية وفكرة الشخص، مقترحا بذلك مقاربة جديدة للوقائع الاجتماعية "البدائية".

إذا كانت النقاشات التي تجابهت فيها تلك التيارات الفكرية المختلفة تشهد بالحيوية الفكرية والموارد الجدلية التي، منذ نهاية الخمسينيات إلى بداية السبعينيات، ميزت الأنتروبولوجيا الفرنسية، فلقد الظهرت هذه الأخيرة في الوقت نفسه ديناميكية تعليمية واكتسبت رؤية اجتماعية وأكاديمية: إنشاء مراكز بحث جديدة (مثل مركز أبحاث أسيا الجنوبية- الشرقية والعالم الهندي- CEDRASEMI - الذي أنشأه ج. كوندوميناس عام 1962) ومختبرات (مثل مختبر علم الاجتماع والجغرافيا الأفريقيين المذي أسسه ج. بالاندييه وج.سونيه عام 1961، أو مختبر الإثنولوجيا وعلم الاجتماع المقارن في جامعة نانتير Nanterre الذي أسسه إ. دودامبيير عام 1969، والذي ربط للمرة الأولى في فرنسا البحث الإثنولوجي بتعليم جامعي مناسب)؛ ولادة مجلات جديدة (دفاتر الدراسات الأفريقية Cahiers d'Etudes Africaines، دفاتر العلوم الإنسانية Cahiers des Sciences humaines الصادرة عن الـ ORSTOM [مكتب البحث العلمي والتقني لما وراء البحار])؛ ظهور مجموعات متخصصة ("الأرض البشرية"، "دفاتر الإنسان" الخ.)؛ نشر ثلاثة أجزاء من موسوعة لابلياد Encyclopédie de la Pléiade؛ تفرُّع وتكاثر التعاليم والمحاضرات (خصوصا في الفرعين الخامس والسادس للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا)؛ أخيرا، تنظيم مراكز تعليم جديدة: إلى جانب مركز التأهيل للأبحاث الأنتولوجية (CFRE) الذي أستسه لوروا- غوران في إطار "متحف الإنسان" عام 1947 والذي يتابع تقليد معهد الإثنولوجيا التعليمى والمتعدد التوجهات، قامت مؤسسات تربوية أكثر تخصصا وأفضل تناولا للإشكاليات مثل " تعليم البحث في الأنتروبولوجيا الاجتماعية" (EPRAS) في الفرع السادس للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا، الذي يديره أعضاء في مختبر الأنتروبولوجياً الاجتماعية، أو مثل "التأهيل للبحث في أفريقيا السوداء" (FRAN) الذي أنشيئ في إطار قسم الساحات الثقافية في الفرع السادس للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا ووُضِعُ تحت مسؤولية باحثين في مختبر علم الاجتماع والجغرافيا الأفريقيين.

منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، تمّ تحديد طرق استقدام علماء الأنثولوجيا، وكذلك السكال تمويل وتنظيم وتقييم البحث الأنتروبولوجي في فرنسا. شكل مكتب البحث العلمي والتقنسي لمسا وراء السبحار (ORSTOM) والمركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) الإطسارات الإداريسة الأساسسية لذلك وأوجدا هيئات باحثين؛ وهذا الأمر يميّز أيضا الأنتروبولوجيا الفرنسسية عن باقى المدارس الوطنية. لكن يبدو أنّ التطورات النظرية

والمنهجية التي كان يجب أن يعرفها المجال والتي لم تتوقف منذ حينها عن تحديد أطرها بفضل توسَّع مُوضوعها وميدان بحثها، لم تكفِّ لإعطائه استقلالية مؤسساتية حقيقية. تابع الاسم المعتمد حتى 1991 لفرع الله CNRS الذي كان يدير القسم الأكبر من الباحثين ومختبر ات الانتولوجيا في فرنسا- " أنتروبولوجيا، إنتولوجيا، ما قبل التاريخ"- علاقة، وإن كانــت إدارية، عرفتها الأنتروبولوجيا الفرنسية منذ بدايتها. على مستوى أخر، ببدو أنّ جَعل الاخستلافات السنظرية والمنهجية التي أثرت على مجال الأنتروبولوجيا خلال الستينيات أي في مرحلة نضوج مؤسساتي وعلمي، ايديولوجية و "إعلامية"، دعا إلى حذر أكبر فيما يخص استعمال الملحقة - يَه، في البحث عن هوية نظرية أو تأكيدها. تشهد التراكيب الموضحة التي تستعمل منذ أواسط السبعينيات لتحديد تطورات الأنتروبولوجيا الفرنسية وتعريف مواضيع بحوثها (أنتروبولوجيا القرابة، والمرض، والكلام، والرمزية، السخ.، وحتى أنتروبولوجيا الموت أو "السطحية") - والتي تميل إلى الحلول مكان التقسيم التقلُّيدي إلى مساحات تقافية (در اسات استفر اقية، أمريكانية، أوقيانية، الخ.) -، يشهد كل ذلك إذن على ذلك الموقف الحذر، وفي الوقت عينه على هم تقنى أكبر في البحث الأنتروبولوجي. ربما تكون الأنتروبولوجيا المعرفية، الناشئة حديثًا في فرنسا والتي بدأت تسمى "معرفية"، قادرة وحدها على أن تبرز طموحات فكرية ذات اتساع يمكن مقارنته بانطلاقة المذهب البنيوي في الستينيات. يبقى أن الأنتروبولوجيا الفرنسية، التي اعتبرها المؤلفون الأجانب، خصوصاً الأنغلو - ساكسون، انتروبولوجيا نظرية، تبدو أمام صعوبة ابخاد تعریف نظری لذاتها،

### ج.جامين

COPANS J., 1974, Critiques et politiques de l'anthropologie, Paris, Maspero.- DUMONT L., 1983, Essais sur l'individualisme, Paris, Le Seuil. GRIAULE M., 1957, Méthode de l'ethnographie, Paris, PUF. - LAPLANTINE F., 1987, Clefs pour l'anthropologie, Paris, Seghers.- LEVI-STRAUSS C., 1947, "La Sociologie française", in G. Gurvitch, La Sociologie au XXe siècle, Paris, PUF; 1950, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in M. Mauss, Sociologie et anthropologie, Paris, PUF.- LEVY- BRUHL L., 1925, "L'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris", Revue d'ethnographie et des traditions populaires, 23-24; 1-4.- LOWIE R., 1937, The History of Ethnological Theory, New York, Holt, Rinehart et Winston (trad.fr. Histoire de l'ethnologie classique, Paris, Payot, 1971). - MAUSS M., 1913, "L'ethnographie en France et à l'étranger", in M. Mauss, Œuvres . 3, Paris, Editions de Minuit, 1969. - MERCIER P., 1966, Histoire de l'anthropologie, Paris, PUF. -- POIRIER J., 1968, "Histoire de la pensée ethnologique", in J. Poirier (éd.), Ethnologie générale, Paris Gallimard.- RAISON T. (ed.), 1979, The Founding Fathers of Social Science, Londres, Scholar Press.- RIVET P., 1930, "Les données de l'anthropologie", in G. Dumas, Nouveau traité de Psychologie, Paris, Alcan.-RIVET P., 1936, "Ce qu'est l'ethnologie", in L. Febvre (éd.), Encyclopédie française, Paris, Larousse.- VOGET F.W., 1975, A History of Ethnology, New York, Holt, Rinehart et Winston.

### 2- الأبحاث عن فرنسا

أبصرت الأبحاث الأنتروبولوجية عن فرنسا النور عندما التزم باحثون بتطبيق طرق التحليل والتحقيق التابعة للإنتولوجيا الغريبة على معرفة مجتمع وثقافة هذا البلاء

منشئين بذلك قطيعة أكيدة مع تقاليد الدراسة المعروفة إلى ذلك الحين. كان ذلك المنعطف جديدا في تاريخ هذا العلم لأنه يعود إلى عام 1951، سنة نشر كتاب ل. دومون الوحش (La tarasque) السذي يمارس فيه للمرة الأولى التحليل البنيوي "لأحداث وتصورات وتصويرات" تستمحور حول حفلة شعبية تجري في قرية جنوبي فرنسا. قبل ذلك، كانت توجد إثنولوجيا عن فرنسا، لكنها كانت فعل مؤرخين وجغرافيين (ل. فيفر، ف. فيدال دولا بسلاش، السخ،)، أو عمل فولكلوريين وعلماء متاحف (أ.فان جينيب، أ.فارانياك، ج.ه.. ريفيير، الخ.). استند هؤلاء بشكل كبير إلى أعمال واسعة العلم أو كتابات رحالة مسن نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، مثل سان إيف وب. سيبيو، لكي يؤسسوا ما اصطلح على تسميته مجال الفنون والتقاليد الشعبية. تميزت من هذه الخلفية تحقيقات ميدانية غير مباشرة تمت بواسطة استفتاءات أجريت في مناطق واسعة، على مقياس التقسيمات الإدارية الكبرى، والتي كان هدفها – إضافة إلى إعداد بيانات منهجية المعطيات على شكل أطالس فولكلورية أو قوائم عرض علمي حليل متغيراتها في المعطيات على شكل أطالس فولكلورية أو قوائم عرض علمي تحليل متغيراتها في الزمان والمكان.

غــيّر علماء الإثنولوجيا المؤهلين لدراسة مناهج الفكر والتحقيقات الأنتروبولوجية ميدان الأبحاث عن فرنسا جذريا. فلقد رفضوا البرامج الوثائقية الكبيرة واعتمدوا المقاربة المونو غرافية وفضلوا، كإطار للدراسة، الجماعة القروية التي تشكل وفق م.ماجيه مكانا مستداخل المعسرفة يسمح بالاستيعاب الأفضل لمجموعة المعانى المعاشة ذات القيمة الجماعية، وترافق هذا التغيير في المقياس مع تعديل إشكاليات وتقنيات التحري. فعلى طريقة الإثنوغرافيا الكلاسيكية، أصبح التحقيق يجرى مباشرة مع ممثلين عن الحياة الاجتماعية، وخلل فترة ممتدة، وفق مبادئ الملاحظة المشاركة. يستوجب ذلك ابجاد التباعد المميز للنشاط الإثنوغرافي والرؤية الشاملة الخاصة بالمسعى الأنتروبولوجي في أن معا، عبر اختيار ميادين محددة ومواضيع بحاث تشكل نوعا من الابتعاد عن أنساق الفكر الخاصة بالثقافة التي ينتمي إليها عالم الإثنولوجيا. أنت المرحلة الأولى للأعمال إلى تحقيق مجموعة مهمة من الدراسات الأحادية التي تركز، حسب الحالات، على تبيان العلاقسات بين الفرد والجماعة، امتدادا للأنتروبولوجيا الثقافية في أميركا الشمالية (برنو وبالنكار، 1953؛ وايلي، 1957)، وعلى تحليل مركبات الحياة القروية (بيلراس، 1966)، أو حتى على التغييرات الاجتماعية المؤثرة على الجماعات الريفية. تتاولت أبحاث أخرى ظواهر اجتماعية محددة مثل الهامشية في المدن الكبرى (بيتونيه، 1968؛ مونود، 1968) ؛ أو الممارسة التقايدية لنصب الأفخاخ (جامين، 1974) ؛ أو تمجيد القديسين (بنسا، 1978) او السّحر في الغابات الصغيرة (فافريه- سادا، 1977). أطلقت هذه الأبحاث التي تتناول المجـتمع الزراعي أساسيا، ولكن ليس حصريا، مسيرة تفكير بما يمكن أن تكون عليه مشاكل أنتروبولوجيا العالم الحديث النظرية والمنهجية.

منذ الستينيات، انخرطت في هذا المنظور سلسلة من الأبحاث المتعددة العلوم القائمة على مقياس الجماعة المحلية أو المنطقة المصغرة. تلك كانت حال الأعمال التي أجريت في بلوزيفيه، بريتانيا، غرب فرنسا، منذ عام 1961 (بوغيير، 1975) التي شارك فيها علماء أحياء وأنتروبولوجيون وإثنولوجيون وعلماء اجتماع وديموغرافيون. تدخل في نفسس الفئة الدراسات على منطقة مرتفعات أوبراك، التي قامت عام 1964 حيث تم تحقيق جسردة مفصلة بالمعطيات اللغوية والبيئية والاقتصادية والإثنوغرافية، وإظهار شبكات

هجرة قوية، نتج عنها تحديد أطر دراسة إحادية ذات نمط كلاسيكي. بعد ذلك بقليل، كانت منطقة شاتيون [نسبة لعائلة Châtillon النبيلة] إطارا لدراسة ميدانية متعددة العلوم تميزت من بينها دراسة الاتولوجية عن قرية مينو Minot. أظهرت هذه الأخيرة، التي أجريت جماعيا، مسع احتفاظ كل من المنهجيات المساهمة بخصوصية تعبيرها (بينغو، 1978) فيردييه، 1979؛ زونابيند، 1980؛ جولاس، 1982)، الروابط المنسوجة بين ثقل التاريخ والمعطيات الجغرافية والحياة الاجتماعية والفكر الرمزي، مقترحة أيضا على مستوى المسنهج طريقا يجب اتباعه للإحاطة بالواقع الاجتماعي المناطقي في المجتمعات المعقدة ذات النمط الغربي. وأخيرا، اعتبارا من عام 1974، أصبحت بارونيات البيرينيه موضوعا لدراسيات ميدانية عديدة تهدف إلى اكتشاف العلاقات بين الأرض والمجتمع والشكل الخاص للمجموعة المنزلية (شيفا وغوي، 1981).

في الوقت عينه، تطوّرت مجموعة أبحاث تتناول الثقافة المادية والتكنولوجيا الاثنية خصوصا، وقد اعتمدت هي أيضاً إطار تحليل محدود (ليمونبيه، 1980)، لكن دونما قطيعة مع المنظور التاريخي الضروري جداً في هذا المجال (بارين، 1979).

منذ الثمانينيات، ظهرت أنماط جديدة من البحث، إلى جانب المقاربة الاحادية التي المسبحت تقليدية في إثنولوجيا فرنسا، لكنها كانت أقل تحديدا مكانيا وأفضل صياغة، وتستلاقى أطرها الإشكالية والنظرية مع أطر الأنتروبولوجيا العامة. يلتزم بعضها بيان أهمية الوظيفة الرمزية أو المكانة التي تشغلها القرابة في بنية المجال الزواجي، من خلال علاقتها مع الأنظمة المتوارثة المتعددة التي ما زالت سائدة في المقاطعات الفرنسية؛ بينما يكرس غيرها جهوده لاستيعاب الظاهرة السياسية أو لتحليل ألية الذاكرة، أو إدراك وتصور الوقت في الثقافات المحلية المطبوعة تاريخيا من قبل المجتمع الشامل.

رغم الفائدة الأكيدة لهذه الأبحاث في المعرفة الإثنولوجية للمجتمعات ذات النمط الحديث، يبقى الكثير من المجالات بحاجة للاكتشاف. عندما يعتمد الإثنولوجي اللمسات المونوغرافية، وإن كانت تطرح إشكالية في موضوعها، فإنه لا يعطي نفسه إمكانية رؤية خصائص مجتمع حديث كفرنسا. بالتأكيد، يمكن اليوم مثلاً فهم كيفية عمل السحر في منطقة أجمات في غرب فرنسا، ولكن لا يُعرف حتى الأن تفسير لماذا توجد هكذا معتقدات وتصدرفات هنا وليس في مكان آخر، في مناطق جغرافية قريبة وموضوعة في الإطار التاريخي والاقتصادي نفسه. كذلك، إذا كانت الأبحاث الجارية حاليا على الشكال الارتباط الزوجي قد سمحت بنبيان أن المجتمعات المعقدة تندرج في استمر ارية منطقية، لكن غير نشوينة، مع مجتمعات ذات نظام قرابة بسيط أو معقد جزئيا، فإنه لا يمكن تحديد مجموع العوامل الاجتماعية والاقتصادية والديمغرافية التي تؤثر على الخيارات الزواجية، نظرا لعسلم وجود أعمال مقارنة وتقنيات دراسة مناسبة. رغم تعدد التساؤلات، ووفرة المناهج المأخوذة بعين الاعتبار، ودقة التحريات وبعض النتائج، لم تسمح الأبحاث الأنتروبولوجية الفرنسي، ربما تجلب الروابط المفتش عنها والمتباينة مع مجرى التاريخ عناصر حل الفرنسي، ربما تجلب الروابط المفتش عنها والمتباينة مع مجرى التاريخ عناصر حل معرفي للمشكلات التي تطرحها اليوم الأبحاث الأنتروبولوجية عن فرنسا.

ف.زونابند

ABELES M., 1989 Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d'un département français, Paris, Odile Jacob.- BENSA A., 1981, Les saints guérisseurs du Perche - Gouêt, Paris, Institut d'Ethnologie.- BERNOT L. et BLANCARD R., 1953, Nouville, un village français, Paris, Institut d'Ethnologie.- BURGUIERE A., 1975, Bretons de Plozévet, Paris, Flammarion.- CHIVA I. et GOY J. (éd.), 1981, Les Baronnies des Pyrénées, tome 1: Maisons, mode de vie , société; tome 2: Maisons. espace, famille, Paris, EHESS.- CHIVA I. et JEGGLE U. (éd.), 1987, Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- CLAVERIE E. et LAMAISON P., 1982, L'impossible mariage. Violence et parenté en Gévaudan XVII- XIXe siècles, Paris, Hachette.-1970- 1982, L'Aubrac. Etude ethnologique, linguistique, agronomique et économique d'un établissement humain, Paris, CNRS. - DUMONT L., (1951) 1987, La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue entnographique, Paris, Gallimard.- FAVRET- SAADA J., 1977, Les mots, la mort, les sorts, Paris, Gallimard.- JAMIN J., 1974, La tenderie aux grives chez les Ardennais du plateau. Essai d'ethnobiologie, Paris, Institut dEthnologie.- JOLAS T., 1982, "La part des hommes. Une société de chasse au bois", Etudes rurales, 87-88: 345-356.- JOLAS T., PINGAUD M.-C., VERDIER Y., ZONABEND F., 1990, Une campagne voisine. Minot, un village bourguignon, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- LEMONNIER P., 1980, Les salines de l'Ouest. Logique technique, logique sociale, Paris- Lille, Editions de la Maison des sciences de l'homme et PUL. - MAGET M., 1962 (1953), Ethnographie métropolitaine: guide d'enquête directe des comportements culturels, Paris, Editions du CNRS.- MONOD J., 1968, Les Barjots: essai d'ethnologie des bandes de jeunes, Paris, Christian Bourgois.-MORIN E., 1967, Commune en France. La métamorphose de Plodémet, Paris, Fayard. - PARAIN C., 1979, Outils, ethnies et développement historique, Paris, Editions sociales. - PELRAS C., 1966, Goulien, commune rurale du Cap Sizun (Finistère). Etude d'ethnologie globale, Paris, Masson. - PINGUD M.-C., 1978, Paysans en Bourgogne. Les gens de Minot, Paris, Flammarion.- SEGALEN M., 1985, Quinze générations de Bas-Bretons, Mariage, parentèle et société dans le pays bigouden Sud 1720-1980, Paris, PUF. - VERDIER Y., 1979, Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière, Paris, Gallimard. - WYLIE L., 1957, Village in the Vaucluse, Cambridge, Harvard University Press (trad.fr.: Un village du Vaucluse, Paris, Gallimard, 1979). -ZONABEND F., 1980, La mémoire longue. Temps et histoires au village, Paris, PUF.

FROBENIUS Leo

فروبينيوس، ليو

أنتروبولوجي الماني، ابن ضابط بروسي. ولد ليو فروبينيوس في برلين عام 1873 وتوفي في فرانكفورت عام 1938 اهتم باكرا جدا بدراسة الحضارات الأفريقية وبدأ بجمع عناصر ملف عظيم سيشكل الموضوع الوثائقي الأولى لمعهد المورفولوجيا الثقافية الذي أنشاه في مسيونخ عام 1922، ونقله إلى فرانكفورت عام 1925، والذي أصبح معهد فروبينيوس بعد موت مؤسسه. منذ عام 1894 نشر فروبينيوس مؤلفاً موجزاً عن الطوائف السرية في أفريقيا. عام 1898 أز عجت اللهجة القاطعة التي يعتمدها في مؤلفيه "الاقنعة

والطوائف السرية الأفريقية" و" اصل الحضارات الأفريقية" الأوساط الجامعية التي لم يتوقف فروبينيوس عن اقامة علاقات متوترة معها. عام 1926 كلفته جامعة فرانكفورت بإعطاء محاضرات، وجعلته عام 1932 استاذ شرف دون أن تعطيه كرسيا. لم يكن ذلك التقارب النسبي مستغربا، لأن تصورات فروبينيوس عن التاريخ الثقافي في إفريقيا، ذات الخلفية العضوية، لم تكن خارجة بالكامل عن سياق الأنتروبولوجيا الألمانية لتلك الحقية، ولي تتعد عن تصورات عدد لا بأس به من زملائه، خصوصا فيما يخص فكرة التطور السدوري للحضارات: يؤكد ذلك ف.غرابنر وب. انكرمان إذ تحدث الأول عن أوقيانيا والثانسي عن أفريقيا خلال جلسة جمعية الأنتروبولوجيا في برلين عام 1904، وأعلنا على التوالمي عن انفاقهما مع نظريات فروبينيوس، وهذا ما يعطي مكانة أكاديمية لنظرية "الدوائر الثقافية".

من عام 1904 إلى عام 1936 (مع توقف بين 1916 و 1925) قام فروبينيوس بعدة رحالات بحث إلى أفريقيا، قادته إلى شمال أفريقيا وبلاد النوبة، والبحر الأحمروغرب أفريقيا (السنغال، السودان الفرنسية، ليبيريا، فولنا العليا، التوغو، نيجيريا) والكاميرون والكونغو البلجيكي وجنوب أفريقيا. في نيجيريا، حيث قام ببحث ميداني عن اليوروبا والنوبي والنيكن والتيف، وعن مجموعات متعددة من الأداموا، قاده اكتشاف فنون بنين الخزفيات، النحاسيات، النحت - إلى إعادة نظره كليا في الحضارات الأفريقية، وإلى الرجاع تقدمها إلى انتشار التأثيرات المتوسطية في " Und Afrika Sprach " (1913)؛ ويُخبر " تاريخ الحضارة الأفريقية " (1923) عن الحالة النهائية لتحليلاته.

باحث ورحالة لا يكل، رؤيوي أحيانا كثيرة، يتمتع بميل لبناء تركيبات واسعة أكثر مسن مسيله لفهم المعطيات الإثنوغرافية، كاتب أعمال معتبرة (منها الإثنا عشر جزءا من سلسلة أتلانتيس التي نشرت من 1921 إلى 1928).

ان فروبينيوس هو فكر غير قابل للتصنيف، يسود أعماله هم طرح أساسات تصور توحيدي للحضارة الأفريقية التي قد يكون للتعبير التشكيلي دور أساسي فيها.

كأنتروبولوجي مساجل، ممثل رفيع لعلم الشعوب المعاد البحث فيه اليوم جذرياً، يسبقى فروبين يوس إضافة لذلك واحدا من كبار "مكتشفي" افريقيا الأوروبيين، وهو أيضاً مؤسس الهيئة الأنتروبولوجية الألمانية الأوسع شهرة.

م.ايزار

1898a, Die Masken und Geheimbunde Afrikas, Leipzig. 1898b, Der Ursprung der afrikanischen Kulturen, Berlin. 1899- 1901, Probleme der Kulture, Berlin, 4 vol. 1912- 1913, Und Afrika sprach. Bericht uber den Verlauf der 3. Reiseperiode der DIAFE in den Jahren 1010- 1912, Berlin, 3 vol. 1921- 1928, Atlantis Volksmarchen und volksdichtungen Afrikas, Iéna, 12 vol. 1925- 1929, Erlebte Erdteile, Francfort- sur – le – Main, 7 vol. 1932, Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens, Leipzig (trad.fr. Le destin des civilisations, Paris, Gallimard, 1940). 1933, Kulturgeschichte Afrikas, Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre, Zurich (trad.fr. Histoire de la civilisation africaine, Paris, Gallimard, 1936).

FROBENIUS L., 1933, Ein Lebenswerk aus der Kulturwende, dargestellt von seinen Freunden und Schulern, Leipzig.- HABERLAND E., (éd.), 1973, Leo Frobenius 1873/1973. Une anthologie, Wiesbaden, Franz Steiner.- ITA J.M., 1972, "Leo Frobenius in West Africa history", Journal of African History, 13 (4): 673-688.- NIGGEMEYER H., 1955, Kulturphilosophie und Kulturpsychologie von Leo Frobenius, Tubingen.- ZWERNEMANN J., 1969, "Leo Frobenius et la recherche scientifique sur les civilisations africaines", Notes et documents voltaïques, 2 (3): 27-42.

فودو Vaudou

أنظر: أميركا السوداء (1): التعريف بأميركا السوداء، العالم الكاريبي، ميترو.

**FORTES Meyer** 

فورتس، ماير

ولد الأنتروبولوجي البريطاني ماير فورتس في بريستاون (إقليم الكاب، إفريقيا الجنوبية) عام 1906 من والدين يهوديين مهاجرين من روسيا، كان عالم نفس في البداية، شم أصبح عالم اثنوغر افيا شعب تالينسي (غانا، الساحل الذهبي قديما) ومنظر المجتمعات التجزيئية التي التسي لا تعرف الدولة. كان فورتس، بعد مالينوفسكي وأرر رادكليف براون، زعيم مدرسة الانتروبولوجيا الاجتماعية البريطانية دون منازع وواحدا من مؤسسي الأنتروبولوجيا السياسية. بعد أول عمل ميداني لدى التالينسي (من 1934 إلى 1938) في كنف المعهد الافريقي الدولي، عاد إلى الساحل الذهبي ليشرف على المعهد الأفريقي الشرقي (وسط غانا)، الذين هم الشرقي (وسط غانا)، الذين هم شعب أمومي ينتظم في مملكة. عام 1950 تبوأ فورتس كرسي تعليم الأنتروبولوجيا في جامعة كامبريدج حيث توفي عام 1983.

منذ أولى كتاباته فرض فورتس نفسه، مع صديقه إ.إ.إيفانز - بريتشارد، كمنظر الأنظمـة السياسـية الأفريقـية (1940)، مبينا خصوصا الدور التي تلعبه فيها مجموعات البنوة. يرجع إليه إظهار (1945، 1949) كيف تنتظم العلاقات الاجتماعية، في مجتمع بدون سلطة مركـزية، حسب تغيرات النظام السلالي، وهو نموذج يسمح بتصور العلاقات السياسـية والقضائية والطقوسـية. أتاح غنى الأدوات المستخدمة في نقد أعماله ودقتها بإعـادة إنتاجات نقدية كثيرة يشير عددها الكبير إلى المكانة المتميزة التي اتخذتها أعماله الكلملة كمراجع أساسية في الأدب الإثنولوجي.

لكن ما أتى به فورتس من نظريات كان عظيم الأهمية أيضاً في دراسة الظواهر الدينية. إن تساؤله (1950) عن الروابط بين النظام السلالي من ناحية، وعبادة الأجداد والطقوس المستعلقة بفكرة المصير الفردي من ناحية أخرى، قد سجل مرحلة مهمة في الكشف عن التنظيم الرمزي لأواصر القربى. في هذا المجال أيضا اعتمد المنهج المقارن، كما أجرى مناقشات خصبة (1965) مع المدرسة الفرنسية للإثنولوجيا الاستفراقية.

د.ليبرسكي

1945, The Dynamics of Clanship among the Tallensi: Being the first Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe, Londres, Oxford University Press. 1949, The Web of Kinship among the Tallensi: The Second Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe, Londres, Oxford University Press. 1949, "Time and social structure: An Ashanti case study" in M. Fortes (ed.), Social Structure: Studies Presented to A.R. Radeliffe- Brown, Oxford, Clarendon. 1959, Oedipus and Job in West African Religion, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr. Oedipe et Job dans les religions africaines, Tours, Mame, 1974). (Avec EVANS- PRITCHARD E.E. eds), (1940), 1962, African Political Systems, Londres, Oxford University Press (trad.fr. Systèmes politiques africains, Paris, PUF, 1964). (Avec DIETERLEN G. eds). 1965, African Systems of Thought, Londres, Oxford University Press.

GLUCKMANN M., 1963, "An Advance inAfrican Sociology" in M. Gluckmann, Order and Rebellion in African tribal Society, Londres, Cohen et West.- KEESING R.M., 1970, "Shrines, Ancestors and Cognatic Descent: The Kwaio and the Tallensi", American Anthropologist, 72: 755-75.- WORSLEY P.M., 1956, "The Kinship System of the tallensi: A reevaluation", Journal of the Royal Anthropological Institute, 86: 37-75.

فواكا ـــور فواكا ـــور

اقترح و .س. تومز (W.S.Thoms) كلمة فولكلور عام 1846 لاستبدال عبارة 'أثار شعبية" المستعملة إلى حينه. تعنى هذه "الكلمة المركبة السكسونية" وفق مبتدعها "معرفة الشعب" (the Lore of the People)، المكونة من المعتقدات والعادات والخرافات والتقاليد والطقوس والأداب الشفهية. وبالرغم من اعتمادها بسرعة في إنكلترا، أخنت هذه الكلمــة وقتا أطول لتفرض نفسها في فرنساً. يعود الاهتمام بالانتاجات الشعبية في أوروبا السى القرن الثامن عشر، بفعل الحركة ما قبل الرومنطيقية والمعارضة المتنامية ضد عقلاً عصر الأنوار المهيمنة. يدل نشر اجزاء من الشعر القديم المجموع في اراضي سكوتلندا العليا والمترجم من الغايلية أو الإرسية بين عامي 1760 و 1765- الذي قام أوسَــيان بـــتزويره وعــرف في أوروبا بكاملها نجاحا منقطع النظير لم يخفف منه شيئا اكتشاف التزوير لاحقا- على تذوّق غير مسبوق للشعر الشعبي. منذ ذلك الحين، أراد كل بلد أوروبي جمع تقاليده الشعبية. كان هذا المؤلف إذا أساس الأبحاث المعمقة التي كان من اشهرها تلك التي كتبها الأخوان غريم ( الطفل والعائلة ، 1812- 1822؛ قصص المانية ، 1816- 1818). انطبع الازدهار الأول للفولكلور بالوطنية، كما كان الوضع في فرنسا خصوصا حيث تأسست الأكاديمية السلتية عام 1804 التي استبدلت عام 1815 بالجمعية الملكية لعلماء الأثار، التي شكلت بدورها أساس جمع التقاليد الشعبية (عادات، طقوس، معتقدات، لهجات).

في النصف الثانسي من القرن التاسع عشر، حاولت المدرسة الأنتروبولوجية الإنكليزية جاهدة، متبوعة بالفولكلوريين الفرنسيين، أن تضع أسس نظرية للفولكلور كعلم، عام 1884 اقترح ألانسغ، مرتكزا على أعمال أ.ب. تايلور، التعريف التالي: "يجمع الفولكلور ويقارن بقايا الشعوب القديمة، الخرافات والقصص التي تبقى، الأفكار التي

تعيش في زمننا دون أن تكون منه". ويعنى الفولكلور "بقايا الحضارات الميتة الماثلة في حضارة حية". إنه لا يأخذ بعين الاعتبار إلا الأمور القديمة.

في حركة متوازية ومعاكسة، سيرى النصف الأول للقرن العشين انحسار أهمية الأبحاث الفولكلورية وتنامي أهمية التولوجيا الشعوب غير الأوروبية التي ترتكز على أبحاث ميدانية طويلة ودقيقة. ستطبق هذه الطريقة لاحقا على أوروبا وستسمح بدراسة ما كان يتجاهله الفولكلور عموما، وهو مجموع المكان الاجتماعي والثقافي، أدت الإيديولوجيا التقليدية التي ترى في الفولكلور علما إلى إفقاده قيمته. بالمقابل، ما زالت المواد الفولكلورية موجسودة ويمكن لدراستها أن تفيد نظريات ومناهج معاصرة (الألسنية، الأنتروبولوجيا البنيوية، التحليل النفسي). وإذا كانت الكلمة قد اختفت اليوم من الاستخدام العلمسي، فما زال هناك إنتاج للفولكلور عند تعايش حضارتين، الأولى مهيمنة والأخرى مغلوبة.

ن.بلمون

BELMONT N., 1986, Paroles païennes. Mythe et folklore des frères Grimm à P. Saintyves, Paris, Imago. -COCCHIARA G. (1951), 1971, Storia del folklore in Europa, Torino, Boringhieri.- DUMONT L., 1951, La Tarasque, Paris, Gallimard.-DUNDES A., 1965, The Study of Folklore, Engleweed Cliffs, New Jersey, Prentice Hall; 1975, Analytic Essays in Folklore, La Haye- Paris, Mouton.- SAINTYVES P., 1923, Les Contes de Perrault et les récits parallèles, Paris, Nourry.- SEBILLOT P., 1908, Le Paganisme contemporain chez les peuples celto- latins, paris, Doin.- VAN GENNEP A., 1924, Le Folklore, Paris, Stock; 1937- 1958, Manuel de folklore français contemporain, Paris, Picard, 9 vol.- VARAGNAC A., 1948, Civilisation traditionnelle et genres de vie, Paris, Albin Michel.

# FIRTH Raymond

فیرٹ، رایموند

ولد رايموند فيرث عام 1901 في نيوزيلاندا. ودرس الاقتصاد في أوكلاند. عام 1924 قدم إلى بريطانيا العظمى ليحضر أطروحة عن صناعة اللحم المجلد في نيوزيلاندا في كلية الاقتصاد في لندن. كان ب. مالينوفسكي قد عُين فيها لتوه بعد أولى منشوراته عن اقتصاد جزر تروبرياند و "الكولا". أعاد فيرث توجهه نحو الإنتولوجيا، متأثرا بهذا الأخير وبمؤرخ الرأسمالية ر.هـ.تاوني.

عام 1927 ناقش رسالة عن "الاقتصاد البدائي لماوري نيوزيلاندا" مستندا إلى مصادر مكتوبة. عام 1928 سافر فيرث إلى تيكوبيا في جزر سالومون التي سيعود إليها عام 1952 و 1966 و 1973، حيث شرع بعمل ميداني من طراز استثنائي. عام 1932 عين معيدا في كلية الاقتصاد في لندن، وعام 1935 محاضرا، وعام 1944 أستاذا، عوضا عن مالينوفسكي.

عام 1939 قدم فيرث إلى ترانفانو، قرية صيادي سمك ماليزيين مرتبطين باقتصاد السوق. عام 1940 أجبره الاجتياح الياباني على العودة إلى بريطانيا العظمى حيث تم

الحاقب بالمخابر الت العامة للقوات البحرية وكتب ملخصات عن جزر المحيط الهادئ. بعد سفره الثانبي السي السيريا عام 1947 توقف عمله بسبب الثورة الشعبية الشيوعية. عند رجوعب عام 1963 لاحظ أن تغير ات تقنية جوهرية دخل فيها الكثير من رؤوس الأموال قد شوست تنظيم صيد السمك الذي بات خاضعا أكثر فأكثر لمعطيات رأسمالية. أدار فسيرث حبتى تقاعده عام 1968 قسم الأنتروبولوجيا في كلية الاقتصاد في لندن، وأشرف علي بحث ميداني عن القرابة في الأماكن المدنية وبالأخص في لندن. عام 1944 كان قد مساعد، مستبقا زوال المستعمرات، في تأسيس مجلس الأبحاث الاجتماعي الاستعماري السنعماري أصبح لاحقا مجلس الأبحاث العلمي الاجتماعي، أي الهيئة الرئيسية لتمويل البحث الأنتروبولوجي البريطاني. عام 1973 أصبح السير رايموند فيرث.

إن أعمال فيرث هي واحدة من أعمال الإثنوغرافيا الحديثة الضخمة. هناك سبعة كتب تحلل مجتمع تيكوبيا في كل مظاهره: القرابة (1936)، الاقتصاد (1929)، الدين (1940، 1967، 1967)، التاريخ والتقاليد (1961)، تغيرات المجتمع القربية العهد (1959)، اللغة والفكر (1985)، تقوم على إعادة رسم مجتمع بولينيزي تقليدي بصورة دقيقة، مجتمع يوجد فيه على مسافة قربية جدا من عامة الشعب سلالة زعامات تستحوذ على الوظائف الدينية والسياسية والاقتصادية الرئيسية.

أطلق فيرث أبحاثًا عن الاعتماد والتوفير في المجتمعات القروية (1964) وشارك بفعالية في نقاشات حول موضوع الأنتروبولوجيا الاقتصادية (1965).

يتبع فيرث المسيرة "المادية" عندما يحلل اقتصاد تيكوبيا كمدقق مفرط في التقيد بالأعراف الاجتماعية لأن الأفراد في المجتمعات البدائية يقومون باختيارات بين عدة أهداف وعدة طرق في استعمال رسائل محددة. الفكرة المركزية هي أن هناك بنى وحوادث ليست أبدا مدرجة بالكامل في قلب الأنظمة المغلقة.

ليس المتحام الأنظمــة الوظيفــي إلا جزئــيا ومؤقــتا، ومن هنا انتقاده لوظيفة مالينوفسكي، وكذلك لبنيويات إ.إ.إيفانز – بريتشارد وك. ليفي – ستروس.

يتمايز تنظيم مجتمع عن "بناه" وقد يتجاوزها (1951)، لأنه سيرورة، فكرة أساسية لا يرزل من الممكن تطبيقها، ومن خلالها يلتقي فيرث بماركس الذي لم يعرفه كثيرا، إذ كان قد استنتج بسرعة أن نظرية قيمة العمل واستغلاله هي تجريدية. إنه يميل، كونه ملحدا، إلى اعتبار الدين وهما للعالم الحقيقي دون أن يشرح كيف يظهر الواقع ويعاش بطريقة وهمية، مع اهتمامه الكبير بالتاريخ المصغر للمجتمعات التي يدرسها، لا يتطرق فيرث إلى مسألة معرفة ما إذا كانت التواريخ تتشابه أو تتباين مع تواريخ أخرى وتحتل مكانسا في التطورات المترامية الأبعاد والحاملة لمعنى. لكنه يدين استغلال الإنسان، وهذا ما يدرسه باسم "إنسانوية اشتراكية" (1986).

م.غود

1929, Primitive Economics of the New Zealand Maori, Londres, Routledge. (1936), 1961, We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia, Londres, Allen et Unwin. (1939), 1965, Primitive Polynesian Economy, Londres, routledge. (1940), 1967, The Work of the Gods in Tikopia, Londres, Athlone Press. (1946), 1966, Malay Fishermen: Their Peasant Economy, Londres,

Routledge, (1951), 1971, Elements of Social Organization, Londes, Watts.- FIRTH R. (ed.), 1956, Two Studies of Kinship in London, Londres, Athlone Press. 1959. Social Change in Tikopia: Re-study of a Polynesian Community After a Generation. Londres, Allen et Unwin, 1961, History and Traditions of Tikopia, Wellington (New Zealand), The Polynesian Society. (1964), 1969, Essays on Social Organization and Values, Londres, Athlone Press. FIRTH R. et YAMEY B.S. (eds), 1964, Capital. Savings and Credit in Peasant societies: Studies from Asia, Oceania, the Caribbean and Middle America, Londres, Allen et Unwin. 1967, Tikopia Ritual and Belief, Londres, Allen et Unwin. 1970, Rank and Religion in Tikopia: A Study in Polynesian Paganism and Conversion to Christianity, Londres, Allen et Unwin, 1973, Symbols: Public and Private, Londres, Allen et Unwin, 1985, Tikopia-Auckland University English Dictionary. Press. 1986. "Famine: Anthropological Account", Economic and Political Weekly, 21 (36).



قـانون Droit

تطرح القيمة التحليلية والانتشار والصدقية العلمية لمصطلح القانون على الانتروبولوجيا نفس المسائل التي تواجه الفلاسفة ومنظري القانون في محاولاتهم للتعريف بهدفهم من دراسة المجتمعات المتمتعة بنظام قضائي معروف. لن ننتظر إذا من الانتروبولوجيا تفسيرا قطعيا لمصطلح "القانون" ولكننا نتفق على اعتبار أنه ليس هناك من حقوق إلا في حال مجابهة حدث معين. ينتج عن استخدام مصطلح القانون مشاكل خاصة في المجتمعات التي لا تتمتع بسلطات قضائية محددة ولا بجملة من الانظمة المصدقة بطريقة جازمة. من هذه الحالة، يمكننا استخراج أربع خيارات نظرية بالنسبة " للقانون".

يمنع الخيار الأول التكلم عن القانون ويتخلى عن التمييز بين القضاء والسياسة والدين... خدمة لنظرية عن المجتمع أو عن فلسفة التاريخ (مثلا اقتصاد الممارسات العام حسب بيار بورديو)؛ وتلك رؤية شائعة جدا. يعتمد الخيار الثاني على الاحتفاظ بمصطلح القانون للمجتمعات التي تملك ألية ضغط أو قصاص (أ.ر.رادكليف- براون) مما يفرض الإبقاء على الفروقات التحليلية القوية (القضاء، الخ.) ولكنه يطرح تساؤ لات معرفية أساسية عن وضعها. لا ينفصل القضاء عن الشأن الاجتماعي مع الخيار الثالث؛ وتعمد هذه السرؤية إلى اتخاذ وجهتين، سواء بتطابق القاعدة القضائية مع القاعدة الاجتماعية (ب.مالينوفسكي)، أو بالجمع بين المجالين ضمن فكرة العلاقات المعقدة (مارسيل موس ومفهومــه عن "الظاهرة الاجتماعية الكاملة"). في كلتا الحالتين، نخاطر بإهمال الفروقات التحليلية والمعيارية الموجودة في مجتمعنا، وبإعطاء نظرية عن النظرية السائدة لدى الشعب الغريب فقط. ويعود ذلك إلى تجنب السؤال عن صحة مصطلح القانون أو ما يعادله، نصل من هنا إلى الخيار الرابع، أي اعتبار كل ما ينتج نفس مفاعيل القانون متعلقاً بالقانون (ماكس غلوكمان ومن بعده الأنتروبولوجيا القضائية الإنكليزية - الأميركية). وتعتبر جميع الظواهر الاجتماعية التي تلتقي من أجل إقامة نظام اجتماعي نصوصاً قضائية: من التفاوض إلى الانتقام مروراً بكل سلسلة النزاعات التي نتخذ أبعاداً طقوسية. طبيعي أن ينطبق على هذه الرؤية النقد الموجّه عادة إلى الوظيفية.

بالإجمال، تعتبر المساهمة الأساسية للأنتروبولوجيا في إيضاح ماهية القانون سلبية نوعا ما: لا يسمح التنوع الكبير للنصوص الاجتماعية الملحوظة بتعريف معايير القضاء المتوفرة عالميا بطريقة تجريبية. ويصبح القضاء هكذا غير قابل للاقتصار على مدان العلاقات الاجتماعية الذي هو غاية الأنتروبولوجيا. تعيدنا هذه الخلاصة إلى التعارض بين القانون والحدث.

أ.ماهي

BOURDIEU P., 1980, Le sens pratique, Paris, Editions de Minuit.-GLUCKMAN M., 1955, The ideas in Barotse jurisprudence, Manchester, Manchester University Press; 1965, Politics, law and ritual in tribal society, Manchester. Manchester University Press.- LINGAT R., 1967, Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde, Paris- La Haye, Mouton.- MALINOWSKI B., 1926, Crime and custom in savage society, Londres, Routledge and Kegan Paul.-MAUSS M., 1950 (1923-1924), "Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in Sociologie et anthropologie, Paris, PUF: 143-279; 1967, Manuel d'ethnographie, Paris, Payot.- RADCLIFFE-BROWN A.R., 1933, "Primitive law", in Encyclopedia of the social sciences, t. 9: 202-206.- VILLEY M., 1975, La formation de la pensée juridique moderne, Paris, Montchrestien.

## Juridique (Anthropologie)

قانونية (أنتروبولوجيا)

لعب هـ. ماين (1861) دورا مركزيا في نشوء الانتروبولوجيا القانونية من خلال نظرته إلى القانون ليس كنظام معياري ذي ميدان تطبيق خاص به وإنما في بعده الأخر كمسيرة تفسيرية للستطور الاجتماعي. فلقيد استخدم طبيعة القانون (مثلما يظهر في المجموعات القانونية لأزمنة وأمكنة مختلفة) كمعيار أساسي لمصير المجتمعات انطلاقا من حالية أساسية مشتركة بين كل الجماعات البشرية. في الأصل، قد تكون القوانين وضعت من قبل عائلات أبوية يستمد القانون فيها محتواه من المواصفات التكوينية للجماعة التي تعييش تحت سلطة أكبر أعضائها سنا. في القبيلة، التي هي تجمع عائلات أبوية، قد يكون القيانون، الناشئ بالكامل عن علاقات القربي، هو الأساس الوحيد للعلاقات السياسية، دون أن يكون لتوزيع الأرض أي دور في ذلك.

ويرى ماين أن التحول إلى قانون قائم على العقد يشكل دلالة على استقلالية الفرد الدني يصسبح قسادرا على التعاقد مقابل القبول دون أن يعرض وضعه أو وضع جماعته للخطر، وقادرا على نسج علاقات قانونية ثابتة غير قائمة على قرابة العصب أو النسب، وهكذا يكون، من خلفية نشوئية، الانتقال "من الوضع إلى العقد" معبرا عن تكون حالة المجتمع وعن تحولاتها المتعاقبة.

إذا ما طبق هذا النمط النشوئي على مفهوم الدولة كقوة تحريرية (موروث عن الثورة الفرنسية) تأخذ من القانون جوهر فضائلها وتشكل الأفق المثالي للمجتمع القبلي، فإن هذا المفهوم سوف يقدم إطارا دلاليا إيديولوجيا لمسؤولي الإدارة الاستعمارية المولجين بجمع القوانين المحلية السائدة عملا على تعديلها أو تغييرها. تلك كانت مثلا حالة ر. مونييه، مؤسس أول قسم للإثنولوجيا القانونية (1930) وأول مجلة مخصصة للموضوع (1931) والدي وضع الاستبيانات الأولى لـ "الفولكلور القانوني". لقد استخدم هذه العبارة عدن الجزائر التي كان يمارس فيها مهماته لكي يطرح من خلالها مسائة البعد القانوني عدن المحلقة بين المستعمرين والمستعمرين: كيف يمكن إيجاد التواصل بين جماعات قرابة من جهة، ومواطنين من جهة أخرى؟ كان ذلك السؤال يعبر عن المسائة الأساسية في العلاقة جيت القانون والدولة. ستتمثل الغاية الأساسية للإثنولوجيا القانونية إذن في مساءلة علاقة الهوية القائمة بين الدستور والقانون والدولة والنظام الاجتماعي. أي أنها تعمل على إثبات الهوية القائمة بين الدستور والقانون والدولة واكنها تخضع لنظام اجتماعي وينم سلوكها الجماعي أن هناك شعوبا تجهل وجود الدولة ولكنها تخضع لنظام اجتماعي وينم سلوكها الجماعي

عن تصرفات منتظمة، عن نظام وانتظام سيعمل هذا التوجه الجديد للعلم على توصيفهما وتحليلهما. ويتواجد داخل الأنتروبولوجيا القانونية مفهومان عن القانون: يراه الأول متماهيا مع أسس الاندماج الاجتماعي، ويجهد الأخر في استخدام تعابير أكثر دقة لتعريف التشريع وتبيان علاقته بالفئات الأخرى للأنتروبولوجيا السياسية.

كان م، موس أول من أدرج القانون في ميدان الأنتروبولوجيا. ومع اعتماد مفهوم الحدث الاجتماعي الشامل، تم دمج الشأن القانوني بـ "الاجتماعي" كواحد من العناصر المكونة له دون أن يظهر بعده الشفهي أو الكتابي كنعت حاسم أو ضروري. ولقد رأى مسوس في العقد ما يشبه رابطة النسب. وهو مفهوم دفع به إلى التقليل من أهمية القانون في المجتمعات البدائية، لكون القانون يتميز في الأساس بصفته الإلزامية. سيعمد موس بالتالي (1926- 1927) إلى توصيف البدائيين بأنهم موجودون على الدوام ضمن مراحل مسن عطاءات وعطاءات مضادة، أي خاضعون بتعابير أخرى لعملية إلزام يرون فيها ضرورة أخلاقية حاسمة.

أما ب. مالينوفسكي فإنه يبين التماهي الكامل بين "التشريع" والرقابة الاجتماعية. وهـ و يخصص كتابا نقديا للقانون البدائي، أو بالأحرى للمبادئ والوسائل المعتمدة لتأمين الستلاحم الاجتماعيي. في الجريمة والعقاب في المجتمع البري (1926)، نراه ينتقد بشدة مفهـ وم التشريعات الفوقية الممائد عن المجتمعات البدائية ويشكك بصفة الخضوع التلقائي للقانون التي قد تتتج عنه. فالتلاحم الاجتماعي، في نظر مالينوفسكي، لا ينتج عن علاقة سيطرة ولا يجـب أن يصنف كفئة أخلاقية أو نفسية، إذ أنه فئة اجتماعية. وهو يرى أن القانون ينتمي إلى مجموعة متكاملة من العطاءات وأن صفته الإلزامية تستمد جذورها من الالتزام المتبادل الممنهج، وذلك لكون هذا الأخير ضروريا لتلبية الحاجات.

تصدى الأنتروبولوجيون الأميركيون والبريطانيون بقوة لامتصاص مفهوم القانون مسن قبل مفهوم الرقابة الاجتماعية بمعناها مسن قبل مفهوم الرقابة الاجتماعية بمعناها الواسع. نبه رادكليف- براون (1933) إلى ضرورة عدم إعطاء كل نظام معياري صفة القانون واقترح عدم استخدام هذه الكلمة إلا في حالات خاصة لا يوجد فيها جهاز مخصص لاحترام القانون، حتى بالقوة عند الضرورة.

أمام، غلوكمان (1956) الذي يصف نفسه بأنه وريث ماين الفكري، فلقد تفرغ لدراسة النزاعات وبصورة أخص المسائل التي تطرحها الحلول القضائية للنزاعات على المجتمعات الممتلكة لتلك الإجراءات المتخصصة. هكذا لجأ إلى توصيف أجهزة وأليات عمل القضاء لدى الباروتسي في أفريقيا الجنوبية. ولقد شكل تحليله محطة في تاريخ العلم لكونه تصدى للتصورات المسبقة في الاثنولوجيا عن الخضوع التلقائي للقاعدة وأنكرا وجود المفاوضات أو الفصل الممكن بين المعايير القانونية والتسويات، مع استعادته للتمبيز التحليلي بيسن المجتمعات الممركزة (الباروتسي) والتجزيئية (النوير). بخصوص هذه الأخيرة، يقدم غلوكمان جوابا وظيفيا عن مسألة التلاحم الاجتماعي، مطروحا بعبارات تسوازن يستجاوز الأفراد. وهو يرى مثل اثنولوجيين أنكلو سكسون أخرين أن النزاعات تنتهي بإقرار نظام جديد. من المؤكد أن مقولات التقاليد تولد الانقسام، ولكن تتولد عن ذلك أشكال تضامن جديدة وأسس مختلفة لتلاحم متجدد. هذا المفهوم للنزاع كعملية تنظيم يستطيع المراقسب اكتشافها ولكنها تقع خارج نطاق وعي الشعوب المحلية، سوف يكون

عرضة لانتقادات أنتروبولوجيي ما وراء الأطلسي. وهكذا فإن ب. بوهانان (1957)، في كتابه عن التيف (نيجيريا)، يتهم غلوكمان بأنه عمد إلى تطبيق فنات التشريع الغربية على واقمع الباروتسي وافترض أن المثال المنهجي الذي تنشده الإثنولوجيا يكمن في فصل توصيف الأنظمة القانونية للشعوب المحلية عن التحليلات النقدية التي قد تنشأ عنها.

في فرنسا، تساءل ب، بورديو هو الأخر عن ملاءمة الفئات القانونية الغربية المعتمدة في وصف المجتمعات الغربية. ولكن نقد "الميل إلى التشريع" يتجاوز في أعماله بكثير الميدان الحصري للقانون ليتوجه إلى منهج الأنتروبولوجيا عندما تحاول أن تصور، داخل ميدان القرابة مثلا، بعض الممارسات من خلال وجود مفترض لمنظومات قواعد شبيهة في بعض وجوهها بالقواعد التشريعية المعتمدة في نموذج المجتمعات التي ينتمي السيها الأنتروبولوجسي، إن هذا النقد المستند إلى تأمل في وضعية القاعدة، خاصة لدى ويتغنشتاين، يدفع به إلى ابتداع نظرية عن الممارسة بالحالة التي هي عليها (بورديو، 1972).

في مجلة قانون وثقافة، يجمع ر. فيردييه الأعمال الخاضعة لاهتمام مزدوج: تقديم وصف دقيق للمحتوى الدلالي للحقائق القانونية وما خلف القانونية لدى الشعوب المحلية، وتحليل تصورات القانون أو الأنظمة التشريعية من منظور للقانون ثقافوي وواقعي في نفس الوقت، وفي مطلق الحالات يجب استخراج العلاقات المتبادلة بين الظواهر القانونية والاجتماعية ضمن ثقافات خاصة.

واهتمت الأنتروبولوجيا القانونية أيضا بالواقع الفرنسي انطلاقا من سجال واسع أطلقه بورديو ويحمل على الصفة "التشريعية" للقاعدة في مختلف ممارسات القانون والعرف والنقاليد المحلية، خاصة عبر دراسة الروابط بين أنظمة تناقل الأملاك والنسب والقرابة، في مظهرها الاقتصادي على وجه الخصوص.

في سنوات 1980، وفي الولايات المتحدة بصورة خاصة، توجهت الأنتروبولوجيا القانونية نحو رفض الطروحات الوظيفية السائدة حتى ذلك الحين. هكذا اهتم ك. غيرتز بتبيان الإنشاءات الثقافية التي تولدت عنها، هنا أو هناك وتحت أشكال معيارية تنظيمية، "حساسيات تشريعية" (1986)، وانطلق من مفهوم العدالة المتغير ليخلص إلى أن القانون همو وسيلة للتفكير بالواقع وليحدد، بشكل متناقض مع النظرة الشكلانية، علاقة القانون بالمعرفة المحلية، والقانون بالواقع. أخيرا، وفي إطار استكمال أعمال المدرسة ذات المنهجية الإشنوية، أخذت البحوث تتوجه في الولايات المتحدة نحو التوصيف المنهجي لأوضاع تكون فيها أنماط السلوك الشخصي أو العام مشرعنة بالاستناد إلى قواعد (قانونية أو لا). هكذا يتجابه في السجال من يعرفون القانون بتعابير القواعد ومن يقاربونه بصفته أو الية (نادر، 1959؛ فولك مور، 1978؛ غوليفر، 1986، بوسبيسيل، 1958، 1971). وهذا أو الية (نادر، 1959؛ فولك مور، 1978؛ غوليفر، 1986، بوسبيسيل، 1958، (ius).

ا. كلافري

BOHANNAN P., 1957, Justice and Judgement among the Tiv, Londres, Oxford University Press.- BOURDIEU P., 1972, Esquisse d'une théorie de la pratique, Paris, Genève, Droz; 1980, Le sens pratique, Paris, Editions de Minuit.-DURKHEIM E. (1893), 1957, De la division du travail social, Paris, PUF. – FALK MOORE S., 1978, Law as Process, an Anthropological Approach, Londres,

Routledge et Kegan Paul.- FAVRET J., 1968, "Relations de dépendances et manifestation de la violence en Kabylie", L'Homme, VIII, 4: 18-44. - GEERTZ C., 1983, Local Knowledge, New York, Basic books, Inc. (trad.fr. Savoir local, savoir global, Paris, PUF, 1986).- GLUCKMAN M., 1955, The ideas in Barotse jurispridence, New Haven- Londres, Yale University Press; 1956, Customs and Conflict in Africa, Oxford, Blackwell.- GULLIVER P.H., 1963, Social Control in an african Society, Londres, Routledge et Kegan Paul. - MAINE H.S. (1861), 1931, Ancient Law, Its connection with the early history of society and its relation to modern ideas, Londres, Oxford University Press; 1866, Dissertations on Early Law and Cultures, New York, Arno Press.- MALINOWSKI B., 1926, Crime and Custom in savage society, Londres, Routledge et Kegan (trad.fr. Trois essais sur la vie sociale des primitifs, Paris, Payot, 1969). - MAUNIER R. (éd.), 1931, Etudes de sociologie et d'ethnologie juridiques, vol. 1, Paris, Domat- Monchrétien; 1932, Loi française et coutumes indigènes en Algérie, Paris, Domat-Monchrétien.- MAUSS M, (1926- 1927), 1966, "Essai sur le Don, Forme et Raison de l'Echange dans les Sociétés Archaïques", in Sociologie et anthropologie, Paris, PUF; 1967, Manuel d'ethnographie, Paris, Payot.- NADER L. (ed.), 1965, "The anthropological study of law", American anthropologist, 67 (6) part 2; 1969, Law in Culture and Society, Chicago, Aldine.- POSPISIL L., 1958, Kapauku Papuans and their law, New Haven, Yale University Press; 1971, Anthropology of Law, New York, Harper et Row.-RADCLIFFE-BROWN A.R., 1933, "Primitive Law", in Encyclopedia of the Social Sciences, vol. 9.

Tribu فبيلة

تمت استعارة كلمة "قبيلة" من قاموس المؤسسات السياسية القديمة الذي يحتوي على كلمات أخرى الدلالة على الانتساب إلى جماعة بالولادة (بنفينيست، 1969)، وتم استخدامها أولا مسن قبل نشوئيي القرن التاسع عشر الدلالة على التنظيم السياسي لمجتمعات موجودة في حقيبة معينة (بربرية) من تطور البشرية (مورغان، 1877). بعد أن أفلتت الكلمة من إفسلاس المفاهيم النشيوئية، بقيت تستخدم في الأنتروبولوجيا، مقترنة بالمقاربة الوظيفية المجتمعات الفياقدة الدولة والتي سمينت بشكل عام "مجتمعات قبلية". والواقع أن مصطلح "قبيلة" يستخدم الدلالة على مجتمعات شديدة التنوع لجهة طريقتها في الحفاظ على النظام الاجتماعي دون وجسود سلطة مركزية. وهكذا فإن قبيلة النوير تكون أكبر وحدة سياسية مجتمعة مقابل وحدات أخرى مماثلة، ومعتمدة على التحكيم في حل خلافاتها الداخلية (إيفانز ببريتشارد، 1940). يشير هذا التعريف إلى البعد الإقليمي للقبيلة، بعكس التعريف النشوئي الذي كان يفرق بين التنظيم القبلي المفترض بائدا والتنظيم الإقليمي.

قسام إ. شابيرا (1956) و م. غلوكمان (1965) بإظهار القدرات القبلية على التوفيق بيس المؤسسات السياسية والتشريعية فساهما عن غير قصد في انبتاق مفهوم "القبلية" الذي سوف يدل، بصورة تعميمية متزايدة، على التصرفات الجماعية السائدة في تلك المجتمعات والمتناقضة مع قيام الدول الحديثة.

كما جعل كل من إ. ر. سرفيس (1962) و م. ساهلنز (1968) من القبيلة إحدى الحقبات العامة في تطور البشرية والتي انطلقت من تثورة العصر الحجري الحديث" لتكون

مرحلة ما بين الزمرة والدولة. ويقوم النمط القبلي على النقابل المعمّم بين الجماعات، وعلى تراتــبها السلالي، والتناغم بين الفروع: فالمجالات الدينية والسياسية والاقتصادية إلخ. لا تندرج ضمن المؤسسات المختلفة، وإنما في نظام القرابة أغلب الأحيان.

ولقد برهن م. غودلييه (1973) كيف أن أزمة مفيوم القبيلة هي التي كشفت النقاب عسن الأسس التجريبية للمسيرة الأنتروبولوجية. وهو يتجاوز في نقده المسألة التي يثيرها، في العالم المتوسطي القديم والحديث، تنظيم المجتمعات التي تعبّر فيها "القبيلة" بلغة القرابة (السللة) عن أمور تشريعية وسياسية، قد تنم عن الكثير أو القليل من التراتبية، ولكنها وثيقة الصلة بنظام ارتباط زواجي، ومنتجة لأنظمة سياسية معقدة ومتنوعة (مجلة "الإنسان" 1987, "L'Homme", 1987).

ب. بونت

BENVENISTE E., 1969, Le vocabulaire des institutions indo-européennes, Paris, Editions de Minuit.- BONTE P., CONTE E., HAMES C., ABDEL WEDOUD OULD CHEIKH, 1991, Al-ansab. La quête des origines. Antropologie historique de la société tribale arabe, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.-COHEN R. et MIDDLETON J. (eds), 1967, Comparative Political Systems. Studies in the Politics of Pre-inclustrial Societies, New York, The Natural History Press.-EVANS- PRITCHARD E.E., 1940, The Nuer, Oxford, Clarendon Press (trad.fr. Les Nuer, Paris, Gallimard, 1968). - GLUCKMAN M., 1965, Politics, Law and Ritual in Tribal Society, Chicago, Aldine.- GODELIER M., 1977, "Le concept de tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie?" in Horizon, trajets marxistes en anthropologie, Paris, Maspero.- HELM J. (ed.), 1968, Essays on the Problem of Tribe, Seattle, University of Washington Press; 1987, L'Homme, 102, Tribus en Afrique du Nord et au Moyen- Orient.- MORGAN L., 1877, Ancient Society, New York, Holt (trad.fr. La société archaïque, Paris, Anthropos, 1971).-SAHLINS M., 1968, Tribesmen, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall. -SCHAPERA 1., 1958, Government and Politics in Tribal Society, Londres, Watts.-SERVICE E.R., 1962, Primitive Social Organization, New York, Ramdon House.

Parenté

١- الميدان التقليدي للقرابة

ترتبط القرابة كمادة أنتروبولوجية مع عوامل التوالد البيولوجي بعلاقة معقدة قوامها الاستمرارية والانقطاع. فمن جهة تغذيها الضغوطات الحتمية بشكل دائم، كمثل معرفة الشروط الثنائية الجنس التي تحدثها (الأمومة والأبوة)، أو الأخذ بالحسبان الاستبعاد التصنيفي لبعض الشركاء الجنسيين (لتفادي ارتكاب سفاح القربي). إلا أنه ،وكما تؤكد عدة فروقات بشرية على وجه الخصوص - ما بين الجنس والزواج، والأمومة والأبوة، الطبيعية والقانونية، الخ..، وكما أثبتت شريحة واسعة من النماذج العائلية المستوحاة من تلك الفروقات، فإن القرابة ليست فقط عبارة عن مجرد روابط "طبيعية". فالقرابة المندمجة

وعلميه فإن القرابة تشكل ميدانا متميزا من ميادين التطور النظري للأنتروبولوجيا. وفي الواقع فإن فهم ظواهر قرابة العصب والنسب تبعا لعدد محدود من المبادئ الأساسية، أي الممنهج المذي أطلقه مورغان عام 1871، قد استتبع حرصا على دقة العرض يُعتبر بالنسبة للعديدين البرهان الأساسي على الهم العلمي للأنتروبولوجيا، إن لم نقل المنهجي على الأقل.

إن كل المجتمعات، باعترافها بالقرابة الثنائية القائمة على الأفراد وتحقيق الترابط الشرعي فيما بينهم، تقر بقرابة العصب والنسب. إلا أن بعض هذه المجتمعات فقط تدرج البنوة و/أو المصاهرة، أي وجود مجموعات أو فئات من أقرباء العصب المتحدرين من مجموعة أشخاص هم من سلالة جد واحد، من جهة، ومن جهة أخرى وجود صلة قرابة تسربط مجموعات أو فئات من الأهل برابط المصاهرة. غير أن مبادئ البنوة والمصاهرة هي التي قدمت النماذج التفسيرية الأساسية في مجال الدراسة هذه.

إن المقاربة المسماة "سلالية" (رادكليف- براون، فورتيس) المستوحاة من المذهب الوظيفي الأنكلو- سكسوني، قائمة على الدور المسند إلى المبدأ السلالي الذي يقوم عليه الانستماء إلى جماعة من أقارب الدم. ولقد انبثقت هذه المقاربة عن دراسة للمجتمعات التي يظهر فيها هذا الانتماء بشكل جلي، والتي يحدد فيها النسب الهوية الحصرية للجماعات. ونعني بذلك المجتمعات التي تحكمها قاعدة البنوة الأحادية النسب التي تعتبر أن انتقال الانستماء يستند إلى طرف واحد فقط من الأهل سواء أكان الأب (بنوة أبوية) أو الأم (بنوة أمومية). في نظام البنوة الأمومية مثلا، للنساء فقط الحق في نقل الانتماء بحيث أن الأبناء يستمون إلى مجموعة التي تنتمي إليها والدة أمهم.

أما المقاربة المستندة إلى "المصاهرة" (ليفي - ستروس، دومون، نيدهام) فيي قائمة على مبدأ علاقة تكامل أو تضارب بين ذوي قرابة الصلب أو النسب، وقد استوحيت هذه المقاربة من المذهب البنبوي الفرنسي من خلال دراسة المجتمعات التي يتجلى فيها هذا التضارب بطريقة منهجية للغاية. ويتعلق الأمر بالانظمة الأولية التي تعتبر أن قواعد السزواج تقوم على تصنيف مجمل المجتمع ضمن فئات متكاملة لجهة القرابة والنسب، إن الفرضية في هكذا توزيع تصنيفي من النوع المنهجي (الحالة المسماة "بالتبادل المحدود") أو النوع غير المتناسق (الحالة المسماة "بالتبادل المعمم")، تحدد موانع الزواج مسبقاً من خلال المحظورات الزواجية على صعيد النسب، بجعلها الزواج يقتصر على هذه الفئة أو تلك من الأهل. وفي حالة التبادل العام مثلا، يفضل الارتباط بابنة الخال.

هـناك مجـتمعات تعتمد نماذج أصعب ضمن تلك المقترحة في هاتين المقاربتين. نستحدث هنا، من جهة، عن المجتمعات ذات البنوة اللامتميزة أو الرحمية التي يتسبب فيها انستقال الانتماء عبر الأم والأب بخلق مجموعات نسبية متشابكة؛ ومن جهة أخرى، هناك أنظمة المصاهرة شبه المركبة والتي تقوم على قواعد لا تسمح بالتحديد المسبق للنسب. في حسالات مماثلة، يجب أن يولى التحليل اهتماما أكبر لبعض الاعتبارات التي تخفيها دراسة

انظمة البنوة الأحادية النسب، كما هي الحال في أشكال المصاهرة الأولية، أي للعلاقة بين المناموذج الشكلي والضوابط الإحصائية، وبين مبادئ التنظيم الشاملة والخيارات الخاصة، الخ..

أما المجتمعات التي لا تعتمد البنوة ولا المصاهرة، بالمعنى الحصري للكلمة، فإنه تكتسب مقاربات ومفاهيم جديدة هي في طور الصياغة حاليا، وهي مجتمعات تعترف بالقرابة الثنائية فقيط (المسماة فردية). عندها لا تتخذ الفئات ذات قرابة الصلب شكل مجموعات نسبية مؤلفة من المتحدرين من جدّ واحد وإنما تتألف من مجموعة أقرباء يتحدرون من مجمل الأشخاص الذين لهم قريب مشترك. تعتمد هذه المجتمعات أيضا نظام زواج معقد يرتكوز السي قواعد قائمة على معايير غير جماعية بل فردية، وهي قواعد تتصف بكون موانع الزواج تعود فيها إلى درجة قرابة الصلب التي تجمع ما بين الأفراد. في حالات كهذه، تأتي العوامل الخارجة عن القرابة، كالنظام العقاري والأنظمة الاجتماعية الخ... المهمة أصلاً في الأنظمة اللاجتماعية الخ... المهمة أصلاً في الأنظمة اللامتميزة وشبه المعقدة، لتلعب دورا أساسيا.

#### م.هاوسمن

AUGE M. (éd.), 1975, Les domaines de la parenté, Paris, Maspero.-BARNARD A. et GOOD A., 1984, Research Practices in the Study of Kinship, Londres, Academic Press.- DUMONT L., 1971, Introduction à deux théories d'anthropologie sociale, Paris- La Haye, Mouton; 1983, Affinity as a Value. Marriage Alliance in South India, with Comparative Essays on Australia, Chicago-Londres, The University of Chicago Press (version plus complète de Dravidien et Kariera: l'alliance de marriage dans l'Inde du Sud et en Australie, Paris- La Haye, Mouton, 1975). - FORTES M. 1969, Kinship and the Social Order: the Legacy of Lewis Henry Morgan, Chicago, Aldine.- FOX R., 1967, Kinship and Marriage: An Anthropological Perspective, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books (trad.fr.: Anthropologie de la parenté, Paris, Gallimard, 1972). - GOODY J. (ed.), 1973. The Character of Kinship, Cambridge, Cambridge University Press.- HERITIER F., 1981, L'Exercice de la parenté, Paris, Gallimard- Le Seuil.- KEESING R.M., 1975, Kin groups and Social Structure, New York, Holt, Rinehart et Winston.- LEVI-STRAUSS C. (1949), 1968, Les Structures élémentaires de la parenté, Paris-La Haye, Mouton.- MORGAN L.H., 1871, Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family, Washington, DC, Smithsonian Institution.- MURDOCK G.P., 1949, Social Structure, New York, Macmillan (trad.fr. De la structure sociale, Paris, Payot, 1972). - NEEDHAM R., 1962, Structure and Sentiment. A Test case in Social Anthropology, Chicago, Chicago University Press.- NEEDHAM R. (ed.), 1971, Rethinking Kinship and Marriage, Londres, Tavistock (trad.fr. La parenté en question, Paris, Le Scuil, 1977). - RADCLIFFE -BROWN A.R., 1950, "Introduction" in A.R. Radcliffe - Brown et D. Forde (eds), African Systems of Kinship and Marriage, Londres, Oxford University Press (trad.fr. in Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique, Paris, PUF, 1953). - SCHEFFLER H.W. et LOUNSBURY F.G., 1971, A Study in Kinship Semantics: The Siriono Kinship System, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall.- SCHNEIDER D., 1968, American Kinship: A Cultural Account, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall.- ZIMMERMANN F. (éd.), 1972, La Parenté, Paris, PUF.- ZONABEND F., 1986, "De la famille. Regard ethnologique sur la parenté et la famille", in A. BURGUIERE et al. (ed.), Histoire de la famille, Paris, Albin Michel.

## 2- قرابة مفترضة

يستخدم تعبير القرابة المفترضة للدلالة على العلاقات الاجتماعية التي تقوم على القـرابة (بالمرجعية أو بالتخاطب) دون أن تكون بالضرورة وليدة صلة قرابة معروفة (كصلة الدم أو الزواج). ولا يختص هذا التعبير باستخدام حصري، إذ يشير في بعض الأحيان إلى ما يشبه القرابة، وأحيانا إلى القرابة الوهمية. يدل هذا التعبير على ما هو أكثر ممن مفهوم، انسه يسدل على فئة قوامها العلاقات القوية المتتوعة، كخلق علاقة قرابة اصطناعية (التبني)، واستخدام لغة وقواعد القرابة لتأسيس علاقات اجتماعية معينة (القرابة الشعائرية أو الروحية)، والإفراط المجازي في المصطلحات الخ.. إن بالإمكان التمبيز بين مخسئلف متغييرات هذه الظاهرة وذلك بحسب نوعية العلاقات القائمة (العاطفية والقانونية والشسعائرية)، ودرجة استيعاب الحقوق والواجبات المحددة للذين تجمع بينهم صلة قرابة فعلية، ونوع صلة القرابة المستخدمة كمرجع، والبنوة أو الأخوة في أغلب الأحيان، والمصاهرة في أحلى المظاهرة في أعلى ملاءمة مفهوم كهذا للدلالة على المظاهر التي تبدو لهم على صلة بميدان القرابة.

لم ثبد الأنتروبولوجيا اهتماما بالقرابة المفترضة إلا في وقت متأخر، باستثناء النبني الذي اعتبر في القرن التاسع عشر كدلالة على انحسار أهمية علاقات القرابة (هد.ج.س. مايسن). في أغلب المجتمعات يكون النبني مرتبطا باليات الإبقاء على مجموعات القرابة، وباوالسيات توارث الأموال والأملاك والمراكز، أكثر من ارتباطه بالتخلي عن ولد أو بالرغسبة في الحصول على طفل كما هو الحال في المجتمعات الغربية. في المجتمعات القديمة التي كان شائعا فيها كثيرا، ينحصر النبني بالراشدين ويقوم على انتقال السلطة دون وجوب التخلي عن الهوية الأصلية بهدف ضمان المحافظة على العائلة الأرستقراطية من خملال تطعيمها بروابط جديدة. في روما، كان التوارث الذي ينتج خاصة عن موت الأب يسؤدي إلى انستقال الهويسة، لا الحقسوق وأدوار القرابة. إن إدراك القرابة الحقيقية في المجتمعات الغربية نتيجة للتبني لم يعرفه أحد من قبل فيما عدا شعب الإينويت على سبيل المستال. أما حقوق الإرث فيمكن أن تكون محدودة لأن المتبنى لا يعتبر دائما حاصلا على الهوية القانونية، كما أن محظورات الجنس والزواج ليست دائما قائمة.

يمكن أن يبدو التبني كوسيلة للمصول على زوج لابنة وحيدة، وعلى ابن (في السيابان) للمتبني (في الصين). وربما كان التبني في مجتمعات الشرق الأوسط والأدنى القديمة مهيئا للزواج وذلك بخلق علاقة اجتماعية ضرورية لإتمامه.

أما في أفريقيا، فلا يمكننا التحدث عن التبني للدلالة على الإنخراط التدريجي للأفراد (وبخاصة العبيد) في جماعات القرابة، ولذلك شدد علماء الأنتروبولوجيا بصورة خاصة على أهمية دور المربّي أو الإرضاع. ولكن ذلك لا يغير شيئا في الوضع الشرعي للطفال، مسع أن الأمر يتعلق بالحقوق والواجبات المتوجبة تجاه جميع أطفال صلة القرابة (غودي 1969). وكسائر الأمور المرتبطة باشكال الوصاية، فإن هذه الأدوار تطيل القرابة الحقيقية دون أن تندرج في القرابة المفترضة.

نعني بالقرابة الشعائرية العلاقات التي تستخدم مصطلح القرابة وتستند إلى عناصره الرمــزية، خاصـــة تلك المرتبطة بالإنجاب والحمل وتربية الأطفال. ومن أشكال العلاقات المعروفة أكثر والموجودة في عدة مجتمعات هناك صلة الرحم والرضاعة.

إن هذه العلاقات التي تعمل على إبراز الهوية بمعناها الرمزي لدى الشركاء تقتبس نموذج الأخوة (أخوة الدم). كما أن البرود الجنسي ملحوظ أحياناً. إذ يعتبر هنود السهول أن إقامة علاقة جنسية مع المرأة نفسها، أو تبادل النساء بين شخصين لدى شعب الإنويت يخلق بين الرجال علاقة أخوة. إن المنطق الذي تقوم عليه هذه العلاقات يفسر العلاقات القائمة كقرابة الرضاعة الحاصلة عن طريق المرأة المرضعة؛ وهي تؤدي في المجتمعات العربية الحيى زيادة الموانع الجنسية في حين أن أخوة الدم يمكن أن تعزز قيام المصاهرة (كونت 1987). وفي الواقع فإن هذه العلاقات تقوم بوظائف متعددة تستخدم إيديولوجية القرابة لخلق أو تعزيز التضامن الاجتماعي وتحديد الحقوق والواجبات المتبادلة، كالانتقام على سبيل المثال.

ونعني أيضا بالقرابة الشعائرية. والمسماة أحيانا "القرابة الروحية"، علاقات القرابة المستمدة في الدين المسيحي من طقوس العمادة. إن الأبحاث الأدق في هذا المجال تهتم بالعلاقة. (المسهمة قرابة العراب") بين أهل الابن بالمعمودية وأبويه الروحيين. ويمكن اعتبار هذه العلاقة في منطقة البحر الأبيض المتوسط وفي أميركا اللاتينية (منتز وولف العبلقان، هامل 1968)، شسائعة للغايسة، فني توطد العلاقة بين الفئات الاجتماعية من جيل إلى جيل (في البلقان، هامل 1968)، كما أنها تشغل وظائف عدة وخاصة السياسية منها. وفي هذه الحالة يكون التشابه مع القرابة واسعا لدرجة إدراج المحرمات بين الأهل الحقيقيين والروحيين، مما يعني اهتماما أقل بالوضع الروحي للطفل والتركيز على خلق علاقات تعاون وتضامن تتلطى خلفها أحيانا كثيرة التراتبية الاجتماعية (بيت ويفرز 1976). يمكن استخدام القرابة الروحية بمعنى صوري (عراب المافيا) كما هي الحال، بشكل عام، مع تعابير القرابة "الحقيقية" للدلالة على سبيل المثال. وفيما يخص لغة القرابة فإنها تنسجم مع التوسع في "المقرابة فينها تنسجم مع التوسع في دلالات القرابة، فنستحدث أحيانا عن "القرابة المصطنعة". عندما ينادي أبناء قبيلة بدوية بعضيم بأو لاد العم رغم كونهم من أصول مختلفة، هل يعني ذلك أننا بصدد تناول علاقات قرابة وهمية أم أن الأمر يتعلق فقط بوفرة التعابير المتعلقة بالقرابة؟

رغم تباين الأشكال التي تطغى على القرابة المفترضة، فمن الواضح أن دراستها تسندرج ضمن المجال النظري للقرابة، وقد اقترح بيت ريفرز عام 1973 تحليلها من خلال تعريف اجتماعي لنوعية القرابة، فتكون القرابة الحقيقية إحدى أقطابها؛ أما القطب الأخر فيتضمن علاقات الصداقة المستخلصة أو الشعائرية تقريبا. وعندما نتذكر أن العديد من المجتمعات تسرى أن علاقات القرابة الحقيقية تجد نفسها مفسرة بطريقة جديدة ضمن المحسمون أوسع فتهر كنوع من "علاقات الماشية" كما هي الحال لدى شعوب النيل على سبيل المثال، أو أيضا علاقات شعائرية متبادلة (الماغور 1978)، فإن غزارة هكذا منهجية تبدو حتمية.

ب.برنت

ALMAGOR U., 1978, Pastoral partners. Affinity and bond partnership among the Dassanetch of South- West Ethiopia, Manchester, Manchester University Press.- BONTE P., 1987, "Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes? Les Awlad Qaylan tribu de l'Adrar mauritanien", L'Homme, XXVIII, 102: 54-79.- CARROLL V. (ed.), 1970, Adoption in Eastern Oceania, Honolulu, Bishop Museum.- CONTE

E., 1987, "Alliance et parenté élective en Arabie ancienne: éléments d'une problématique", L'Homme, 102, XXVII (2): 119-138.- GOODY J., 1969, "Adoption in Cross- Cultural Perspective", Comparative Studies in Society and History, 11: 55-78.- HAMMEL E.A., 1968, Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans, Englewood Cliffs, Prentice- Hall Inc.- MINTZ S.W. and WOLF E.R., 1950, "An analysis of ritual co-parenthood", Southwestern Journal of Anthropology, 6,4: 341- 365.- PITT.RIVERS J., 1973, "The Kith and the Kin", in J. Goody (ed.), The Character of Kinship, Cambridge, Cambridge University Press; 1976, "Ritual Kinship in the Mediterranean: Spain and the Balkans", in J.G. Peristiany (ed.), Mediterranean Family Structures, Cambridge, Cambridge University Press.-ROUSSEAU J., 1970, L'adoption chez les Esquimeaux Tunnermuit, Québec, Centre d'études nordiques, Université de Laval.

Consanguinité

قرابة الدم

أنظر: سلالة، القرابة (نظام 2).

Cognatisme

قرابة الرحم

أنظر: بنوة، سلالة، فئة النسل، قرابة.

Parenté (système de)

قرابة (نظام القرابة)

# 1- أنظمة القرابة وبناها

أدخيل مورغان مفهوم نظام القرابة في كتابه أنظمة قرابة العصب والنسب في العائلة البشرية (1871)، وابتكر فيه طريقة المتحليل تقوم على وضع استبيان يتضمن تعابير القرابة الواردة على شكل نظام، ووزع منه 139 نسخة. وبناءً على النتيجة وضع عددا من أنصاط المصلحات التي قسمها إلى قسمين أساسيين: الأول وصفي قائم على دمج عدد ضئيل من المصطلحات البسيطة، والأخر تصنيفي يقوم على توزع ذوي قرابة العصب ضحمن فسئات أفراد ينطبق عليهم نفس التعبير. فعلى سبيل المثال، لدى شعب الإيروكوا، يضادى الأب وشقيقه بنفس الكلمة. وهما ينتميان إلى فئة مختلفة عن تلك التي تضم أفرادا يشار إليهم بمصطلح يستخدم لتسمية شقيق الأم. هكذا كان قد أصبح ممكنا وللمرة الأولى إجراء مقارنة منهجية بين المصطلحات ذات المصادر المختلفة.

## التصنيفات الاصطلاحية

إن التمييز الذي وضعه مورغان بين الأنظمة الوصفية والتصنيفية سرعان ما فقد مين دقيته في الوقت الذي كان قد فقد فيه الكاتب توجهاته النشوئية. فنلاحظ أن معظم الأنظمة هي تصنيفية إلى حد ما. إن الخصائص الشكلية لهذه الأنظمة تؤخذ كما هي، لكون المؤلف يبحث عن طرق تدوين أكثر دقة ويحرص على تحديد معايير تشكيل الفئات الاصطلاحية.

أما محاولة كرويبر المستوحاة من مقاربة لغوية لمصطلحات القرابة، فهي تحدد ثمانية من هذه المعايير دون تفضيل واحد معين منها. ولاحقا راح كتاب التصنيفات يعلقون أهمية على واحد من المعايير التي حددها كرويبر دون غيره، وهو الفرق من جهة بين النسب القائم على "الذات" (Ego) وأسلافها المباشرين (خط النسب)، والخطوط المتفرعة منه، وصولا إلى وضع تصنيف يبرز أثار البنوة من جهة أخرى. ثم اثبت لووي عام 1928 وجدود أربع طرائق تساعد "الذات" الذكرية على تصنيف أهلها الذكور انطلاقا من الجيل الأول التصماعدي. وأكمل ج.ب. موردوك عام 1949 هذا التصنيف بتطبيق ذلك المبدأ وأب الطلاقا من تعميم علاقات "الذات" وتأسيسها على نظرة مختلفة إلى الأقارب المباشرين (G) وأبناء العمة أو الخال (X: من أشقاء من جنس مختلف)، كما يحدد إضافة لذلك أنظمة الإيروكوا والكراو والأوماها ذوو نسب أمومي والأوماها ذوو نسب أبوي). وتضم هذه الأنظمة أبناء الخالات المتقاطعين رحميا (Xm) أو أبناء الأعمام المتقاطعين صلبيا (X) في بعض فئات أهل أجيال السلف أو الخلف.

G + 1	G 0	Morgan	Lowie	Murdock
F=FB=MB	G=P=X	classificatoire	Generational	Hawaïen
F=FB#MB	G=P#X	-	Bifurcate Merging	Iroquois
-	G=P#Xm#Xp			Omaha/Crow
F#FB#MB		descriptif	Bifurcate collateral	Soudanais
F#FB=MB		-	Lineal	Eskimo

ان التصدييف الاصطلاحي الذي نستخدمه اليوم كوسيلة مناسبة لمعرفة المعطيات، يعدتمد على التسدميات التي حددها موردوك. إلا أن الاهتمام تحول جزئيا تجاه مشاكل أخرى، إضافة إلى أن التصنيف يحوي أخطاء بديهية، ففي الواقع يجدر بنا أن نحدد في كل فئة مجموعة مصطلحات مرجعية (تسميات الأهل الذين نتحدث عنهم) ومجموعة مصلطحات تخاطبية (تسميات الأهل الذين نتحدث معهم). ويمكن أن تتغير المصطلحات بحسب سن "الذات" وجنسها على وجه الخصوص. إضافة إلى ذلك، يغطي كل نموذج مثالي وقائع يمكن أن تشذ عنه بدرجات متفاوتة. ولكن أحيانا وحدها بعض الخصائص النموذج سنة قد تندرج ضمن مصطلحات واقعية لا تجد مكانا لها في التصنيف. يمكن لهذه التغييرات أن تكون دالة على شروط أداء النظام بحد ذاته (لوزبوري، عام 1964، بشأن انظمة الكرو واوماها)؛ وعلى العكس يمكن لتشابه الأشكال أن يؤدي إلى جمع أنظمة أنظمة الأداء جذريا ضمن نموذج واحد: ذلك ما يعرف بأنظمة الإيروكوا والدرافيدية.

# درجة القرابة

ينطوي تحليل نظام القرابة على تأمل، واضح أو مضمر، في طبيعة القرابة.ورغم أن عدة أعمال (فوكس، 1967) قد تناولت فكرة النواصل بين قرابة الدم العضوية وقرابة الدم الاجتماعية، التي كان مورغان قد ارتكز اليها، فإن هذه الفكرة لم تعد قائمة، وإن عرفت بعض التجدد مع علم الاجتماع العضوي. إن التمييز بين القرابة الطبيعية والقرابة الاجتماعية كما طرحه فإن جينيب قد استقبل على القور من المدرسة الدروكهايمية والأنتروبولوجيا الأميركية ذات المؤثرات التقافية، ولكن دون معالجة المشكلة التي تسبب بها وجود أنظمة مصطلحات أي: كيف تتوسع التصنيفات عند تشكلها! هل يتم ذلك بفعل هيكليتها الدلالية الخاصة أم بفعل قوانين عمومية متعلقة بمجال القرابة!

إن مالينوفسكي (1913) الذي انتقد مسألة "احتساب القرابة" قد عرف قرابة العصب والنسب من خلال المفهوم الثقافي للإنجاب. وقد اعتبرت الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية المستأثرة بالتحليل الألسني، ومنذ أيام كرويبر، أن الأنظمة الاصطلاحية يجب أن تدرس على أساس أنها أنظمة، وأنها تستمد شموليتها من لعبة المتغيرات الثقافية التي يتم تنظيمها مسن خلالها. وعليه فإن مشكلة توسع التصنيفات تطرح من الناحية الألسنية والدلالية وفقا لورودهسا في النظام وليس وفق القوانين الخارجية أو العامة التي تترجم تصورات ثقافتنا الخاصسة على أنها قرابة. وهكذا فإن هذه المدرسة قد علقت أهمية خاصة على دراسة القسرابة الإنكليزية – الأميركية (شنايدر 1968) ونجم عن ذلك هم تشكيل أدوات التحليل (بوتشطر وسيلبي، 1968) التي تظهر أكثر في التحليل المفارق المطبق في الدرجة الأولى على القرابة الإنكليزية (غودناو 1965). ويقوم التحليل المفارق على اعتبار مجمل تعابير القرابة كوحدة متكاملة يدرسها من خلال عناصر ها الدلالية:المعنى الدقيق لكل مصطلح هو نقيجة التحديدات الشكلية التي تمارسها تلك العناصر المشتركة.

أما الأنتروبولوجيا الإنكليزية، الوارثة جزئيا لتراث دوركهايم الاجتماعي، فإنها تطرح مشكلة توسع التصنيفات الاصطلاحية بطريقة مختلفة إذ تردّها إلى الأليات النفسية لتعلم الحقائق الاجتماعية.

هكذا اعتبر رادكليف- براون (1952) أن القرابة هي "ميدان متميز من ميادين المعقدوق والواجبات" التي تصنف المصطلحات نسبة إلى عدد معين من المبادئ "المعنوية" (السلطة، التسامح العاطفي، إلخ.) التي تحرص بنفسها على صيانة الوحدة الضرورية لجماعات القرابة (أي مجموعات النسب المشترك). والتحليل المقارن يسمح بصياغة "مصطلحات عمومية" وبنص قوانين تتوافق مع قوانين العلوم الطبيعية.

وبعيدا عين هذه المتطلبات العلمية، ساهمت هذه المقاربة في جذب الاهتمام إلى جانب أخر من جوانب تصنيف القرابة ضمن نظام، وهو التصنيف الاجتماعي للمواقف.

لـم تـبلغ أنظمة المواقف هذه نفس الدرجة التي بلغتها المصطلحات. ونتراوح هذه المواقف بين قطبين هما التحاشي والمزاح.

التحاشي، بعيدا عن مجرد تبادل الاحترام، هو الانفصال التام بين الأهل في الحياة اليومسية ويترجم عن طريق التصرفات الكلامية وأنماط المجاملة، في مجالات الجنس أو الغذاء. وتكون علاقة التحاشي شائعة بين أقارب من أجيال متباعدة. (الصهر والحماة على

سبيل المثال)، على عكس علاقة المزاح التي يكون قوامها الحرية في التصرف واستخدام اللغة حتى على الصعيد الجنسي، ويمكن أن تكون متبادلة أو لا، ونلاحظها عادة لدى أقارب من نفس الجيل.

إن الـتطابق المحـتمل بين نظام المصطلحات ونظام المواقف يبقى جزئيا وتبقى القوانيسن التسي حاولنا استخراجها بشأن العلاقة بين الخال وابن الأخت مرتبطة بمقاربات أخرى خاصة بالقرابة أخذت تشدد، اعتبارا من الأربعينات، على البنوة والمصاهرة.

## سيكليات القرابة

لم يتم التخلي عن مشروع مورغان الهادف إلى إرساء توافقات هيكلية بين مختلف مظاهر القرابة، رغم رفض الفرضيات النشوئية الأولى. إن استخدام التقابل بين النسب الوحيد الخط والنسب المتعدد الخطوط لأهداف تصنيفية، يرتبط كما رأينا بالأهمية المعطاة للبنوة. وإن المبادئ التي تحدد التصنيف الاصطلاحي هي مستوحاة وفق رادكليف براون من نظرية اجتماعية للجماعات ومنبثقة من الملكية الممنوحة بالدرجة الأولى للنسب البنوي الوحيد الخط لتحديد الجماعات الاجتماعية الملتبسة. ويظهر الكاتب نفسه أن العلاقات المفضيلة بين الخال وابن الأخت هي ذات طابع مختلف (قوامها الاحترام أو الإلفة) في المجتمعات ذات النسب الأمومي والأبوي، سواء أكان ابن الأخت ينتمي أم لا إلى نفس المجماعة النسب السلالي الذي ينتمي إليه خاله. ويذهب فورتس إلى أبعد من ذلك بإطلاق اسم "البنوء المكلة" على العلاقة مع الأهل الذين لا ينتمون إلى نفس النسب البنوي الوحيد الخط والمستخدم لـتحديد جماعات الانتماء. وهنا نتحدث عن مبدأ هيكلي لتنظيم القرابة. هكذا تصبح علاقة الأهل والأو لاد أيضا علاقة متميزة رغم بعض التحفظات التي يغذيها الاستناد إلى مؤلفات حول عائلة جزر الكاريبي (المرتكزة على الأم). وتعتبر العائلة النووية نموذجا عالميا سائدا (موردوك).

يلجأ واضعو نظريات المصاهرة إلى ما يعرف "بالهيكلية الدنيا" التي يطلق عليها ليفي ستروس (1968) اسم آذرة القرابة". ويشدد هذا المفهوم على أهمية العلاقة مع الخال ولكنه يفسرها كنتيجة لضرورات المصاهرة. إذا تعتبر هذه العلاقة كتلك التي تربط رجلا بشقيق زوجة أبيه الذي تخلى له عن امرأة ليمنحه الحق بالإنجاب. إن المبدأ الاجتماعي الذي تقوم عليه نظرية المصاهرة هو التبادل.

أطلقت هذه الأعمال تطورات هامة في مجال تحليل أنظمة البنوة والمصاهرة، ونذكر بايجاز أبرز إنجازاتها:

ا - أنظمة البنوة: ركزت تحاليل أنظمة البنوة في البداية وبشكل حصري على دراسة المجتمعات التي نقوم على جماعات ذات بنوة إحادية النسب (نسب أمومي، أبوي، أو ثنائسي). ثم اسسعت التحاليل لتشمل المجتمعات ذات جماعات البنوة الثنائية الخط (اللامتميزة أو الرحمية). وقد تتواجد مبادئ أخرى (فوكس 1967) لتنظيم الجماعات على أسساس البنوة: كمثل جماعات بنوة أبناء العم أو بنات الخال، وهي جماعات قرابة متوازية تقوم على الانتقال من الأب للابن أو من الأم للبنت. وقد نصادف أشكالا أخرى من الانتقال المتناوب من الأم للابن ومن الأب للبنت (نظام "الروابط" الذي يعرفه شعب المندوغومور في غينيا الجديدة). ونتحدث هنا عن جماعات تشكلت عن طريق المرجعية لجد مشترك في غينيا الجديدة). ونتحدث هنا عن جماعات تشكلت عن طريق المرجعية لجد مشترك

سواء كان حقيقيا أم أسطورة، ونلاحظ أيضا وجود جماعات من الأشخاص المتولدين من عدد من الأهل المترابطين بنفس مرجعية "الذات" السلالية (بما فيها البنوة الأحادية النسب) وصحولا السي درجة معينة من القرابة. توجد قرابة إذن عندما تكون هذه الجماعات قد تشكلت بوضوح ؛ وإلا كانت هناك شبكة قرابة.

2 - أنظمة النسب: إن الانتظام الملاحظ في أنظمة الارتباط الزوجي قد ألهم محاولات للتصنيف اشتهر منها على وجه الخصوص تصنيف ليفي- ستروس (1949) القائم على نظرية عامة للتبادل: تستد البنى الأولية إلى قاعدة إيجابية للمصاهرة تفضل أو تفرض الزواج ضمن بعض فئات أقارب الدم، في مقابل حظره ضمن فئات أخرى منعا لسفاح القربى. إن النموذج الشكلي للمصاهرة هو الزواج بين أبناء العم أو الخال المتقابلين. والخيار الذي يقوم به رجل بالزواج من ابنة عمه أو خاله المقابلة له من جانب الأم أو الأب، يولد دورات فورية مضادة (التبادل الضيق)، على عكس التقابل المفارق الذي يستدعي تمييزا موجها بين جماعات الواهبين والمتلقين ويشمل الزواج بابنة الخال المقابلة رحميا (تبادل عام). وهناك في المقابل الهيكليات المعقدة التي تعرف بوجود قواعد سلبية بالكامل (محظورات الارتباط)، لكون التنظيمات والدوائر الملحوظة هي ذات طبيعة المحتمعات التي تتكلم لغثي الكراو وأوماها، التي ترتكز أيضا على محظورات المجتمعات التي تتكلم لغثي الكراو وأوماها، التي ترتكز أيضا على محظورات متعددة ولكنها لا تفتقر إلى شروط التجديد المتواصل لدوائر الارتباط كما هي الحال في متعددة ولكنها لا تفتقر إلى شروط التجديد المتواصل لدوائر الارتباط كما هي الحال في البنى الأولية.

بعد تلك المساهمات الأساسية في تحليل أنظمة القرابة، وجدت هذه الأخيرة نفسها عرضة لتيارات متناقضة. لقد طرحت دراسة أنظمة هنود أميركا (دومون 1975) من جديد بعض تلك التناقضيات على بساط البحث. فيناك نجد أن المصطلحات عائدة إلى لغة الايسروكوا في الظاهر، كميا توجد قاعدة محددة للمصاهرة بين أبناء العم أو الخال المتقاطعيين. وفي الواقع فإن الأنظمة الهندية غير المرتبطة بأي إلزام وحيد النسب، تميز من الناحية الاصطلاحية ما بين الأنسباء (المتقاطعين) وأقارب الدم (المتوازين)، الممكن أو غير الممكن التزاوج بينهم، ولا يشكل القسم الأول طبقة بالمعنى الكامل (حيث أنهم واهبون غير الممكن الأولية) وإنما فئة يمكن النظر إليها من زوايا مختلفة عندما يتعلق الأمر بالمصاهرة الفعلية. ما هي تلك الأنظمة التي يطلق عليها دومون اسم "أنظمة روابط السزواج"؟ إن التحليل التقصيلي لأنظمة أوماها (ايريتييه، 1881) يفسح المجال أمام دراسة الأنظمية شبه المعقدة. وإن التعبير عن تفضيل غير متوافق مع القاعدة الإيجابية بالمعنى المنوازية يطرح أيضا مسائل جديدة.

بشكل عام، ساهم الانتقاد الجذري لنظرية المجموعات النَسَبية باضمحلال بعض السنظريات العامة. يعيد بعض المؤلفين (نيدهام، 1971) طرح فكرة أن القرابة تمثل درجة ما الوقائع المختلفة والمميزة. بينما يستمر أخرون (ايريتبيه، 1981) في الاعتقاد بوجود مسنطق عام لنظام القرابة المستمد من شيء ثابت هو الفرضية العالمية البيولوجية، مع الاعتراف بأن المنطق الخاص بكل نظام يجب أن يدرس على ضوء ما يمثله.

BOHANNAN P. et MIDDLETON J., 1968, Kinship and Social Organization, New York, The Natural History Press.- BUCHLER I.R. et SELBY H.A., 1968, Kinship and Social Organization. An Introduction to Theory and Method, New York, Macmillan.- DUMONT L., 1975, Dravidien et Kariera: l'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie, La Haye- Paris, Mouton.-FOX R., 1967, Kinship and marriage. An anthropological perspective, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books (trad.fr. Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance, Paris, Gallimard, 1972). – GOODENOUGH W.G., 1965, "Yankee kinship terminology: a problem in componentional analysis", American Anthropologist, 67: 139-194.- GOODY J. (ed.), 1971, Kinship. Selected Readings, Harmonds- worth, Penguin Books.- HERITIER F., 1981, L'exercice de la parenté, Paris, Gallimard- Le Seuil.- LEVI-STRAUSS C., 1949, Les structures élémentaires de la parenté, Paris, PUF (2° éd., Paris – La Haye, Mouton, 1968). - LOWIE R.H., 1928, "A note on Relationship Terminologies", American Anthropologist, 39: 77-84.- MALINOWSKI B., 1913, The Family among Australian Aborigines, Londres, University of London Press.- MORGAN L.H., 1871, Systems of Consanguinity and Affinity of the Iluman Family, Washington, DC, Smithsonian Institution.- MURDOCK G.P., 1949, Social Structure, New York, Macmillan (trad.fr. De la structure sociale, Paris, Payot, 1972). - NEEDHAM R., 1971, Rethinking Kinship and Marriage, Londes, Tavistock (trad.fr. La parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique, Paris, Le Scuil, 1977). -RADCLIFFE - BROWN A.R., 1952, Structure and Function in Primitive Society, Londres, Cohen and West (trad.fr. Structure et fonction dans la société primitive, Paris, Editions de Minuit, 1968).- SCHNEIDER D., 1968, American Kinship. A cultural account, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.- TRAUTMANN T.R., 1987, Lewis Henri Morgan and the Invention of Kinship, Berkeley- Los Angeles- Londres, University of California Press.

## 2- علم الأنساب

على خلاف أخصائيي علم الوراثة، يهتم علماء الأنتروبولوجيا بالمعالجة الاجتماعية للعلاقات النسبية، وقد تشابهت دراسة هذه العلاقات جزئيا مع تحليل القرابة.

كسان مورغان قد أرسى منذ البداية قواعد مقارنة المصطلحات على أساس شمولية الاعستراف بهذه العلاقات، ولكن يعود إلى ريفرز الفضل في تحديد الوضع الاستكشافي لسالمنهج النسبي لأبحاث الأنتروبولوجيا الميدانية" (1968) وذلك عام 1910.

ودونما ضرورة لمعرفة اللغة المحلية، فإن الاستبيان النَسَبي الذي وضعه مورغان يسمح باكتشاف عالم القرابة والمصاهرة وجوانب مختلفة من الحياة الاجتماعية أيضا. ورغم اعتقاد ريفرز بتاريخ تخميني يهدف من خلال دراسته المقارنة إلى إيجاد العوامل المسببة لنشوء مؤسسات كالعائلة والزواج، غير أنه لا يولي الاهتمام للمكانة العلمية لمنهجه وخاصة مكانة المرجع البيولوجي للنسب (فيرث، يذكره ريفرز، 1978).

عمدت العلوم الإنسانية الوظيفية الأميركية بعد ريفرز إلى التمييز بعناية بين العلاقات النسبية المرتكزة على الذات (Ego) والمتضمنة هذا المرجع البيولوجي، وبين علاقات القرابة (فورتس، 1970): يتعلق الأمر إذن بوسيلة مقاربة بسيطة للقرابة قام

رادكليف جراون، تلميذ ريفرز، باستخدامها لتحليل أنظمة القرابة (1941، في رادكليف براون، 1968) المعتبرة كامتداد غير محدود للعلاقات العائلية البسيطة التي تحدد بنفسها علاقات من نوع الأهل / الأولاد، الأقارب، الزوج / الزوجة. وتنتظم هذه الأواليات وفق قواعد اجتماعية كوحدة جماعة القرابة أو النسب التي ترتكز، أولا، على مرجعية نسبية لتحديد الفئات الإصطلاحية والمجموعات. إن الفرضية "التوسعية" (التوسع النسبي لروابط الدرجة الأولى) قد رفضت من قبل ليتش (1958) الذي انتقد الطريقة النسبية وأطلق تحليلا اجتماعيا حصريا للقرابة.

ظهرت تحديات هذه التحاليل بشكل جلي خلال المناظرة المفتوحة نهاية الخمسينيات فسي مجلة "فلسفة العلم " بقلم غلنر (1973) الذي سعى إلى وضع دراسة مقارنة للقرابة على أساس تقعيد اللغة (Ideal language) المرتبطة بعموم العلاقات البيولوجية التي تنظم علم الأنساب، وتم انتقاد مقالات غلنر التي تستفز أكثر مما تقنع، من قبل أشخاص مثل بارنسز ونيدهام وبيتي. إلا أن هذه الانتقادات، وكما ذكر شنايدر، تبقي سؤالا معلقا قام بطرحه لاحقا بطريقة واضحة ليتش ونيدهام (1971) والتصالحيين وهو: هل للقرابة محتوى؛ هل تنتمي لميدان معين من ميادين الحياة الاجتماعية ؟

تشير ملاحظة شنايدر إلى وجود اختلافات جوهرية في التوجه- واردة في سجال ريفرز وكرويبر (1909)- بين الدراسات الإنكليزية والأميركية بشأن القرابة. يعتبر كرويبر أن وحدة نظام القرابة هي من النوع الثقافي اللغوي، فلا تتشكل من خلال قواعد اجتماعية وإنما نفسية. وإذا انتقد الكتاب الأميركيون، والشكلانيون على وجه الخصوص، استخدام الطريقة النسبية للوسائل التي نستخدمها في نموذجنا الخاص بالقرابة، واستعمال المصطلحات الإنكليزية لوصف العلاقات النسبية، فإن هؤلاء يبنون هذا المنهج على اساس وجسود معايير عالمية يتشكل من خلالها تنوع المعنى الذي تنطوي عليه أنظمة القرابة. وفي هذا الإطار تكون "القرابة قائمة على المعرفة النسبية". (لونزبوري 1964)، كما أن لها محتوى التنظيم الشكلي للعالم النسبي المعترف به ليس من الوجهة الوراثية وإنما في اغلب الأحيان كامتداد دلالي للمعاني الأولى المندرجة ضمن العائلة الأولية. وسينبثق عن اغلب الأحيان دقة منهجية مستعارة على الأغلب من الألسنية وعلم الدلالة البنيوية. كما أولي الاهـتمام بصورة خاصة لفكرة العلاقات النسبية والنماذج التفسيرية التي تشغل حيزا هاما مصن التصينيفات وكذلك النماذج الخاصة بالشعوب المحلية في إطار "المنهج الانتولوجي من الأسبي" الذي اعطى كونكلن (1964) تعريفا له واضح الملامح.

بسبب اعتباره بمعنى ضيق كشرعة تحدد وتشرع وضع الفرد أو الجماعة من خلال سلسلة علاقات البنوة التصاعدية، يعتبر علم الأنساب واحدا من أنماط تصور الشعوب المحلية معروفا في مجتمعات كثيرة بارتباطه بتشكيل الفئات الاجتماعية (جماعات ذات نسب واحد، أو ذات نسب أمومي، أو بيوت، إلخ...). أصبح علم الأنساب إذا موضوع دراسات وليس مجرد منهج متفرع من الأنتروبولوجيا (أو الأنتروبولوجيا التاريخية)، بل هـو أيضا من المعارف المحددة التي يستخدمها اختصاصيون (خبراء علم الأنساب) والتي لا تسزال تحتفظ بمكانتها في المجتمعات المعاصرة. وإضافة إلى وظائفه البنيوية - كتحديد الجماعات المكتومة، والتصنيفات الزوجية أو أيضا توارث الأموال والأملاك والمراكز،

فهو يتخذ أيضا وظيفة معرفية وتصنيفية. ويمكن لمعارفه أن تتطور في المجتمع العبري أو العربي على على سبيل المثال، على شاكلة رؤية تاريخية تحتضن الإنسانية جمعاء، وتفسر اختلاف "الأعراق" والشعوب والمجتمعات، وتسمح بتفسير قوانين التطور (ابن خلدون)، كما يمكنها ربط الإنسان بالغيب عبر إعطاء أصول سماوية أو الهية لبعض المجتمعات التي تشرع بهذا المفهوم السلطة أو الوظيفة الخاصة التي تمارس في المجتمع.

ب،بونت

CONKLIN H., 1964, "Ethnogenealogical Method", in W.H. Goodenough (ed.)., Explorations in Cultural Anthropology, New York, McGraw Hill.- FORTES M., 1970, Kinship and the Social Order. The Legacy of Lewis Henry Morgan, Londres, Routledge and Kegan Paul.- GELLNER E., 1973, Cause and meaning in the Social Sciences, Londres, Routledge and Kegan Paul.- HERITIER F., 1981, L'exercice de la parenté, Paris, Gallimard- Le Scuil.- IBN KHALDOUN, 1978, Discours sur l'histoire universelle, Paris, Sindbad (2<sup>e</sup> éd.française, 1<sup>e</sup> L. Beyrouth, 1967- 1968, éd. de Slane) (1377) (1re éd. arabe, 1857).- KROEBER A.G., 1909, "Classificatory Systems of Relationship", Journal of the Royal Anthropological Institute, 39: 77-84.- LEACH E.R., 1958, "Concerning Trobriand Clans and the Kinship Category Tabu", in J. Goody (ed.), The Developmental Cycle in Domestic Groups, Cambridge, Cambridge University Press.- LOUNSBURY F.G., 1964, "A Formal Account of the Crow and Omaha Type Kinship Terminologies", in W.H. Goodenough (ed.), Explorations in Cultural Anthropology, New York, McGraw Hill.- NEEDHAM R. (ed.), 1971, Rethinking Kinship and Marriage, Londres, Tavistock Publications (trad.fr. La parenté en question, Paris, Le Seuil, 1977).-RADCLIFFE - BROWN A.R., 1952, Structure and function in Primitive Society, Londres, Cohen and West (trad.fr. Structure et fonction dans la société primitive, Paris, Editions de Minuit, 1968).- RIVERS W.H., 1968, Kinship and Social Organization, Londres, London School of Economics, no.34.

قربان Sacrifice

القربان هو نوع من الشعائر التي لفت انتشارها نظر الأنتروبولوجيين في وقت مبكر. فانطلاقا من مسيرة إب تايلور (1870)، و و روبرتسون سميث (1880)، و هـ هوبير وم موس (1890)، أخذت الدراسات عن القربان، وصفية كانت أو نظرية، خاصة أو مقارنة، تحتل مركزا رئيسيا في أبحاث الانتروبولوجيا الدينية. افتتحت أعمال الأسلاف الكبار المذكورين نوعا جديدا من البحوث في القربان، وذلك بسبب حرصهم على المقارنة بين طقوس القربان الناجمة عن ثقافات مختلفة ودراستها من الناحية الاجتماعية، ومهما كانت حدة الانتقادات اليوم، فإن فرضيات هوبير وموس التي توسعا فيها، وخاصة دراستهما "مبحث في طبيعة ووظيفة القربان" (1899)، ما زالت في قلب السجالات. سوف نعمد السي التذكير بتعريفين للقربان، أحدهما لهوبير الذي يقول: "القربان هو عمل ديني

يقوم، عن طريق نذر أضحية، بتغيير حالة الشخص المعنوي الذي يؤديه، أو حالة بعض الأشمياء التمي يهيتم بها" (1968)، والأخر لموس الذي يقول: "القربان وسبلة متاحة أمام المدنس للتواصل مع المقنس بواسطة أضحية ما" (1968).

إن الجيز ، الأكبر مين الوثائق التي استخدمها كل من هوبير وموس يصدر عن الميذان الهيندي. وبفضيل المتهيند الكبير سليفي، اكتسب موس - الذي كان تلميذه وصديقه - أساس معارفه عن الهند القديمة وتمكن من الوصول بشكل خاص إلى نصوص في يديّة كانب معروفة في أوروبا في ذلك العصر . في العام 1898، قام ليفي بنشر در اسة إحادية بناء على طلب موس وهي ما زالت تعتبر مرجعا عن "القربان الرسمي" الذي يقوم البر اهمان بتأديته الطقوسية . وعن طريق قراءة النصوص الفيديّة ، اكتشف هوبير وموس حضيارة كانب قيمها الأساسية مبنيّة على فعل القربان نفسه . بالإضافة إلى ذلك ، تبرهن تساملات "الفقهاء" الهنود أن الطقوس القربانية في مجتمع ما تشكل وحدة متماسكة . فهي إذا تقدم للفكر مادة غنية تتشكل منها بنية نماذجية متماسكة للقربان . لقد فهم هوبير وموس أنه مين أجل افتراح نظرية عن القربان ، يجب عدم اللجوء إلى مقارنة "مجموعات من الوقائع مين أجل افتراح نظرية عن القربان ، يجب عدم اللجوء إلى مقارنة "مجموعات من الوقائع المستجمعة اصطناعيا" - و هذا ما قام به تايلور وروبرتسون سميث - واعتماد المقارنة بين "أنظمة طبيعيّة للشعائر" . ولقد كان مصدر هما الثاني هو النصوص التوراتية التي لا يلجأن اليها بنفس كثافة الاستشهاد بالفيدا.

لقد تجرأ كل من تايلور وروبرتسون سميث على مقارنة نماذج قربانية مقتبسة عن حضارات مختلفة، وهذا ما أكسبهما احترام هوبير وموس؛ إلا أن المنهج الذي اعتمداه في استخدام هذه المقارنة قد جوبه بانتقادات كثيرة. تخيل تايلور "كيفية تكوين أشكال القربان" النسي ظهرت متتالية كـ "قربان- هبة" ثم "قربان- تبجيل" ثم أشكال أخرى أكثر تطورا حبث تتخلص الشعائر بصورة تدريجية من كل المكونات السحرية، وينشأ عنها في النهاية شكل صحاف يتطابق فيه فعل القربان مع منهج زهد وتفان. يتفق هوبير وموس على أن نظرية مماثلة قد "تصف جيدا مراحل التطور المعنوي للظاهرة"، ولكنها لا تشرح "أليتها"، أما روبرتسون سميث فيركز تفكيره على ما يتعلق بالشعائر القبلية التي كانت ثمارس في الحضارة العربية ما قبل الإسلام، أي على الرابط الجوهري الذي ينشأ بين أعضاء القبيلة الواحدة عندما يأكلون معا لحم الأضحية القربانية.

وبالاسستناد إلى نظريات ذلك العصر المنسوبة إلى الطوطمية، فإنه يفترض أن هذا السنوع من التناول الطقوسي للطعام قد يسمح في الوقت نفسه بفهم معنى الوجبة الطوطمية وإسراز الأسسس التي يقوم عليها فعل القربان. بعد ذكر هما كل ما يدينان به لذاك المنظر الكبير، يسعى هوبير وموس أو لا في المبحث، ومن ثم في دراسة لاحقة (1906)، إلى السبات أن خطا روبرتسون سميث الرئيسي يكمن في مبدأ منهجه نفسه فاستنادا إلى فقر مصادره الوثائقية النسبي، كان يجب على ذلك المؤلف أن يتوقع أن "أي دراسة عن تسلسل زمنسي مقارن للقرابين العربية أو اليهودية أو غيرها، والتي كان يدرسها، ستكون بالغة الهشاشسة" (1968). لكنه لسم يتمكن من تقدير هذا الخطر لأنه لم ينجح في إعادة النظر بالمسلمات المسبقة في منهجية المدرسة النشوئية التي تفترض أن شرح الأعمال الاجتماعية يكمن في "تنسيقها ضمن سلالات" حسب "علاقات التماثل التي نعتقد بأننا موجودة بينها" وكمنا ذكر ليفي— ستروس، فإن هذا النقد هو أوضح الانتقادات التي تم توجيهها

السي النشونية الاجتماعية، وخصوصا إلى منهجها في افتراض أن المؤسسات التي ظهرت في عصور مختلفة وأرجاء مختلفة من العالم هي "إسقاطات مترامية في الحاضر" عن "مراحل افتراضية لنشوء الفكر "مراحل افتراضية لنشوء الفكر البشري (1973). انطلاقا من ذلك، يتبين بوضوح، من خلال فقرات عديدة من مبث هوبير وموس، أنهما لم يحترما دائما قواعد المنهج التي كانا يوصيان بها والتي صنفاها ضمن نمسوذج واحد - على أساس علاقات تماثل بسيطة - للممارسات القربانية البالغة التنافر، أو التي ليس لديها بالضرورة "هذه النواة" المشتركة ("الألية" نفسها) التي يزعمان اكتشافها. في مقدمته لمجموعة نصوص عن القربان في بلاد اليونان القديمة، بين م. ديتيان أنه بالرغم من كل هذه الانتقادات المحقة، فإن "المقالة" - على الأخص في صفحاتها التي تحدث عن "الإله المضحى به" - تبقى مدينة لنظريات النشوئية (ديتيان وفيرنان، 1979).

وانطلاقا من فكرة أن الحيوان المقتول والمقدّم كوجبة طوطمية ليس إلا مظهرا لإلسه مضحى به، يحاول روبرتسون سميث أن يبرهن أن مفهوم التضحية بالإله كان موجسودا في الأصل في الديانات البدائية. لقد حاول هوبير وموس كشف المنطلقات الإيديولوجية لهذه الفرضية. غير أنهما يعرضان في نهاية عملهما إشكالية تقول بأن مفهوم التضحية بالإله يتقدم على مفهوم التضحية للإله. حتما يشير هذان الكاتبان إلى أن مفهوما كهذا لا يمكن أن يظهر سوى في الأشكال الحديثة للمؤسسة. لم تلاحظ غالبية قرآء المبحث أبدا أن وجهة نظر كل من روبرتسون سميث وهوبير وموس اضافة إلى وجهة نظر دركهايم (1912) لا تختلف كثيرا عن بعضها كما يبدو للوهلة الأولى. ففي حالة وضع التضحية بالإلى في بداية أو نهاية القضية، كما يظهره لنا ديتيان، يتقرر أن فكرة التفاني والزهد هي "الفكرة الأساسية" التي قامت عليها مختلف الشعائر القربانية.

في العصر الذي ظهرت فيه الدراسة، نادرة كانت الأشياء التي كان من الممكن معرفتها عن شعائر التضحية التي تمارسها المجتمعات البدائية، بينما أصبحنا نمتلك اليوم وثائق غنية، عن طريق تحقيقات قامت على الأرض خلال عقود عديدة وفي مناطق مختلفة مسن العالم، فظهرت أعمال عديدة (عن أفريقيا: يأتي في الطليعة غريول، 1940 و1948 وإيفانز بريتشارد، 1956 وميدلتون، 1960 ولينهارت، 1961). سمحت لنا باكتشاف غنى أنظمة القربان في المجتمعات ذات التقليد الشفهي. ولقد سعى هوبير وموس إلى الإحاطة "بالأنظمة الطبيعية للشعائر"، "الكاملة" وغير المشوهة بتدخل "ناقلين غير موثوقين"، من خيلان نصوص فيدية وتوراتية وتمثل بعض نصوص الأدب الإثنوغرافي نماذج رائعة عنها.

ان الصفحات القليلة التي كرسها ليفي سنروس في مؤلفه الفكر البري" لتحليل القربان، والتي استند فيها بالأخص إلى أعمال إيفانز – بريتشارد، تساعدنا على وصف بعض ملامح السية القربان التي لم يتمكن هوبير وموس من اكتشافها بسبب قلة الوثائق الدقيقة حول الشعطيات التي قدمها الاقديقة حول الشعطيات التي قدمها الانتولوجيون. يقول ليفي – سنروس أن غاية كل طقس قرباني تكمن من حيث المبدأ في نسج علاقة "بين لفظين قطبيين يكون أولهما هو المضحي والثاني هو الألوهية، ولا يوجد بيسنهما من حيث المبدأ أي تماثل ولا حتى أية علاقة من أي نوع" (1962). ولا يمكن للقربان أن يبلغ غايته إلا بواسطة "سلسلة من التماثلات المتتالية التي يمكن أن تحصل في

الاتجاهين [...] من المضحي إلى منفذ التضحية، ومن منفذ التضحية إلى الضحية، ومن التضحية المقدمة كلقربان إلى الألوهية، وإما بالاتجاه المعاكس". (ليفي – ستروس، 1962).

كيف تحصل عمليات التماثل هذه في شعائر المجتمعات ذات التقليد الشفهي؟ هذا هو السؤال الذي استرعى مؤخرا انتباه الإنتولوجيين المستفرقين. وفي ضوء أحد الأعمال الحديثة (كارتري، 1987)، نستطيع أن نرى النقاط التي تفتقر فيها نظرية هوبير وموس إلى تبيان الأبعاد الأساسية؛ وبصورة خاصة تقصير هذه النظرية فيما يتعلق بطبيعة الرابط بين القائم على القربان وبين الضحية.

يقول هوبير وموس: إننا نطلق اسم "المضحي" على الشخص الذي يجني فوائد القربان أو الذي يتلقى نتائجه" (1968). وهكذا، فإن الشخص سيكتسب، كما يشيران، "تغيرا في الحالمة"، ونوعا من "التحول الديني" في وضعه. إن هذه الشروحات شديدة الغموض، ولكن لمبيس من المعدل أن نتهم كاتبي " المبحث". بأنهما يختصران فيه جميع الحالات التي تلعب دورا مماثلا. فالنص يشير بوضوح إلى أن اللفظ الذي كانا يستخدمانه كنموذج هو لفظ "يجامانا"، أي تلك الشخصية التي يجب أن تكون خاضعة لاختبار سلسلة من العلاجات التسي تهدف إلى تحويل "جسدها المدنس" إلى "جسد مقتس"، وذلك خلال المصرحلة التحضيرية (الديسكا) لبعض الشعائر المقتسة في الهند البرهمانية، حيث يكون المستفرقون، نلاحظ أن تحديد وضع شبيه بوضع المضمي مثلا، يتطلب التسي يدرسها المستفرقون، نلاحظ أن تحديد وضع شبيه بوضع المضمي مثلا، يتطلب مفاهيم أخرى تختلف عن مفاهيم الجسد المقتس أو المقتم للآلهة. ومن بين المشاكل التي يواجهونها فيها يتعلق بظاهرة الشعائر القربانية، نستطيع أن نقدم ثلاثة على الأقل ولكن ليس لأفكار هوبير وموس أية مساهمة فيها:

- 1- إن "الطرف" الذي يُقدّم إليه القربان يتجسد خلال تأدية الشعيرة بواحد من الأهل في أغلب الأحيان. إلا أن هذا النوع من التمثيل يفرض على "الممثل" إجراء تحول في شخصه الهذي الصبح يوازي أهمية الشخص الذي سوف يتلقاه ذلك القريب الغائب، ولكن ليس من الطبيعة نفسها. يوجد هنا معنيان لمفهوم المضحي ما زال كل منهما ينتظر التوضيح.
- 2 غالبا ما يخلي المضحي مكانه لمجموعة كاملة (عائلة، نسل، جماعة سكنية، أو جماعة سياسية). ولا يقتصر هذا الوضع على أفريقيا فقط، وكما قد يتوقع الكثيرون، فيان هوبير وموس يقومان بمقاربته. إلا أننا نلاحظ أنهما لا يكرسان له أي جهد خاص، إنما يكتفيان بالإقرار بمفهوم "فئة من الأشخاص" دون تقديم أي برهان. هناك نقص في هذه المنظرية لكونهما يعلمان علم اليقين بأن القربان البراهماني في النصوص الفيدية "هو دائما فعل "يجامانا" فردي" (بياردو، مالامود، 1976) وليس جماعيا، "حتى عندما يتيح أو يتطلب مشاركة عدد كبير من الأشخاص". فيما تنظر أنظمية تضحية أخرى بشكل مختلف إلى الصورة الجماعية للمضحي؛ ويترك هوبير وموس هذه المسالة معلقة.
- 3- في أفريقيا، كثيرة هي حالات القربان التي لا يكون فيها "المستفيد" من نتائج الشعيرة "شخصا" وإنصا "شيء ما": وهذه الحالة واردة لدى هوبير وموس. فهما يذكران، كأمثلة على "الأشياء" التي يرتكز عليها التأثير الأساسي للشعيرة في هذه القرابين التي

يسميانها موضوعية"، يذكر ان بالتواتر منزل المضحي وحقله والنهر الذي يجب أن يجتازه والقسم الذي يؤديه والزواج الذي يعقده.

إن المستفرقين (من كلمة أفريقيا) الذين يواجهون هذا النوع من القربان لا يمكن أن يكتفوا بالقول مع هوبير وموس بأن "الشيء" الذي نضحي من أجله هو دائما كيان يتعلق "إلى حث ما بالشخص المضحي". ففي أغلب الأحيان يكون تفصيل بسيط في ممارسة القربان (اختيار الضحية وكيفية نحرها، إلخ.) هو الذي يوضح لنا طبيعة الموضوع بكامله. فعند شعب النوير، تتضمن شعائر التفرقة الناتجة عن ارتكاب سفاح القربي تقديم قرابين. لقد تمكن إيفانز – بريتشارد، انطلاقا من البعد المجازي الذي تم انتظاره من أحد تفاصيل الشعيرة، على مستوى نمط تقطيع الضحية، من إثبات أن الشيء الذي يجب تغييره في هذا النوع من الشعائر ليس حالة فردية وإنما علاقة نشأت بفعل ارتكاب المحارم بين فئتين من الأقارب.

يمكننا إثبات أن منا قبل في "المبحث" عن أشكال أخرى من حالات التماهي القربانية - خصوصيا نلك المرتبطة بوضع مزدوج القطبية: ضحية - ألوهية - لم يعد ذًا منفعة كبيرة لتحليل الظواهر الأفريقية. فلقد برهن هوبير وموس بألمعية وذكاء أنه من الممكن اكتشاف تجانس بين الممارسات القربانية "التي تبدو الأكثر تعارضا حسب طبيعة الأشياء ونتائجيا" (1968). لقد كانا أول من توقع أن الإجراءات القربانية الأقل تشابها منذ النظرة الأولى يمكن أن تنتهج أساليب عمل متشابهة. ولكن الانتقاد الأساسي الذي يمكن أن نوجها لهما هو عدم در استهما عن قرب لهذه النماذج من التشابه. ففي القربان تشترك شخصيات مختلفة، إضافة إلى سلسلة من الكيانات التي بواسطتها يفترض أن ينسج هؤلاء الأشمخاص علاقمة فيما بينهم. وباتباع جميع مراحل الموضوع بالتفصيل، نستنتج أنه لا يمكنــنا وصفها بالحفاظ على وهم التطابق بين وظيفة أو أخرى قد يتم اللجوء إليها في ألية القربان (وظائف المضمّى والضمية والمرسل إليه) وبين الشخصية أو الكيان الذي كان يجب علينا أن نجعله بمثابة الممثل الذي تجذبه الوظيفة، ولكننا لا نجده هكذا في سير العملية الملحوظ. يكمن الهدف الأساسي لدر اسة موضوع القربان في عملية تبادل الأدوار هذه. ولقد قدم المتهندون عن هذا الموضوع دراسات مهمة (ش. مالامود)، فيما يعمل أخصىانبون من ثقافات مختلفة ضمن منظور مماثل. كما سمح التعمّق في هذا النوع من المنطق بإقامة روابط غير مرئية بين القربان وأشكال أخرى لمؤسسة تدخل فيها فئة المقدّس الى جانب الاستحواذ الشعائري (زمبليني، يستشهد به كارتلي، 1987) أو الملكيّة (دى هوش، 1986، أدلر، يستشهد به كارترى، 1987).

م.کارتري

BIARDEAU M., MALAMOUD C., 1976, Le sacrifice dans l'Inde ancienne, Paris, PUF.- CARTRY M. (ed.), 1987, Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique Noire, Paris, PUF.- DETIENNE M., VERNANT J.-P. (éd.), 1979, La cuisine du sacrifice en pays grec, Paris, Gallimard.- DURAND J.- L., 1986, Sacrifice et labour en Grèce ancienne, Essai d'anthropologie religieuse, Paris-Rome, La Découverte .- DURKHEIM E., 1912, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Alcan.- EVANS- PRITCHARD E.E., 1956, Nuer Religion, Oxford, Clarendon Press.- GRIAULE M., 1940, "Remarques sur le mécanisme du sacrifice dogon" (Journal de la Société des Africanistes, X: 127- 130); (1948), 1975, Dieu

d'eau. Entretiens avec Ogotemmeli, Paris, Fayard.- DE HEUSCH L., 1986, Le sacrifice dans les religions africaines, Paris, Gallimard.- HUBERT H. et MAUSS M., 1899, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", repris in Mauss M., Œuvres, Paris, Editions de Minuit, t. I. 1968; 1906, "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux", repris in Mauss M., op.cit, 1968.- LEVI-STRAUSS C., 1962, La pensée sauvage, Paris, Plon; 1973, Anthropologie structurale deux, Paris, Plon.- LIENHARDT R.G., 1961, Divinity and Experience, The Religion of Dinka, Londres, Oxford, University Press.- MIDDLETON J., 1960, Lugbara Religion, Ritual and authority among an African people, Londres, Oxford University Press.- SMITH ROBERTSON W., 1894 (1889), Lectures on the Religion of the Semites, Edimbourg, Black.- TYLOR E.B., 1871, Primitive Culture, Londres, Murray (trad.fr. La civilisation primitive, Paris, Reinwald, 1876-1878).

# Corne de l'Afrique

القرن الأفريقي

يستالف القسرن الأفريقي من الهضاب الأثيوبية العالية، المروية والخصبة، ومن منحدراتها المتفاوتة الوعورة. يعود التواجد البشري في هذا القرن إلى زمن بعيد جدا (من خلال المتحجرات العائدة إلى 3،5 ملايين سنة، والصناعات الحجرية إلى 2،7 مليون سنة)، وقسد اسستمر دون انقطاع (موقع ملكا- كونتوري المسكون منذ العصر الحجري القديم). بالمقابل، لم يوثق العصر النيوليتي بمستندات كافية (3440 ق.م. في جيبوتي، وهو الموقع الوحيد الذي تم تاريخه بدقة)، وذلك أمر مؤسف لكون أصول العديد من النباتات الزراعية تعسود إلى هذه المنطقة. أما في الهضاب الشمالية العالية، فتتم زراعة المزروعات التي تحستاج إلى المحرراث، بيسنما تجري عملية البستنة بواسطة عصا الحفر والمجرفة في المضاب الجنوبية الغربية، يعيش مربو المواشي في الأراضي المنخفضة الجافة عيشة المجرفة، بينما تسمح السهول المحرجة في جنوب السودان بالزراعات المختلفة القائمة على المجرفة.

القرن الأفريقي مسكون بمعظمه من شعوب تتحدث لغات حامية – سامية. إذ كان يستم تداول اللغات الكوشية والأوموتية منذ ألاف القرون، وكذلك اللغات الأثيوبية – السامية منذ لا أقل من خمسة وعشرين قرنا، أي عندما أدخل المهاجرون الجنوبيون العرب الكتابة وصناعة استخراج المعادن وخاصة النحاس والحديد في القرن الخامس ق٠٥٠

في القرن الأول ق.م.، تم إنشاء مملكة أكسوم، التي أعلن ملكها اعتناقه المسيحية عام 328. سيطرت هذه المملكة في أوج ازدهارها على منطقة تمتد من النيل إلى اليمن. إن الدولة الاكسومية، التي أصبحت معزولة بفعل التوسع الإسلامي، والتي تبنت اسم أثيوبيا، قد تو غلست داخل أراضي المنطقة، عاملة على دمج الشعوب المجاورة أو تحويلهم إلى مقاطعين لديها، بدءا بشعوب الأغويو والغافات، وذلك حسب عامل ما زال فاعلا حتى العصر الحالي: التنصر، واستبدال النسب الثنائي الجانب بالسلالة الأبوية النسب، ثم إنشاء هوية توحد النبلاء الملاوراثيين والفلاحين المالكين ضد المسلمين والحرفيين المنتمين إلى طبقة والعبيد. أخفقت تلك المحاولات في ظل هيمنة الامبراطور (أتسي أو النجاشي) الذي وجد نفسه مجبرا على استمالة الجميع بغية تحصيل الضريبة من الشعوب المجاورة. لقد

ولد التاريخ الأثيوبي من نبض مراحل الوحدة الغازية (بلغت ذروتها في القرنين الرابع عشر، والخامس عشر، وفي نهاية السابع عشر، ثم في القرن العشرين)، ومن الخلافات الداخلية التي فتحدث البلاد أمام الغزاة (في القرن الثامن عشر والتاسع عشر). يستمد الامبراطور شرعيته من أسطورة انتسابه إلى سلالة النبي سليمان. تقوم الهوية الأثيوبية، التي تأسست على سلالات سطحية الجذور، على أسس المسيحية غير الخلقيدونية التي قاملت عليها حضارة مادية زاهرة (الكنائس المنحوتة في الصخور، الرسوم والمستلزمات الشعائرية) وحضارة فكرية (الأدب الخاص باللغة الأثيوبية) ولكنهما لم تفسحا كثيرا من المجال أمام المعرفة الدنيوية (الوقائع، والدراسات الطبية، الخ.).

مع بداية القرن العاشر، نشأت سلطنات في شرق أثيوبيا. ضمت سلطنة أدال، وهي الدولة الإسلامية الأقوى التي وجدت في هذه المنطقة، شعوب عفار وهراري وعرقوبة والصحومال. ولقد قام سلطانها، باسم الجهاد الذي تم إعلانه بُعيد وصول البرتغاليين إلى خليج عدن، باجتياح أثيوبيا بين عامي 1531 و1543. وبالتالي، أدت هذه الاضطرابات السياسية إلى تحركات هامة للشعوب. فهاجر الهاديا Radiya الذين يتكلمون اللغتين السيامية والكوشية، والذين هم أقنان لدى أثيوبيا، من المناطق الشرقية نحو غرب منخفض الريفت، ولقد تحدر منهم الغوراغي الشرقيون والكيبينا والأليبا والهاديا المعاصرون والكامباتا والسيدامو. تسارعت هذه الحركة من خلال انتقال الأورومو، الذين كانوا يعيشون حياة شبه رعوية في منطقة داوة العليا، فاكتسحوا الهاديا الشرقية ولم يوفروا سوى مدينة هرار التي ستصبح مركزا لانتشار الإسلام.

لدى مجتمع الأورومو مؤسسة سياسية رئيسية تعتمد على نظام العمر ("الغادا"، Le مجتمع الأورومو مؤسسة سياسية رئيسية تعتمد على نظام العمر (الغادا"، Gada)، ولا يستم فسيها تصنيف الفنات على أساس اعمار الأجيال. خلال تقدم الأورومو نحو المناطق الشمالية الغربية، شهدوا تفكك نظام الأجيال لديهم لمصلحة زعامات عسكرية، دائمة ومتوارثة، سيعتنق البعض منها الإسلام في القرن التاسع عشر (دول الغيبي). أما زعماء الأورومو الذين دخلوا إلى المقاطعات الوسطى، فقد تنصروا ولعبوا دورا هاما في بلاط غوندار الامبراطوري في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

اعستمد نظسام العمر الأورومي من قبل العديد من جيرانهم الحضر الذين يتكلمون الكوشسية، بسيد أن السلطة لدى هؤلاء ثمارس من قبل جمعيات كبار السن التي تقوم على أسساس مدينة (كونسو) أو على أساس العلاقات مع الشعوب المجاورة أو العشائر (سيدامو ودير اسسا). ولقد طسور رعاة حدود بحيرة توركانا (داسانتش ونيانغاتوم ضفاف النيل، والمرسى والبودي) أشكالا أخرى لأنظمة المعر.

أما في الشياسة جمعيات ديموقر الحية على السياسة بمعيات الأوميتو، فيقوم على السياسة جمعيات ديموقر الحية على أساس السكن. إذ تنتخب هذه الأخيرة وجهاءها، بينما تجهد في المقابل للحد من سلطات "كهنة القرابين" الوراثية (في بلاد غامو وبورودا)، مع أن هؤلاء ينجحون أحيانا في إنشاء الملكيات (أواليتا). ويمكن أن تؤدي مسيرة كهذه، عند بعض الشعوب السنطقة بالأوميتية، إلى نشوء ملكيات مقدسة على أساس مجزا بصور متفاوتة (باسكيتو، أري، مالي، غيمارا) أو منظمة في دول متفاوتة القوة (انغيلو، وجانجيرو ودول غونجا الجنوبيون المغونجا إلى التراجع نحو الجنوب

والغرب ما بين القرنين الثالث عشر والسادس عشر، وأخضعوا عددا من هذه الدول والمقاطعات، ومن بينها هيناريو التي هي أغناها.

في طرف القرن الأفريقي، يشكل الصوماليون "ديموقراطية رعوية" (إ.م.ليويس) بدوية، مجزّأة وقائمة على النسب، ومسلمة في غالبيتها. في الانتشار المتواصل نحو الجنوب الغربي، بدءا من القرنين العاشر والثاني عشر، أبعد الصوماليون الأورومو أو دمجوهم، إذ أقاموا بالقرب من مجاري المياه الدائمة. على منحدر البحر الأحمر، ينتظم مجنمع عفار الرعوي بصورة تراتبية، وكذلك مجتمع بيدجا الرعوي في الشمال، المفرط في التراتبية.

تقيم في المنحدرات الأثيوبية لجهة السودان شعوب تتحدث لغات نيلية – صحراوية: جماعات سوري وأنيوا والنوير في جنوب البارو، وفي الشمال جماعات كومان وبيرتا وكوناما وناريا. كانت الشعوب الشمالية معرضة للغزو والسلب ودفع الضرائب الباهظة من الذهب أو العبيد، سواء من قبل أثيوبيا أو قوات النيل الإسلامية. وفي المقابل، طورت شعوب كومان أو اليات تضامن قائمة على زواج القربي المرتبط بالمصاهرة المتبادلة.

في العصر الاستعماري، وحدها أثيوبيا صانت استقلالها في أفريقيا: فقد أفسح انتصار ادوا على الإيطاليين (1896) المجال أمام اتفاقيات الحدود مع إيطاليا (أريتيريا والصومال الإيطالي) وفرنسا (الصومال الفرنسي) وبريطانيا (الصومال البريطاني وكينيا والسودان). ساهمت هذه الاتفاقييات في تجديد دولة أثيوبيا، التي أتاحت لها السياسة الامبر الطورية استعادة منحدراتها، مقابل دفع أتاوات كما كان سائدا في الماضي. إذا كانت بعصض الدول (مئل جيمة وليكا وشيليم لدى الأورومو) قد صانت مؤسساتها نتيجة لخضوعها، فقد بقي ذلك "الانبعاث" مصدرا المتوتر بين الموظفين والمستوطنين الأثيوبيين، وكذلك الوجهاء المحليين الذين اكتسبوا صفة الاقنان، من جهة، والشعوب التي عوملت معاملة العبيد من جهة أخرى. ردا على ذلك، طورت هذه الشعوب ممارسات دينية لشرعنة السلطة، وذلك بمنح مركز متميز للاستحواذ، وهو نمط تقليدي للعلاقة مع عالم الغيب في جميع أرجاء تلك المنطقة.

بعد الفاصل الزمني الإيطالي القصير (1935-1941)، وفيما كانت المستعمرات الأوروبية تدخل مرحلة الاستقلال، كان الامبراطور هيلا سيلاسي يضم أريتريا ويحل محل السروابط الإقطاعية القديمة إدارة حديثة تتمحور حول شخصه. إلا أن الثورة التي أطاحت بعد عمام 1974 قدد أطلقت العنان لثورات شعوب الجنوب، لكنها لم تتقاطع مع حركات المتحرير ما بعد الاستعمارية (أريتيريا، أوغادين). منذ ذلك الوقت، تعيش المنطقة حالة أزمة. فعلمي الرغم من الاثنيات المتجانسة، ما زال الصومال اللامستقر مرتعا لأزمات داخلية أثارتها الصراعات القبلية. أما بالنسبة إلى الحكم الأثيوبي، فإنه يقوم على إدارة استبدادية للصعوبات الاقتصادية الكبرى، تبعا لتقليد قديم في الدولة؛ ولكنه يبقى محكوما بضرورة إعادة خلق ميثاق وطني.

ج. ميرسييه

ABELES M., 1983, Le lieu du politique, Paris, Société d'ethnographie.-ASMAROM LEGESSE, 1973, Gada. Three approaches to the Study of African Society, New York, The Free Press.- BRAUKAMPER U., 1980, Geschichte der Hadiya Sud- Athiopiens, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.- BUREAU J., 1981, Les Gamo d'Ethiopie. Etude du système politique, Paris, Société d'ethnographie,-DONHAM D. et JAMES W. (eds), 1986, The Southern Marches of Imperial Ethiopia, Cambridge, Cambridge University Press.- HALLPIKE C.R., 1972, The Konso of Ethiopia. A Study of the Values of a Cushitic People, Oxford, Clarendon Press.- KNUTSSON K.E., 1967, Authority and Change. A study of the Kallu Institution among the Macha Galla of Ethiopia, Goteborg, Etnologiska Studier, 29.-LANGE W., 1982, History of Southern Gonga (Southwestern Ethiopia), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.- LEWIS H.S., 1965, A Galla Monarchy. Jimma Abba Jifar, Ethiopia 1830- 1932, Madison et Milwaukee, University of Wisconsin Press. --LEWIS I.M., 1961, A pastoral Democracy: a study of pastoralim and politics among the Northern Somali of the Horn of Africa, Londres, Oxford University Press.-MARKAKIS J., 1974, Ethiopia. Anatomy of a Traditional University Polity, Oxford, Clarendon Press.- SHACK W.A., 1966, The Gurage. A people of Ensete Culture, Londres, Oxford University Press. - TADDESSE TAMRAT, 1972, Church and State in Ethiopia, 1270-1527, Oxford, Clarendon Press.- TRIULZI A., 1981, Salt, Gold and legitimacy, Naples, Instituto Universitario Orientale.

Vannerie قِثْنَاشَة

تشتمل عبارة تقشاشة "هنا على معنى أوسع من تداولها الاعتبادي لتضم عددا كبيرا من الأشكال التي تستعمل لوظائف متعددة والتي تقوم سمتها المشتركة على متانة المسواد المؤلفة لها، الصلبة كفاية لكي تجمّع باليد، دون الحاجة إلى عدة مختصة (كما هي حالة مهنة "الحياكة" في عملية جمع الخيوط الليّنة).

تمارس كافة المجتمعات، ولا سيما الفقيرة التجهيز، صناعة التقشيش. يتجه تفكيرنا أولا نحو الأدوات المنزلية الواسعة الانتشار، منها القفف والقراطل والسلال وأوعية الحمل والحفظ، ومنها أحيانا المحبوكة بشدة لاحتواء السوائل، أو على العكس المشققة للتنقية أو الغربلة أو التصفية؛ وهناك ميدان تطبيقي آخر لا يقل انتشارا يخص تقنيات الحماية، مع بناء وترتيب المساكن (جدران، بسط، أثاث)، والملابس وتسريح الشعر ومختلف توابع التجهيز الشخصي والزينة؛ ومع ذكرنا تقنيات الاكتساب مع كافة أدوات القينص والاصطياد (أقفاص، سلال، أشراك) لانكون قد استنفدنا لائحة الميادين التي تتوضيح فيها أعمال حبك محكمة جدا أحيانا لغايات منفعية، أو طقوسية، أو حتى تزيينية

منذ السبدء، أو أقله منذ الشهادات الأقدم التي ربما تعود إلى العصر الحجري الحديث، أظهرت صناعة التقشيش بفضل ظروف حفظ استثنائية، تنوعا كبيرا لأنماط الحديث متواكبا مع انتشار واسع لهذه الأنماط يشكل إحدى سماتها الدائمة. لكن هذا التوزيع إذ يواجه تعدد الاستخدامات يظهر طابعا آخر خاصا بصناعة التقشيش، هو التأثير الذي تمارسه أنماط السربط والحسبك، أكثر من طبيعة الألياف، على الخصائص الوظيفية

للمنتجات: ليونة ومرونة الحياكة الدائرية اللتان يستفاد منهما لشد عجينة شجر المانيهوت في أميركا المدارية، سلال الخيزران أو البلوطيات المنتشرة في العالم أجمع والتي تترابط عقدها بإحكام في نفس عملية صف القش المجدول، أو حتى السلال الكبيرة التي تسمح حمياكة لولبية بصناعتها رغم هشاشة المواد العشبية المتوفرة. تجدر الإشارة أخيرا إلى الدور الجوهري لتقنيات الدمج في التقييم الجمالي لأدوات التقشيش: إما نظامية مفرطة في حبك متحد وذلك في الحالة الأكثر تقشفا، وإما إدخال قش متناقض الصبغة ومتعدد الألوان لتشكيل مواطن جمالية الصنعة.

هــ بالفيه

- مراجع: أنظر أنسجة.

Sanction قصــاص

تستخدم الأنتروبولوجيا عموما لفظ "قصاص" بمفهومها المشترك. وتنتمي دراسة "القصاص" في الأساس إلى الأنتروبولوجيا القانونية. بالنسبة لمرسال موس (1896)، الذي كرس مقالاً لدر اسة أصل القانون الجزائي، يعتبر الدين مصدر كل قصاص؛ مثل انتهاك الحسرم. بينما تعتبر العقوبة امتدادا علمانيا بسيطا له. يمكن تعريف القصاص بالأداة التي بواسطتها يُذكسر كل مجتمع علنا بالاختلاف الذي حدّده بين النقي والمدنس، وبالتالي بينُ الحسلال والحسرام، إضافة إلى الخطر الذي يحدق بالمجموعة كلها بسبب هذا الانتهاك. وانطلاقًا من نظرية موس، نظرت الإنتولوجيا على العموم إلى القصاص على أنه مشاركة فـــي نظرية أهلية، معلنة أو ضمنية، للنرابط الاجتماعي وللعلاقة الني يجب على الفرد أو علسى جزء من المجموعة أن يحافظ عليها مع المجموعة بأكملها. وهي تلجأ بشكل واسع، من أجل تبريره، إلى نموذج العدوى المجازية. لقد انتقد ب. مالينوفسكي (1926) مفهوم القصاص الذي كان يشكل المبدأ الوحيد لحكم الشعوب البدائية التي يُفترض بأنها تمارس تصرفاتها خشية من التعرض لقصاص منطلق من طبيعة عمل النظام الاجتماعي. وعلى خطمي مالينوفسكي، اهتم تيار التولوجي كامل بالوصف. وصف يعيد إلى نصابها مختلف النماذج والمستويات الخاصة للتعبير عن القصاص (الانتقام، التعويض، إجراءات، عقوبات أو تعويضات يمكن أن تتغير تبعا للقائمين على تنفيذها وللوسائل المستخدمة)، وينسقها ضمن نماذج (قصاص توبیخی او معنوی او دینی او جزائی، الخ.). اما ا.ر. رادکلیف-براون (1952)، فقد عمل بجد لإعطاء تعريف للقصاص من خلال التمييز بين فئتين عامتيــن من القَصاص: القصاص المعمّم، والقصاص المنظم الناجم عن التطور "الطبيعي" لحلاول. إن وجودهما معا أو بصورة منفصلة في كل مجتمع يؤدي إلى استخدام وسائل القســر وأشـــكال الـــرقابة الاجتماعية بشكل منهجي، بدءًا من النبذ ووصولاً إلى الإعدام. ويالحظ رادكليف- براون أن أنواع القصاص الأولية المختلفة في كل مجتمع تصدر عن مبدأ عمام يحق بموجبه تعويض لكُّل فرد تعرُّض لضرر. وهكذا يصبح الانتقام أنموذجاً مثاليا للقصاص. وفي هذا المفهوم، لا تنفصل درأسة القصاص عن فكرة التمثيل: فمن الذي سيُعاقب؟ ومن سيعاقبه؟ وما هو مصدر التمثيل الذي يسمح بالإشراف على القصاص؟ يردّ الوظيفيون هذا المصدر إلى سلطات مختلفة (الأخلاق والدين والقانون)، ولذلك فهم يرون أن غايات القصاص تعتبر دائما متقاربة ومتكاملة. يتم اليوم انتقاد مفهوم التوازن القائم بين السنظام والفوضى، وبين التفاهم والقصاص، في عدد معين من المؤلفات الأميركية (خصوصاً بوسبيسايل، 1971).

ومن الضروري ملاحظة أن القصاص هو حجر الأساس الذي تقوم عليه براهين الوظيفية، وبشكل أدق كل دليل يتعلق بعملية الدمج الاجتماعي، وفي المقابل، وكرد فعل على ما يتعلق بمفاهيم الوظيفيين، لفت مفهوم القصاص انتباه الاثنولوجيين لكونه يمثل في بعصض الحسالات (على سبيل المثال اعتبار المرض بمثابة قصاص) أداة تفسير توضح السروابط القائمة بين سلاسل سببية عديدة في أنظمة التمثيل لدى الشعوب المحلية (أوجيه، 1975). وتجد الأبحاث الحديثة في القصاص مقياسا واضحا للقاعدة وكاشفا لوجهيها المترابطيس بشكل لا ينفصم: المبدأ والممارسة، وبوصفه كذلك، فإن القصاص يُستخدم كوصف لنوعين من الاقتصاد الثقافي في هذه المرحلة: السلوك الفردي وشغفه من جهة، والضسرورة الاجتماعية من جهة أخرى. إن هذه المقاربة لموضوع القصاص تتيح فهما أفضل لكيفية بناء كل مجتمع للفرد والجماعة من الناحية الثقافية.

إ.كلافري

AUGE M., 1977, Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort, Paris, Flammarion.-EPSTEIN A.L., 1954, Judicial Techniques and the Judicial Process: A Study in an African Customary Law, Manchester, Manchester University Press.- GLUCKMAN M., 1965, Politics, Law and Ritual in Tribal Society, Oxford, Basil Blackwell.-MALINOWSKI B., 1926, Crime and Custom in Savage Society, Londres, Routledge et Paul Kegan (trad.fr. Trois essais sur la vie sociale des Primitifs, Paris, Payot, 1933). – MAUSS M. (1896)1969, "La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent", in Œuvres, Paris, Editions de Minuit, t.II.- POSPISIL L., 1971, Anthropology of Law, New York, Harper et Row.- RADCLIFFE – BROWN A.R., 1952, Structure and Function in Primitive Society, Londres, Cohen et West (trad.fr. Structure et fonction dans la société primitive, Paris, Editions de Minuit, 1968). – VERDIER R. (sous la direction de), 1980-1984, La vengeance: Etudes d'ethnologie, d'histoire et de philosophie, 4 vol., Paris, Cujas.

قيمة Valeur

غالبا مسا تستخدم فكرة القيمة، من فكرة الحاجة، دونما تحديد من قبل الأنتروبولوجيين. يلاحظ ر. فيرث (1964) مثلا أن القيمة تتخذ معنى الشعور لدى ب، مالينوفسكي وإ. ايفانز - بريتشارد، والمفهوم لدى ك. كلوكهوهن، والمعنى العام لدى ف. كلوكهوهن، والمرجعية الضمنية لدى ج. هومانس، وعلاقة المصلحة لدى أ.ر رادكليف - بسراون، وسلم الأخلاق لدى ج. باتيسون وأل. كرويبر. وما تنوع تلك المعاني والتناقضات الماثلة فيما بينها سوى دلالة على وجود مشكلة معرفية اساسية.

يسرى م. ويبر أنالقيم هي معطيات موضوعية ووضعية تحدد بعض نماذج السلوك المختلفة عسن تلك الموجهة عقليا نحو هدف محدد، أو بعض التصرفات العاطفية أو التقليدية. بهذا المعنى استخدم علم الاجتماع الأميركي مصطلح تخيمة في القرن التاسع

عشر. وفي أوائل القرن العشرين كتب و . إ. توماس وف. زنانييتشي (1927): "نعني بالقيمة معطـــى ذا محتوى تجريبي يفهمه مجمل أفراد الجماعة الاجتماعية، ومعنى يتحدد – أو لا يتحدد – بالنسبة إليه كل نشاط".

في الأنتروبولوجيا تتخذ فكرة القيمة محتوى معياريا (كولب، 1957): يتم التمييز بين المعنى والقيمة ويقتصر معنى هذه الأخيرة "على معايير الإسناد التي يتم بناء عليها تقدير المعنى ضمنيا أو علنيا من قبل الأشخاص المعنيين" (فيرث، 1964). عبر سلسلة من المقاربات المستلاحقة - ر. بينيديك تمتكلمة عن "التصرفات الثقافية المسيطرة"، وكرويبر متحدثا عن "البؤر الثقافية" - ادخل الأنتروبولوجيون الثقافويون الأميركيون فكرة القيمة للدلالة على الملامح الثقافية المعايرية. ولقد أدى تحديدهم لها إلى القيام بمقارنة بين الثقافات والمنظور إليها كمنظومات قيم خاصة.

أعطى ك. كلوكهوهن، الذي تجسد أعماله هذا التوجه، تعريفا للقيم يعتبرها توجهات معيارية للفعل، إيجابية أو سلبية، معلنة أو مضمرة، تنتظم منهجيسا ضمن مجمل ثقافي (1951). وانطلاقا من ذلك التعريف وضع بالتعاون مع ث. بارسونز وج.أ. براو خطوط مشروع اختباري "لدراسة مقارنة للقيم في خمس مجتمعات" (1949). ولقد تم اقتراح عدة مسناهج لستحديد ومقارنة القيم، فركز ف. كلوكهوهن وف. ل. سترودباك (1961) على المحستوى المعرفي والمعياري للأفكار - القيم، وإ.أ.ألبرت (1961) على تعبيراتها اللغوية. ولكسن ها المعايسير المعتمدة لإتاحة المقارنة والتي يجب أن تطرح بصفتها عالمية هي بالفعل قادرة على التمييز (يعتبر إ.أ.ألبرت أن "دراسة القيم تعني دراسة كل شيء"، 1956) وليست مقتبسة عن نظام القيم الغربي؟

ينتقد ل. دومون تلك المشاريع المقارنة محاولا إرساء مفهوم القيمة على أسس أخرى. وهو ينظق من أعمال المدرسة الدوركهايمية، ومن م. موس على وجه الخصوص، ليتقاسم مع البنيويين هم الإحاطة بالمميزات الشكلية للنظام الاجتماعي، مع تميزه عن ك. ليفي ستروس بوضعه القيمة ضمن مجمل النظام الثقافي، على غرار النقافويين الأميركيين، وليس ضمن معطيات عالمية.

القيمة هي بنظر دومون أصل "التراتبية" التي تستخدمها" ضمن إطار نظام للقيم، ويجب مقاربة هذا النظام من وجهة نظر تمامية" للمجتمعات المدروسة وليس من وجهة نظر "مامية" للمجتمعات المدروسة: إن التمييز بين المادة والموضوع يتيح لينا اعتبار تلك المجتمعات كموضوعات دراسة ولكنه يحجب عنا خصوصياتها، ولكن إمكانيات المقارنة تبقى قائمة ومرتكزة مثلا على مواصفات التبادل موضوع يطرحه موس ويتوسع فيه دومون وتلاميذه - بقدر ما يعتبر التبادل مكانا دائما لإعادة تأكيد القيم الخاصة بكل مجتمع (ك. بارو، 1984). وهناك أعمال أخرى يحاول فيها دومون تعميق ذلك التأمل التكويني ويجهد فيها لتظهير قيم المجتمع الغربي بالمقارنة وانطلاقا من التوجه ذاته (1977)، 1983).

تطرح هذه المقاربة لموضوع القيمة مسائل عديدة. فهي تفترض وجود درجة عالية من الانغلاق على كلية الثقافة وتركز على وجود قيم متسامية (م. هاوسمان، 1984). فكيف يمكن الانتقال من نظام قيم إلى آخر؟ وبالأخص من المجتمعات "التمامية" إلى "فردانيتنا" المعاصرة؟ وهل يمكن تحليل القيم انطلاقا من وجهة النظر الشكلانية للكليات التي تنظمها

وحسب؟ هل يمكن، بكلام آخر، التمييز فعلا بين التعبير عن القيم وإنتاج المعنى؟ وإذا كان الكلم عن القيم يعني الكلام عن" السلوك" (ر.فيرث، 1964) و"الحديث عن الملموسات" (ل. دومون، 1983)، ألا يجدر، إذا شننا تحليلها، استخدام نمط سيميائي يميز التعبير (القيم) عن المحتوى (التصرفات أو الممارسات الاجتماعية "المعبرة") ويتيح توصيف كيفية إنتاج المجتمع للقيم وكيفية تحديد هذه الأخيرة للنظام الاجتماعي؟

تسيح مقاربة كهذه إقامة جسر بين القيم التي يدرسها الأنتروبولوجي و "قيمنا الاقتصادية" الخاصة. ولقد برهن ماركس أن القيم (العمل، رأس المال، إلخ.) ليست حقائق موضوعية. ففكرة التعلق الأعمى بالبضاعة، التي تشكل امتدادا لنظريته النقدية عن قيمة التبادل، تبين العلاقة بين المعنى والقيمة. إن الصفة الخاصة، "التعبيرية"، للبضائع بأنها قابلة للقياس وللتبادل ضمن المدى المتناسق للسوق، هي التي تؤسس قيمتها وتسمح، بخصوص تلك البضاعة الخاصة التي هي قوة العمل (الأجر) عندما تشترى وتستخدم من قبل رأس المال، بالتكاثر (المعمم) للقيم وللمجتمع بمجمله. يمكن أن نجد عند ماركس إذن عناصر نقد النظرية التقليدية للاقتصاد السياسي التي تجعل العمل مادة القيمة؛ ولكن الماركسية سوف تبدو عاجزة عن تطوير ذلك النقد والقيام بتحليل حقيقي للقيمة.

في المجتمعات النيلية لشرق أفريقيا تتخذ المواشي قيمة أساسية يمكن الحديث هنا عين "تقديس للماشية" يظهر على الخصوص عند تقديم القرابين حيث يتم التركيز على الصفة الخارقة التي تختص بها المواشي بإقامة العلاقات بين البشر، وعلاقاتهم مع الله (بونست، 1985). والطريقة التي يميز بها النوير أنفسهم عن جيرانهم الدنكا، بأنهم "شعب الماشية"، تبين أن قيم المواشي، التي هي مشتركة لدى الشعبين، يمكن أنتوجه بشكلين مختلفين الممارسات الاجتماعية وتساهم في تحديد الهويات الاجتماعية والثقافية.

نخلص من هذا التحليل إلى استحالة التمييز بين الأحداث والقيم، التي تقترن شكليا ودلالسيا مهما كان نمط تفكيرنا الوضعي. والتحليل الشكلي ينظر إلى نظام القيم كمجمل متراتب يقوم التحليل الدلالي بتفكيكه ليبين كيف أن القيم هي رهانات للتكاثر، وللتغيير السياسي أيضا. أما السجال الذي دار في الانتروبولوجيا كما في العلوم الاجتماعية الأخرى عن تحديد القيم وعن أوضاعها فإنه يكاد يبدو طرحا خاطئا. فيمكن أن نعتبر، مثل ويبر، أن تلك الأحكام تشذ وإن جزئيا عن المعرفة العلمية، لكون تشكل القيم لا يرتبط بالتصرفات العقلانية، أو أن نسنظر إليها كدلائل على النسبوية الثقافية. ويعمد التوجهان إلى تحديد الستمايز بين الأحداث والقيم، سواء بالتركيز على السمة الوضعية للأحداث، أو باستبدال الأنتروبولوجيا بخطاب شمولى عن عدم تواصلية الثقافات.

ب. بونت

ALBERT E.A., 1956, "The classifications of values. A method and illustration", American Anthropologist, 58: 221-248.- BONTE P., 1985, "Le bétail produit les hommes. Sacrifice, valeur et fétichisme du bétail en Afrique de l'Est", L'Uomo, IX (1-2): 121- 148.- BARRAUD C., DE COPPET D., ITEANU A. et JAMOUS R., 1984, "Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle de l'échange", in J.-C. Galey (éd.)., Différences, hiérarchies, valeurs. Textes offerts à L. Dumont, Paris, Editions de l'EHESS.- DUMONT L., 1977, Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique, Paris, Gallimard; 1983, "La valeur

chez les modernes et les autres", in Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Paris, Le Seuil.- FIRTH R., 1964, Essays on Social Organization and Values, Londres, Althone Press.- HOUSEMAN M., 1984, " la relation hiérarchique: idéologie particulière ou modèle général", in J.-C. Galey (sous la direction de), op.cit. -KLUCKHOHN C., 1951, " Values and Value-orientation in the Theory of Action: an exploration in the definition and classification", in T. Parsons et E.A. Shils (eds), Toward a General Theory of Action, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.- KLUCKHOHN F., et STRODBECK F.L., 1961, Variations in Value Orientation, Evanston, Illinois, Row, Peterson.- KOLB W., 1957, " The Changing Prominence of Values in Modern Sociological Theory", in H. Becker et A. Boskoff (eds), Modern Sociological theory in Continuity and Change, New York, Dryden Press.- THOMAS W.I. et ZNANIECKI F., (1920), 1927, The Polish Peasant in Europe and America, New York, Knopf.



#### KARDINER Abram

طبيب أمراض عقلية ومحلل نفسي وأنتروبولوجي أميركي. ولد أبرام كاردينر عام 1891 في نيويورك. تابع دروسه في جامعة كورنل، عام 1921 ذهب إلى فيينا ليكون قريبا مسن فسرويد. عام 1922 دخل معهد التحليل النفسي في نيويورك حيث عمل حتى 1944. بموازاة نشاطه الطبي مارس مهنة التدريس (الأنتروبولوجيا وطب الأمراض العقلية) بادئ الأمر في كورنل (1923- 1929) ثم في كولومبيا.

في بداية الثلاثينات بدأ كاردينر يهتم بالعلاقات بين الثقافة والشخصية. عام 1936 نظم في بداية الثلاثينات بدأ كاردينر يهتم بالعلاقات بين الثقافة والشخصية. عام 1936 الأنتروبولوجيا والتحليل النفسي. الأنتروبولوجيا والتحليل النفسي. منذ عام 1937 صارت الجلسات تعقد في جامعة كولومبيا. شارك إسابير وربونزيل وربينديكت وك. دوبوا وبشكل مستمر لينتون بين انتروبولوجيين آخرين، في أعمال الحلقة التي نجد صداها في " الفرد ومجتمعه" الذي نشره كاردينر عام 1939 وفي مؤلفات كثيرة، منها المؤلف المشترك "الحدود العلمية النفسية للمجتمع" (1945).

يشرح كاردينر في كتابه الأول تصور "بنية شخصية أساسية" مبنية، ضمن ثقافة معينة، على مؤسسات مجتمع "أولية": أو لا نظامها التربوي الذي يظهر في الشكل المقياسي وينقل القيم وقواعد التصرف التي يتخذها المجتمع كقواعد أساسية. وبدورها تشكل الشخصية الأساسية موضوع نوع من الإسقاط في الخيال الاجتماعي من خلال مؤسسات "ثانوية"، مثل أنظمة المعتقد.

ولا يلبث كاردينر بأن يُتهم بالحصرية النفسانية، خصوصا عندما يستعمل تقنيات استعاطية لدراسة شخصية سكان جزر ألور (أندونيسيا)، الذين درسهم ك. دوبوا؛ لكن طريقته في دراسة شخصية الأميركي الأسود (كاردينر وأوفيزي، 1951) تظهره مهتما بادراج السياق الاقتصادي والاجتماعي في سجل المؤسسات الأولية، على الأقل فيما يتعلق بالمجتمعات الصناعة.

عام 1955، أسس كاردين عيادته الخاصة للتحليل النفسي. عام 1961 غادر نيويورك إلى أتلانتا حيث درس في جامعة إموري حتى عام 1968 توفي في نيويورك عام 1981.

م.ايزار

KARDINER A., 1939, The individual and his society. The psychodynamics of primitive social organization, New York, Columbia University Press (trad.fr. L'individu dans la société. Essai d'anthropologie psychanalytique, Paris, Gallimard, 1969). 1941, Traumatic neuroses of war, New York, Columbia University Press. 1969, Sex and morality, New York, Columbia University Press. 1977. My analysis with Freud. Reminiscences, New York, Columbia University Press (trad.fr. Mon analyse avec Freud, Paris Belfond, 1978). – KARDINER A. et al., 1945, the psychological frontiers, of society, New York, Columbia University Press. (Avec OVESEY L.), 1951, The mark of oppression. A psychological study of the American Negro, New York, Columbia University Press. (Avec PREBBLE.E.), 1961, They studied Man. Cleveland, Cleveland University Press (trad.fr. Introduction à l'ethnologie, Paris, Gallimard, 1966).

MANSON W.C., 1986, "Abram Kardiner and the neo-freudian alternative in Culture and Personality", in G.W. Stocking, Jr (ed.), Malinowski, Rivers, Benedict and others. Essays on culture and Personality, Madison, University of Wisconsin Press: 72-94.

### CARO BAROJA, Julio

كارو باروخا، خوليو

أنتروبولوجي ومؤرّخ إسباني، ولد عام 1914 في مدريد من عائلة مثقفين وفنانين، عشميرة باروخما"، التي كان لها التأثير الحاسم على اختيارات باروخا الرجل وتوجهات باروخا الباحث.

كارو باروخا هو بالأخص ابن أخ الكاتب الشهير بيو باروخا (1872-1956) الذي قضى بقربه، في نافار، سنين الحرب الأهلية الداكنة التي تركت فيه أثرا ان يندثر وجعلته يمسيل طيلة حياته إلى كافة أشكال الاستبعاد التي تمس الأقليات. عام 1940، عند انتهاء در اساته في جامعة مدريد، التي كرسها لدراسة التاريخ وأزمنة ما قبل التاريخ، عمل كارو باروخا في المعهد البريطاني ثم أصبح، لفترة، مدير المتحف الشعبي الإسباني، حيث عكف على نشر مجموعاته قبل أن يستقيل منه، متحررا من كل رباط مؤسسي، من أجل أن يتفرغ لأبحاث متنوعة حظي من خلالها، على مر السنين، على شهرة مؤرخ اجتماعي وأنتروبولوجي قوية.

إنّ أعمال كارو باروخا، المدهشة في شموليتها (تحصى مجلة أركسيو الإثنوغرافية تسعة وستين مؤلفا) متنوعة بعمق من خلال مجالات المعرفة المتعلقة بها (أزمنة ما قبل الستاريخ، الألسنية، الفن والأدب الشعبي، التاريخ الاجتماعي والإثنولوجيا) كما من خلال الظواهر المدروسة وإطارات البحث المعتمدة.

إلا أنها تظهر وحدة نية فريدة تكمن، بالأخص، في رغبته بتوحيد استعمال مناهج البحــــــ الميدانــــي والتحليل الأنتروبولوجي والاهتمام المدقق الذي يخص تسجيل مقاييس الفكر في الزمن التاريخي.

إن مكانة الأبحاث التي كرسها كارو باروخا للساحرات (1961) أو للمرفع (1965) هي مكانة تاريخ أنتروبولوجي مهتم بإعادة بناء " فكرة الواقع " في عالم غيبي بمعظمه. ج. لانكلود

1949, Los Vascos. Etnologia, Biblioteca Vascongada de Amigos del Pais San Sebastian. 1957, Razas, pueblos y linajes, Madrid, Revista de Occidente. 1961, Las brujas y su m undo, Madrid, Revista de Occidente (trad.fr. Les sorcières et leur monde, Paris, Gallimard, 1972). 1962, Los judios en la Espana Moderna y Contemporanea, Madrid, Arion. 1965, El carnaval (Analisis historico-cultural), Madrid, Taurus (trad.fr. Le carnaval, Pparis, Gallimard, 1979). 1967, Vidas magicas e Inquisicion, Madrid, Taurus. 1981, "Le charivari en Espagne", in J. Le Goff et J.C. Schmitt (éd.), Le charivari, Paris- La Haye, Mouton: 75-97.

CARREIRA A., CID J.A., GUITTIEREZ ESTEVE M. et RUBIO R.(eds), 1978, *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, CIS.-GREENWOOD D.J., 1971, "Julio Caro Baroja; sus obras e ideas", *Ethnica*, 2: 79- 97.

كتابـــة (1) كتابـــة

تستمحور معظم تعريفات الكتابة حول تصور صوتى: ليست الكتابة سوى تشفير للغسة الطبيعية؛ لنذكر على سبيل المثال أ.ج. غريماس وج. كورتيس (1979): "تعنى الكستابة إبر از لغة طبيعية، بمساعدة دال تكون مادته من طبيعة بصرية وخطية (أو كتابة صُورية)". تذكر الأنتروبولوجيا تعريفا أوسع بكثير للكتابة يشمل كل نظام اتصال مؤسس علسى أشارات خطية (مرسومة، منحوتة مع قليل من البروز أو مع بروز كامل، مرتبة، ملونسة، منقوشسة، السخ.). سنعتبر الكتابة كصناعة أنماط أولية تقدم إمكانية إعطاء شكل للتفكير دون المرور عبر وساطة لغة طبيعية. بشكل نمطى، يجب أن نميز بين الأنظمة التي تفترض ضروريا وجود لغة (حالة كتابات أبجدية) ترمز البيها بطريقة صوتية، وتلك التي تعطي شكلا لمحتوى فكري لم يُطبع بعد في نسق كلامي (حالة الأنظمة الكتابية الرمزية أو الكتابية الصورية في أميركا الوسطّى: الأولميك، التولتيك، الأزتيك). يمكن أن ترتقسي أنظمــة النمط الثاني ندو أنظمة النمط الأول وأن تصبح صوتية بشكل جزئي أو كلى. لا تثبت الأنظمة الصوتية بالضرورة حقيقة ظاهرية صوتية للغات الطبيعية؛ بل على العكس، إنها تتصرف باستقلالية تامة لإعطاء شكل للغات الملفوظة التي يجدر بها أن تنقل أصواتها. إنّ من يكتب نصا في كتابة صوتية لا يحتاج أن يهجئ في ذهنه أو بصوت عال الكلمات التي يواظب على كتابتها: إن سيرورة إعطاء الشكل الكتابي لا تجري بشكل أخر إلا إذا كنا في صدد كتابة غير صوتية.

لقد ابتدعت الانظمة المختلفة للإشارات الصوتية وحددت في حقبات ومناطق متسنوعة جدا، وهذا ما ينفي فرضية ترابط تاريخي ضروري بينها. يمكننا أن نثبت أحيانا بين أنظمة الكتابة أنسابا تجتاز القرون وتشمل أمكنة واسعة جدا، بينما تتعلق أنظمة أخرى بسابداع مستقل. إن التوزيع الجغرافي لأنظمة الكتابة ليس أبدا متشابه الشكل. ففي بعض مناطق العالم، توجد كثافة كبيرة منها: كما هو الأمر في الشرق الأدنى وفي حوض البحر المتوسط؛ ولا نجد ذلك في مناطق أخرى، مثل أفريقيا السوداء أو أوقيانيا؛ ويستخدم

الاتصال المتبايان، المؤكد عالميا، وسائل أخرى. إن التوزيع المناطقي لأنظمة الكتابة يقبل دائما إعادة النظر من قبل أو اليات النثاقف التي تسبب انقلابات في علاقات القوة بين الأنظمة: مثلا، لقد تلاشي استخدام أنظمة الكتابة التصويرية في أميركا الوسطى تدريجيا تحت تأشير الغزو الإسباني. تتعلق هذه الظواهر بتاريخ "خارجي" للكتابة، قد يكون من المخاطرة أن نستخرج منه اعتبارات عامة ذات ترتيب أنتروبولوجي، ومع هذا يمكننا اجراء بعض المقاربات الحذرة بين نمط التنظيم الاجتماعي أو السياسي وحضور الكتابة أو غيابها. فإذا استطاعت الكتابة، كامتداد المللية الذهنية، أن تظهر شكليا في أي سياق كان، فمن الواضح أنه لم تستطع بعض أشكال الكتابة أن تنشأ و لا أن تنمو بدون تحريض ناشئ من ضرورة الاستجابة لتطلب محدد فعلا. فالمشاكل التقنية التي طرحتها مخزونات الفوائسض الغذائرية في الأنظمة الدولية المركزية قد تكون هي التي شكلت بداية تكوين كتابات وظيفية.

إنّ كون المجتمع يعرف الكتابة لا يعني أن جميع أعضائه يتقنونها؛ وعلى العكس، ليست معرفة الكتابة ومزاولتها موزعتين أبدا بشكل متساو؛ إذ يكون استخدام الكتابة مقتصرا على مجموعة تكون قراءة ما هو مكتوب متفاوتة خارجها بين أشخاص لا يمكنهم بأي حال التوصل إلى إنتاج كتابة. وليست معرفة الكتابة هي الوحيدة المقيمة اجتماعيا، بل ليضا سيكون للكتابة نفسها قيمة وفعالية متميزتان بفعل المواصفات الخاصة باستخدامها، والحدود التي تفصل الذين يستخدمون الكتابة عن الذين لا يستخدمونها ترسم على الدوام انشقاقا اجتماعيا: بين كهنة وعلمانيين، بين موظفين وأناس من خارج قطاع الدولة، بين رجال ونساء، الخ. وإن بعض أشكال الكتابة مرتبطة بالعالم الأنتوي، سواة كان الأمر متعلقا بالزخرفات المنقوشة، أو بتجريح الجلا، أو بعمليات الوشم الخاصة، أو التطريزات المدرجة في الأقمشة.

إن وظيفة نقل الكلام المحكي هي أولية، لكن استخدام الكتابة لا يقتصر عليها، إذ تلعب الكستابة دورا في الستكاثر الاجتماعي، ويتغير هذا الدور بحسب نمط المجتمع، والأهمية التي نعطيها لنقل الرسائل ليست منفصلة عن فكرة عدم الإسهاب في ما هو مستقول، وعن توافق خاص بهذا الصدد بين الرسالة ومضمونها. وعلى العكس، يمكن أن يستم نقل رسائل يكون الإسهاب فيها إراديا وتستخدم فيها شيفرة بسيطة نسبيا. هكذا، تقوم وظيفة " المستادي" لدى ملوك أبومي (بنين حاليا) على تكرار الرسالة نفسها، التي تذكر بوجود الملكية وبطبيعة أساساتها الدينية.

يجدر بسنا أن نميز في الكتابة وظيفة حفظ – أو محقوظات – ووظيفة عملانية فريسة. فسيما يخسص وظسيفة الحفظ، سنذكر أن نفس المجتمع يمكن أن ينقل ويحفظ المحتويات نفسها أو محتويات شبيهة بحسب طريقتين رئيسيتين، تكملان بعضهما أو تتداخلان فيما بينها، ترتبط أو لاهما بالمشافهة، والثانية بالكتابة. وهناك سجل خاص بالساحة وظات أو بقدرة الحفظ هو سجل "التدوين" على الجسم، الذي ينتمي إلى الكتابة والذي يقوم من خلال الوشم أو التجريح الطقوسي بتحديد علامة خاصة بالهوية تحدد موقع الفرد بالقياس إلى قوانين جماعته. وفي الوظيفة العملانية، يجب أن تتميز الألية التطبيقية الكتابة عن الفعالية الرمزية للشيء المكتوب الذي يمكن أن يراوح بين تعويذة قرآنية ولوح شتائم.

ج. كاردونا

CARDONA G., 1981, Antropologia della scrittura, Turin, Loescher; 1986, Storia universale della scrittura, Milan, Mondadori.- COHEN M., 1958, La grande invention de l'écriture et son évolution, Paris, Imprimerie nationale, 3 vol. - COHEN M. et al., 1966, L'écriture et la psychologie des peuples, Paris, Armand Colin.- DERRIDA J., 1967, De la grammatologie, Paris, Editions de Minuit.-FEVRIER J.G., 1948, Histoire de l'écriture, Paris, Payot.- GELB 1.-J., 1963, A Study of Writing, 2e éd., Chicago, The Chicago University Press (trad.fr. Pour une théorie de l'écriture, Paris, Flammarion, 1973). - GOODY J., 1977, The Domestication of the Savage Mind, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr. La raison graphique. Paris, Editions de Minuit, 1979.- GREIMAS A.J., COURTES J., 1979, Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Paris, Hachette.- LAFONT R., 1984, Anthropologie de l'écriture, Paris, Centre Georges Pompidou/.- LEVI-STRAUSS C., 1972, La pensée sauvage, Paris, Plon.

كتابــة (2) كتابــة

تظهر الكتابة عندما ينقسم التيار الذي يسمح بالتبادل بين البشر - تبادل كلام أو مستلكات بالمعسنى الذي يقصده. موس، أو التيار الكهربائي الخاص بتبادل الرسائل - وعندما يتم جمع مكوناته المنفصلة عبر إشارات.

غير ظهيور الكتابة في الشرق الأوسط منذ أكثر من خمسة ألاف سنة ظروف التسبادل بين البشر بشكل جذري. شغلت دراسة هذه التغيرات الأنتروبولوجيين خلال أخر عقدين وأثارت عدة أنواع من الأبحاث.

تستدعي كتابة اللغات تفسيرا أنتروبولوجيا للسان. فتظهر الرسوم والمقاطع اللفظية المجمعة في أغلب الأحيان أن منبع اللغة هو العالم وأنها تصدر عن الإنسان، وأنه هو السذي يفهمها. إن الأبجديات التي تعتمد على الحروف الصوامت دون أن تعمد إلى كتابة الصوائت تُظهر كتابسيا حرف علة وهميا. لأنه لا يمكن اللفظ من دونه، وترتبط هذه الأبجديات بمنظرية عن اللغة تعتمد على مبدأ تكلم الإنسان بفضل الله، منبع كل نقس - قامت على هذا التصور للغة الحضارتان اليهودية والإسلامية. تظهر الأبجدية الكاملة، اليونانسية الأصل والتي تدون الحروف الصوامت وحروف العلة، الجسد البشري متكلما، وتصور الإنتاج الإنساني للسان واندراجه في الزمن. بعد الأبجدية اليونانية، اعتمدت في السبلاد الإيونية في القرن السادس والسابع قبل عصرنا العملة المسكوكة من معادن ثمينة وهي تعتبر كاختراع نوع كتابة جديد يعتمد على لغة العدد،

تطورت مع الانترنت الكتابة الشبكية التي تقسم التيار الكهربائي الحامل للرسائل (برقيات وهاتف وفاكس). تشكل وحدات التعداد إشاراتها الخاصة التي تحمل معلومات مختلفة: نصص وموسيقى وصورة وحساب وأمر لحاسوب أخر. لا نعرف المحتوى الأنتروبولوجي لهذه الكتابة ولكن "حتى وإن كنا لا نستطيع جعل الرسالة مقتصرة على الطريقة العملية لنقلها، فإن كل تغيير في نظام الاتصال له بالضرورة تأثيرات مهمة على محتوى الرسائل المنقولة" (غودي، 1979).

ركز عدة كتاب قاموا بتحليل المحتوى الخاص لكتابة اللغات على العلاقات بينها وبين المنطق والتبادل بين العوالم المرئية والخفية. فتكلم جاك غودي (1979) عن "منطق بيانسي" يتطور من خلال مختلف أساليب الربط بين الإشارات كما في الجداول واللوائح، التسي ينشا عن تدوينها الكتابي تجديد في استعمالاتها الشفهية. وركز كتاب آخرون على دور فك رموز العالم عبر كتابة اللغات في المجتمعات القديمة ومعرفة علاقتها بالطقوس ودور ها كوسيط بين البشر والآلهة، كما بينوا كيف أن إشارات الكتابة المعتبرة في البدء كجرزه من المقدس قامت بتقويض أسس الكيان الأسطوري التقليدي (بوتيرو وهرنشميدت وفرنان، 1986). وتشير الأبحاث الحالية إلى أن العلاقات بين التواصل الشفهي والخطي ليست فقط مجرد علاقات تكاملية، إذ أن كتابة اللغات تحول استعمالات الكلام وتسمح المستوبة وتدخل ترميزا جديدا معياريا (قواعد اللغة والمنطق وعلم البيان)، وهي تعطي سلطة دائمة للكلام الأمر ككلام الملوك والانبياء والمصلحين، ولكنها في الوقت ذاته تسمح بإطلاق نظرة نقدية.

شكات الكتابة الإثنوغرافية باهتمامها بمجتمعات المشافهة هدفا لتساؤلات حديثة تهتم بوضع "النص" المنتج وبوهم "التجانس" الذي يعطيه الانتقال من الشفاهة إلى الكتابة...

# ك.هرتشميدت

BICHOT J., Huit siècles de monétarisation, Paris, Economica, 1984.-BOTTERO J., HERRENSCHMIDT C. et VERNANT J.-P., L'Orient ancien et nous. L'écriture, la rasion, les dieux, Paris, A. Michel, 1996.- DANIELS P.T. et BRIGHT W., The World's Writing Systems, Oxford, Oxford University Press, 1996; Goody j., 1977, The Domestication of the Savage Mind, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr. La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage, Paris, Editions de Minuit, 1979).- HERRENSHMIDT C., 1999, "Ecriture, monnaie, réseaux. Inventions des Anciens, inventions des modernes", Le Débat, 106: 37-65.

### **KROEBER Alfred Louis**

كرويبر، ألفرد لويس

ولد الأنتروبولوجي الأميركي ألفرد لويس كرويبر عام 1876 في هوبوكن (نيوجرسي) في عائلة بروتستانتية من أصل ألماني بقيت تتحدث بالألمانية؛ توفي عام 1960 في باريس، بعد عودته من برغ وارتشتاين (النمسا) حيث ترأس ندوة كان المبادر إليها، بعنوان " أفاق أنتروبولوجية". اهتم كرويبر الشاب بادئ الأمر بالأدب الإنكليزي منذ دخوله جامعة كولومبيا (نيويورك) عام 1892؛ اكتشف الأنتروبولوجيا متابعا دروس في ببواس عن الكلام. عام 1902 ناقش أول رسالة أنتروبولوجيا في جامعته (والثانية في مجمل الولايات المتحدة). مارس كرويبر أهم نشاطه الأكاديمي في جامعة كاليفورنيا، في بيركلي. كان واحدا من أساتذة دراسات الشمال الأميركي الهندي وأفضل خبير في الهنود بيركلي، كان واحدا من أساتة على نطاق واسع جدا: الأنتروبولوجيا الطبيعية، الألسنية (هنود

أراباهو، يوكوت، يوكي، لغات مجموعات أتاباسكان، هوكان وبينوتيان في كاليفورنيا)، علم الأثار (جنوب غرب كاليفورنيا) وخاصة الإثنولوجيا (أراباهو، يوروك، موهايف، زوني، الخ.). لم يكرس كرويبر نفسه أبدا لدراسة مجتمع إحادية مع كونه محبا للبحث في كل مظاهر المنقافات الهندية. منذ عام 1900 أولى اهتمامه للهنود الكاليفورنيين الذين الجريب عنهم دراسات قليلة أنذاك؛ وقد حصد بالقرب منهم مجموعة مواد مهمة أعطت موضوعا المقالات عدة (أعيد الكثير منها في الكتاب المصدر (ر.ف. هايزروم. أ.ويبل، 1951) ولبسيان متقن، دليل هنود كاليفورنيا (1925). عام 1950 كان على هذا العالم ذي السنزعة الإنسانية وذي التراث الليبرالي أن يدعم نضال هنود كاليفورنيا في سبيل الإقرار بحقوقهم العقاريبة. تحتوي بيبليوغرافيا كرويبر على أكثر من خمسمئة عنوان، سننقي محتومة، زيادة على الديل الذي سبق ذكره، انتروبولوجيا (1923، أعيد طبعه عام 1948). عام 1953 نشر تحت إشرافه الأنتروبولوجيا اليوم، مؤلف مشترك يعرض حالة الأنتروبولوجيا (1948). على تقدم هذا العلم.

كان كرويبر منشغلا بمسألة "طبيعة الثقافة"، لكن رغم الفرادة الواضحة للكتاب السذي يحمل هذا العنوان بالتحديد (1952)، لم تشكل فرضياته موضوع خلاصة منهجية. إنه يرى في الثقافة ظاهرة عالمية، ولكن كل ثقافة مدعوة إلى التطابق مع نمط ما. إذ ذلك يمكن للعلاقات بين الثقافات (علاقات مجاورة، تناسب، تراتب) أن تظهر بعبارات علاقات بين أنماط: إن تقسيم منطقة شمال أميركا الهندي إلى " مناطق ثقافية" يجد هنا تبريره، غير أننا ندين لكرويبر بعرضه المنهجي الذي يقسم أميركا الشمالية إلى ست "مناطق كبيرة" وسيت وخمسين منطقة، مع ثلاث وأربعين شعبة داخل هذه الأخيرة (1939). تقتضيى در اسية الثقافات أولا تحديد " وحدات الثقافة"، تغيّرات تشكل الثقافات - كونها شموليات محلية - ترتيبات خصوصية عنها. وتعتمد في ذلك طريقة تزامنية تعمل على قراءة التقسيم المناطقي للوحدات الثقافية و الأشكال الناتجة عنها (1944). ثم يتم، خلف وحدات الثقافة، إيجاد مكان لتدبير إحصائي قادر على استخراج أنماط ثقافية. تعتمد هذه الدراســة أيضـــا منهجا تعاقبيا، سواء كان تاريخيا أو مبيّنا تداخلات من نوع وراثي، إذا اعستمدنا عبارات وحدات الثقافة. بهذا أعطى كرويبر المسألة الانتشارية دفعاً جديداً، وبما أنسه لسيس للسثقافة أساس إلا في ذاتها، كان من الواجب التماس وجود "عنصر ما فوق عضوي" تنطلق منه الثقافات التي يشكل هو أفقها المنشود: انتُقِد إدخال هذا المفهوم (1917 ثم 1927) من قبل عدة أنتروبولوجيين من بينهم إ.سابير (1917) مما أوجب على كرويبر نفسم أن يوضحه ويطوره، لكن دون أن يعدل عن تصور الثقافة الغريبة عن الوظيفية، وعن الميل إلى الحصرية النفسانية.

مارس كرويبر في حياته تأثيرا كبيرا من خلال تعليمه وأعماله. وتستمر ذكراه، التمي يجب أن نضم إليها ذكرى زوجته تيودورا كرويبر، كاتبة القصة المؤثرة عن آخر هندي من قبيلة إليانا (كاليفورنيا) الذي عاش حياة حرة (1961)؛ وتستمر أيضا من خلال جمعية كرويبر الأنتروبولوجية، التي تأسست عام 1949 والتي تنشر مجلة أوراق منذ عام 1950.

ماريون أبيليس وم.ايزار

1917a, "Zuni Kin and Clan", Anthropological Papers of American Museum of Natural History 18 (II): I- II + 39- 204. 1917b, "The Superorganic", American Anthropologist n.s. 19(2): 163- 213. 1923, Anthropology, New York, Harcourt et Brace (2e éd.: Anthropology, Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory, New York, Harcourt et Brace, 1948). 1925, Handbook of the Indians of California, Washington, DC, Government Print Office. (Avec T. WATERMAN), 1931, A Sourcebook in Anthropology, New York, Harcourt et Brace. 1939, Cultural and Natural Areas of Native North America, Berkeley, University of California Press. 1944, Configurations of Culture Growth, Berkeley- Los Angeles, University of California.

# KLUCKHOHN, Clyde Kay Mayben

کلوکهوهن، کلاید کای مایبن

وك الأنتروبولوجي الأميركي كلايد كلوكهوهن في لومارس، أيوا، عام 1905. كان صحفيرا جدا عندما أرسلته عائلته إلى مزرع في نيومكسيكو، قريبة من عمارات معتزل النافاهو، الذي اهتم لأمرهم، متعلما لغتهم ومعتادا عوائدهم. بعد أن سافر إلى جنوب غرب الولايات المتحدة، نشر عام 1927 كتابه الأول: على أقدام قوس قزح. عام 1931 كتابه الأول: على أقدام قوس قزح. عام 1931 كسان في أوروبا، طالبا في جامعة فيينا حيث اكتشف التحليل النفسي. لدى عودته إلى الولايات المتحدة أصبح أستاذا مساعدا في جامعة نيومكسيكو (1932-1934). عام 1936 ناقش رسالة أنتروبولوجا في جامعة هارفارد حيث بقى يمارس مهنته كأستاذ.

أسس في هارفارد مع ت. بارسونز وه...موراي قسم " العلاقات الاجتماعية" الذي كانت أعماله وراء نشر مؤلف مشترك تحت إشرافه هو وموراي، " الشخصية في الطبيعة والمجستمع والسثقافة (1949)، هو بمثابة مرجع رئيسي لمنهج "ثقافة وشخصية" الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية. أصبح مدير مركز البحث الروسي في هارفارد (كلوكهوهن، اينكيليز وبوير، 1956) ورئيس قسم الانتروبولوجيا. عام 1947 انتخب رئيسا للجمعية الأنتروبولوجية الأميركية.

كمسوول عن مشروع راماه من 1936 إلى 1948، باشر بدراسة جماعة هنود نافساهو راماه (نبومكسيكر) مفتتحا نوعا جديدا من البحث الميداني: بحث مكثف ومتعدد العلوم وعلى المسدى البعد، حيث يعمل الأنتروبولوجيون مع علماء النفس العياديين وأخصائيين في علوم اجتماعية أخرى. أعطى مشروع راماه موضوعا العدة منشورات (كلوكهوهن ولايتون، 1946–1947) في نافاهو ويتشكرافت (1944) سعى كلوكهوهن إلى التوفيق بين الأنتروبولوجيا والتحليل النفسي، مع تمسكه بمنهج وظائفي.

كلوكهوهن هنو انتروبولوجني على خطى ف.بواس وأ. ل. كرويبر (بارسونز وفوغت، 1962) الذي حلل معه مفهوم الثقافة. وهو تثقيفي، رغم اصطفائه النظري، متأثر بنابير ور. لينتون ور. بينيديكت، كما يتبين من مؤلفه الذائع الصيت مرأة الإنسان (1949).

في نهايــة حـــياته كـــان كلوكهوهن يعتبر أنّ التصرفات البشرية، رغم تمايزها الظاهر، تستند إلى قيم إنسانية أساسية تتشاطرها كل الثقافات.

كان يطمح إلى إرساء نظرية عامة عن الثقافة من خلال برهنة " الكليات" الثقافية، مستعملا بالأخص منهج تحليل مقتبسا عن علم الأصوات البنيوي لر . جاكوبسون.

توفي باكرا عام 1960 إثر نوبة قلبية، حينما كان يكتب مقالاً في كوخه على ضفاف نهر البيكوس، قرب سانتا في، في نيومكسيكو.

ر برایس

1927, To the Foot of the Rainbow, New York, Century. 1933, Beyond the Rainbow, Boston, Christopher. 1944, Navaho Witchcraft, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. 1949, Mirror for Man, New York, McGraw Hill.- (Avec A. INKELES et R.A. BAUER), 1956, How the Soviet System Works, Cambridge, Harvard University Press.- (Avec A.L. KROEBER), 1952, Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.- (Avec D. LEIGHTON), 1946, The Navaho, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. 1947, Children of the People. The Navaho individual and his development, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.- (Avec L.C. WYMAN), 1938, Navaho Classification of their Song Ceremonials, Menasha, Wisconsin, American Anthropological Association. 1940, An Introduction to Navaho Chant Practice with anAccount of the Behaviors Observed in Four Chants, Menasha, Wisconsin, American Anthropological Association.

PARSONS T., VOGT E.Z., 1962, "Clyde Kay Mayben Kluckhohn, 1905-1960", American Anthropologist, 64: 140-161.

كوريـــا Corée

يتواجد الكوريون، الذين تخطى عددهم الخمسة وستين مليون نسمة عام 1988، في شبه الجزيرة الكورية والصين (منشوريا) وروسيا واليابان والولايات المتحدة الأميركية. يستكلمون لغة داغمة ترتبط بعائلة أورال- ألتاي اللغوية. وسنة 1443، تم ابتكار الأبجدية الخاصة بهم (هانغول، Han'gul).

تقول اسطورة التاسيس أن أصل الكوربين يعود إلى تانغون، الجد الذي كان حيا عام 2333 ق.م. نشات كوريا من تكتل الشعوب البدوية الأتية من شمال شبه الجزيرة الذيان ما لبثوا أن تحضرنوا. عُرف وجود الأرز سنة 1000 ق.م. وخلال عدة قرون، كانت شبه الجزيرة جسرا بين ثقافة المناطق القارية وجزر الأرخبيل اليابانية.

نمط القرابة أبوي النسب ويعود المسكن الأبوي إلى الابن البكر. وهناك 207 أسماء شـــهرة معروفة. يمتاز الأفراد الذين يحملون الاسم عينه بانتمائهم إلى قبائل محلية (بون، Pon) وسلالات أبوية النسب تضم أفرادا يعودون إلى سلف مشترك. في كوريا الجنوبية،

يمنع السزواج عرفيا بين حاملي اسم الشهرة الواحد، كما يُمنع رسمياً بين الأفراد الذين ينستمون السي القبيلة عينها. والمرأة المتزوجة تحتفظ باسمها. ولقد كان استخدام الجداول السلالية مقتصرا على العائلات المثقفة الأرستقراطية، إلا أنه صار الأن معمماً. ومعظم الكوريين يدّعون الانتماء إلى أصل أرستقراطي، ويقدمون الدليل على ذلك بشجرة العائلة.

بعد دخول البوذية (القرن الرابع عشر) والكونفوشية الجديدة (القرن الرابع عشر)، كانت الشامانية ملجأ التقليد الديني الوطني، كما كانت موضوع دراسة الفولكلوريين ابنداء من بداية القرن العشرين. يتكون ثلثا عدد الشامان من النساء (مودانغ mudang). وهؤلاء ليسوا مؤتمنين على نمط علاقة معينة مع عالم ما فوق الطبيعة فحسب، بل أيضا على الجرزء الأكبر من التراث الشفهي والموسيقي والرقص، بالشكل المعروف في مختلف مناطق شبه الجزيرة. ورغم ذلك فإنهم يتكيفون مع النمو الحالي لكوريا الجنوبية حيث يقدر عددهم بمعدل واحد بالألف من السكان.

# ا.غيليرموز

CHO, H., 1982, Der Koreanischer Schamanismus: Eine Einfuhrung, Hambroug, Museum fur Volkerkunde Hamburg.- DESCHAMPS C., 1986, Fêtes paysannes et culture populaire: la lutte à la corde en Corée, Paris, Centre d'études coréennes du Collège de France,- EIKEMEIER D., 1980, Documents From Changiwa-ri: A Further Approach to the Analysis of Korean Villages, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.- GUILLERMOZ A., 1983, Les algues, les anciens, les dieux : la vie et la religion d'un village de pêcheurs-agriculteurs coréens, Paris, Léopard d'or.-HARVEY Y.K., 1979, Six Korean Women: the Socialisations of Shamans, St. Paul, West Publishing Compagny. - HUHM H.P., 1980, Kut: Korean Shamanist Rituals, Séoul, Hollym. - JANELLI R.L. et YIM JANELLI D., 1982, Ancestor Worship and Korean Society, Stanford, Stanford University Press.- KENDALL L., 1985, Shamans, Housewives, and Other Restless Spirits. Women in Korean Ritual Life, Honolulu, University of Hawaï Press.- PARK B. [ PAK Pyongson], 1973, Le récit de la princesse abandonnée et les médiums à travers l'histoire de Corée, Séoul, Yonsei University Museum. - WALRAVEN B.C.A., 1985, Muga. The songs of Korean Shamanism, Dordrecht.

# Cosmologie

كوزمولوجيا (علم الكون)

الكوزمولوجيا هي، في اصطلاحها الأكثر شيوعا، تصور العالم الذي تقدمه عبر أشكال استنتاجية أو بنى كامنة وراء العديد من الترتيبات الرمزية. إن الدراسة الإثنولوجية للكوزمولوجيات توليي الاهتمام الأول للعلاقات بين تصورات العالم والأبعاد المعرفية والتطبيقية الأخرى للثقافات.

إن كل مجتمع يمثلك مجموعة من تصورات متكاملة تقريبا تستند إلى شكل الكون ومحتواه وديناميكيته: خصائصه المكانية والزمانية، أنماط الكائنات الموجودة فيه، المبادئ أو القوى التي تثبت أصله وصيرورته. بهذا المعنى، تغطى عبارة كوزمولوجيا محتويات

تصــورية متـنوعة لكنها تتعلق جميعها بكليّة الكائن وتحديداته اللاحقة: تدل كلمة "كون " على "النظام" كما على "المعالم" أيضا.

مسن وجهسة نظر شكلية، لا توجد فكرة أو مؤسسة غير منفتحة على كوزمولوجيا بصفتها مستودعا عاما لسهولة الإدراك: في الفئات النحوية كما في الرقص، وفي الثار كما في الخسرف، هسناك دائما صورة للعالم تقدمها الثقافة. غير أن هذه العبارة تضم بالأحرى كليات، "أنظمة للعالم" مجانسة لأنظمة الكوزمولوجيات الغربية، أي بالأخص انظمة بسيانات الكون وما يقوم فيه مقام مبدأ محرك أو منظم. يكفي أن نفكر بهذا الخصوص بالأكوان " المتصفحة" الهندية الأميركية، أو أنساب الآلهة المنطقية النيوزيلاندية أو اليونانية، أو التغذية القربانية للكون لدى شعب الأزتيك أو لدى الهندوس. لكننا نعتبر أن التركيبات التصورية (مثل " المانا" البولينيزي ،أو البن واليانغ الصينيين)، والعرافة، وبعض أشكال التنظيم الاجتماعية – المكانية ( التنظيم القروي للبورورو)، والسحر، الخ، تملك هي الأخرى بعدا كوزمولوجيا.

هناك علاقمة جوهرية بين النظام الكوني والنظام البشري: إن كل كوزمولوجيا تحمل في داخلها أنتروبولوجيا- ولو سلبية-، والعكس صحيح كذلك. هذا يبدو جلياً في بعصض المنقافات، إما على شكل " تطابقات" أو تصنيفات " طوطمية" (دوركهايم وموس، 1903، ليفي - ستروس، 1962)، وإما خلف " تطابقات" أو تصنيفات الالتحام بين النظامين بواسطة التضحية (بسياردو ومالامود، 1976) أو أيضاً في الإيديولوجيات الجماعية مثل "التقسيم الوظيفي الثلاثي" للشعوب الهندو- أوروبية (دوميزيل، 1958). كذلك يصح هذا عن الكوزمولوجيات "الكوبيرنيكية"، التي لا يفقد فيها الإنسان وضعيته كمقياس رمزي موضوعي لكل الأشياء إلا ليصبح شخصا عالما ذا إدراك مشرع.

لا يمكن لمسألة العلاقات بين الأنظمة الكوزمولوجية والأنتروبولوجية أن تفصل عن تلك التي تستند إلى طبيعة الديانة. هنا يجب التمييز بين منهجين متناقضين: عقلانية إ.ب.تـــايلور وج.ج. فرايزر ول. ليفي - بروهل، واجتماعوية دوركهايم (سكوروبسكي، 1976). تتصور الأولى الكوزمولوجيات كأنها مولودة من جهد البشر لفهم الطبيعة وتوجه أبحاثها نحم سيرورات سيكولوجية. وتشدد الثانية على الطابع التعبيري للأفكار الكوزمولوجية التي لا تنتج فقط عن القضايا الاجتماعية بل تظهر زيادة على ذلك " فكرة المجتمع، (دوركهايم، 1912). بالنسبة إلى الأولى، الفئات المركزية هي فئات المعتقد والستجربة؛ والمشكلة هي مشكلة العقلانية. إن وجهة النظر هذه ستشهد لاحقا تجددا لدى مؤلفين ينتسبون إلى أعمال إ.إ.إيفانز - بريتشارد (1937 - 1956) ويلتقون حول مسائل الـترجمة والنسبية المعرفية و" التلاعب بالكلام" (ويلسون، 1970). ويستند التقليد "التعبيري" لدوركهايم من جهته على مفاهيم التصور والعمل الطقوسي مفضلًا العودة إلى المورفولوجيا الاجتماعية في تأويل الكوزمولوجيات. وسيكون لاجتماعويته امتدادات هامة في التحليلات النمطية لـ م. دوغلاس (1970). ومن وجهة مختلفة تماما، كرر ل. دومو (1966) مسألة الكلية - فئة تعكس فئة المجتمع على المستوى المنطقي - ليسلط الضوء على فكسرة تراتبية ذات مدى كوزمولوجي قد ترسم أفق الكلية الخاصة بكل مجتمع. و لا يمكن لهــذا الجهد إلا أن يذكر بالإشكالية النثاقفية التي قال بها م.ساهلنز (1976) الذي يفترض وجود " نظام رمزي " مستقل" وجامع في مصدر كل قيمة وكل معني.

من المناسب أن نضيف إلى ذاك ما أتت به البنيوية بشكل قاطع، والذي نجح في السبات الطابع العقلاني للفكر الأسطوري بإثبات الدقة التي يعلن بها هذا الفكر اقتراحات كوزمولوجية بواسطة فئات الحس (ليفي ستروس، 1964). لقد زعزعت البنيوية لا سيما بتأسيسها الفكر، كما الشأن الاجتماعي على "الوظيفة الرمزية" أي على اللاوعي، الأولوية التسي أعطاها دوركهايم للمورفولوجيا والوجدان، وتجاوزت الأنتروبولوجيا الفردانية والنظرية المعقلانيين". ومع ذلك، فقد اتضح أن نظرية ليفي ستروس ضعيفة الاقرابين ما يخص تحليل الظواهر "غير المصنفة" للكوزمولوجيات، وخصوصا تلك التي تتعلق بالقرابين والطقوس بشكل عام.

### إ.فيفير و س دي كاسترو

BIARDEAU M. et MALAMOUD C., 1976, Le sacrifice dans l'Inde ancienne, Paris, PUF.- DOUGLAS m.1970, Natural symbols: explorations in cosmology, Londres, Aarrie et Rockliff.- DUMEZIL G., 1958, L'idéologie tripartie des Indo-Européens, Bruxelles, Collection Latomus, vol. 31.- DUMONT L., 1966, Homo hierarchicus, essai sur le système des castes, Paris, Gallimard.- DURKHEIM E.et MAUSS M., 1903, " De quelques formes primitives de classification, contribution à l'étude des représentations collectives", Année sociologique, 6: 1-72.-DURKHEIM E., 1968 (1912), Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie, Paris, PUF.- EVANS- PRITCHARD E.E., 1937, Witchcraft, oracles and magic among the Azande, Oxford, Clarendon Press (trad. fr. Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé, Paris, Gallimard, 1972); 1956, Nuer religion, Oxford, Clarendon Press.- LEVI-STRAUSS C., 1962, La pensée sauvage, Paris, Plon: 1964, Mythologiques 1: Le cru et le cuit, Paris, Plon.- SAHLINS M., 1976, Culture and practical reason, Chicago, The University of Chicago Press ( trad.fr. : Au Coeur des sociétés, raison utilitaire et raison culturelle, Paris, Gallimard, 1980). -SKORUPSKI J., 1976, Symbol and theory, a philosophical study of theories of religion in social anthropology, Cambridge, Cambridge University Press. - WILSON B. (ed.), 1970, Rationality, New York, Harper Torchbooks.

### **CONDOMINAS Georges**

كوندوميناس، جورج

ولد جورج كوندوميناس عام 1921 في هايفونغ (تونكين، الهند الصينية الفرنسية، فييتنام اليوم) من أب فرنسي وأم من أصل فييتنامي. بعد دراسات في الحقوق وبداية عمل فنسي، تسابع كوندوميناس دروس أندريه لوروا – غوران وموريس لينهاردت في متحف الإنسان في باريس. من عام 1947 إلى عام 1950 قام ببعثة لحساب السلامية الهنسان في باريس. من عام 1947 إلى عام 1950 قام ببعثة لحساب السلامية المهنسات الهنسات العليبا في وسط فييتنام نتج عنها العديد من المقالات ومؤلفان: "لقد أكلنا غابة المحسرة – الجنبية غوو "دائمة في سارلوك، "قرية منونغ غار" (1957) و" الغربة شان بومسيّ " (1965). هكسذا أنتج كوندوميناس واحدا من أجمل الأعمال الإثنوغرافية التي لم تكتب من وقت مالينوفسكي. بلغ وصف الحياة الاجتماعية والثقافية لزمرة "الجبليين" هذه، المسنوغ غسار، المتكلميسن باللغة الجنوب أسيوية درجة حقيقة استثنائية نظرا إلى النقل

الفوتوغرافي تقريباً لأحاديث القروبين وتصرفاتهم، كما إلى السرد المشبع بالملاحظات الدقيقة.

بعد ذلك كان لكوندوميناس عدّة إقامات بحث في توغو، مدغشقر، تايلاند، لاوس، وكمبوديا، عاد معنها بأعمال كشيرة، من بينها مؤلف رائد عن الجماعات القروية المدغشقرية: "فوكون أولونا والجماعات القروية في ايمرينا " (1960) كذلك "ملاحظات مهمّة عن السبونية الشعبية في المنطقة القروية اللاوسية (1968). عام 1980 ظهرت مجموعة مقالات، منها "مبحث عن تطور الأنظمة السياسية التيلاندية" (1976) تحت عنوان "الحيز الاجتماعي". بخصوص جنوب شرق أسيا، أدخل فيه الكاتب مفهوم "الحيز الاجتماعي" الدي كثر تكراره بعده، والذي يعرقه بـ "الحيز المحددة من جملة أنظمة العلاقات التي تميز الجماعة التي يجري الحديث عنها".

عام 1962، ضمن إطار المدرسة العليا لدراسات العلوم الاجتماعية، أنشأ كوندوميناس مع أندريه جورج هودريكور ولوسيان برنو مركز توثيق وبحوث عن جنوب شرق أسيا و عالم شبه الجزيرة الهندية (DRASMI). خلال ثلاثة عقود، أصبح هذا المركز (الذي يصدر مجلة ASEMI) والحلقات الدراسية التي يقيمها كوندوميناس في المدرسة العليا لدراسات العلوم الاجتماعية نقطة التئام ومكان تجمع الباحثين الفرنسيين عن جنوب شرق أسيا.

اتخد كوندومنياس موقفا علنيًا ضد حروب فييتنام والجزائر كمدافع عن التولوجيا "ملتزمة".

ك. ماكدونالد

CONDOMINAS G., 1957, Nous avons mangé la forêt de la pierre- géie Gôo. Chronique de Sar Luk, village mnong gar, Paris, Mercure de France; 1960, Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina, Paris, Berger- Levrault; 1965, L'exotique est quotidien. Sar Luk, Vietnam central, Paris, Plon; 1980, L'espace social. A propos de l'Asie du Sud- Est, Paris, Flammarion.- CONDOMINAS G. et DREYFUS - GAMELON S. (éd.), 1979, L'anthropologie en France. Situation actuelle et avenir, Paris, Editions du CNRS.- CONDOMINAS G. et POTTIER R. (éd.), 1981, Les réfugiés orifinaires de l'Asie du Sud- Est. Leurs motivations de départ, Paris, CEDRASEMI, 2 vol.

Kula كولا

تدل كلمة "كولا" في ميلانيزيا على نظام المبادلات ما بين القبائل الذي لوحظ خصوصا لدى سكان الجزر المحيطة بالشاطئ الشرقي لغينيا الجديدة والذي وصفه بصورة خاصة مالينوفسكي في أرخبيل تروبرياند وفورتون في دوبو، وهي تشمل نموذجين من العطاءات يتم أولها في إطار التجمع السكني أو بين جيران متقاربين، ويمتد الثاني على الحسار أوسع بكثير لينتقل عبر رحلات بحرية من جزر الأخرى. تلك العطاءات التضامنية في مسيرتها والمجردة من أي هدف تجاري تستخدم بشكل حصري سلاسل أو أساور من

أصداف يستم تبادل بعضها مقابل بعض لأجل محدد وتدور باتجاه معاكس دورة كاملة واحدة. بعد فترة معينة تستأنف مسيرة الأشياء المعطاة بطريقة تحول دون انقطاع أية واحدة مسن دورت ألعطاء. وتعود قيمة تلك الأشياء التي ليست نفعية ولا تزيينية بل احتفالسية فقط اللي استمرارية ذلك التناقل تحديدا. ويلعب الاستحواذ المؤقت على تلك الأشياء (المسماة مشقوقة والمنتمية إلى فئتين مختلفتين والتي يقوم بعضها بدورات عديدة) دورا أساسيا في اكتساب المهابة والشهرة، فثبات علاقات التبادل بين الجماعات المحلية يرتبط باستعداد المشاركين لتشريف التزاماتهم المتبادلة. وفي حالة التخلف تتيح طواعية السنظام اختيار مجموعة أخسرى من المبادلين. ما وراء العلاقات القائمة بين مختلف التجمعات المحلية والمتصفة عامة بالخصومة، يأتي التضامن الطقوسي ليؤمن، بالمداورة، تغميل شبكات تحالف سياسي في نفس الوقت الذي يتيح لعبة التفاعل بين الثقافات.

عرق م. موس مؤسسة "الكولا" بأنها "ظاهرة اجتماعية كاملة". وهي تتخذ أهمية أنتروبولوجية تضاهي أهمية " البوتلاتش" في مجتمعات الشمال الغربي الأميركية.

م.جودي- بالينيي

FROTUNE R.F., 1932, Sorcerers of Dobu, the Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific, New York, Dutton ( trad.fr.: Sorciers de Dobu. Anthropologie sociale des insulaires de Dobu dans le Pacifique, Paris, Maspero, 1972).- HAGE P., 1977, "Centrality in the Kula Ring", Journal of the Polynesian Society, 86 (1): 27-36. - LEACH J.W. et LEACH E. (eds), 1983, Kula: New Perspectives on Massim Exchange, Cambridge, Cambridge University Press. MALINOWSKI B.K., 1922 (1960), Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea, Londres, Routledge et Kegan Paul ( trad.fr. Les Argonautes du Pacifique occidental, Paris, Gallimard, 1963).- MAUSS M., 1950, " Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in M. Mauss: Sociologie et anthropologie, Paris, PUF.- MUNN N.D., 1986, The Fame of Gawa. A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim ( Papua New Guinea) Society, Cambridge, Cambridge University Press.- PERSSON J., 1983, "Cyclical Change and Circular Exchange: A Re-Examination of the Kula Ring", Oceania, 54 (1): 32-47.-UBEROI J.P.S., 1962, Politics of the Kula Ring: An analysis of the findings of Bronislaw Malinowski, Manchester, Manchester University Press.

Congo (Bassin Du)

الكونغو (حوض)

تعني عبارة "حوض الكونغو" هنا الحيز الثقافي والجغرافي الذي يحده من الشمال والشمال الشرقي أنهار الكونغو والأوبانغي والأويلي، ومن الشرق الأراضي المرتفعة، ومن الجنوب هضبة بنغيلا، ومن الغرب الساحل الأطلسي.

سنة 500 ق.م، كان يقطن الحوض صيادو البحر والبر. وبعد خمسة عشر قرنا، كانت المنزراعة هي المحور في كل مكان، فيما عدا بعض مناطق الغابات. في المرحلة الأولى، تـم إدخال بعض النباتات المزروعة (أمثال الإنيام، والنخيل الذي يحتوي على

الزيست، والرافية قرب الغابات، والذرة الحمراء والذرة البيضاء في السهوب)، وبعض الحيوانات الداجنة (أمثال الكلب والماعز والخروف والخنزير) من خلال المناطق الواقعة شحمال الغابة الاستوائية. سرع وصول القلقاس والموز وقصب السكر والدواجن (ومصدرها جنوب شرق آسيا من خلال تنزانيا) في تكريس وضع اجتماعي قائم على المزراعة وتربية الدواجن. غرف وجود الفخار وصناعة المعادن منذ بداية الألفية الأولى في الوادي المنخفض لنهر الكونغو وفي شابا، حيث باتت سانغا مركزا لصناعة المعادن في البائدة وتناسيات محلطورة في تصنيع الحديد والنحاس حوالي عام 800. كما تم توسع لغات البائدة في نيجيريا والكاميرون في نهاية هذه الحقبة. وحدها اللغات الشرقية لمجموعة أداماوا الشرقية والمنات السودانية الوسطى، المتداولة شمال غرب الحوض، لا تنتمي إلى أداماوا الشرقية واللغات السودانية الوسطى، المتداولة شمال غرب الحوض، لا تنتمي الى وانتهار البانتو، ولكننا نعلم أن هاتين الحركتين قد دارتا حول الغابة من الشرق، واتبعتا الشبكة النهرية والساحل من الغرب.

لا تزال إعادة رسم التاريخ الاجتماعي والسياسي لشعوب الحوض غير مؤكدة في جــز عكبير منها: فقلة عدد الحفريات الأثرية وغياب الوثائق المكتوبة يعقدان عملية إعداد تسلسل أحداث معينة ومواجهتها مع المعطيات التي يخلفها التراث الشفهي.

إن المنطقتين البيئيتين للحوض، والغابة المدارية الممتدة على جانبي خط الاستواء، والسهوب الحرجية الممتدة إلى جنوب الغابة، تعكس نوعين من التنظيم الاجتماعي والــتاريخ السياســي. إذ لم تعرف مجتمعات الغابة التي تعتمد في غالبيتها النسب الأبوي ســوى تمركز سياسي ضعيف: قرى ترتبط فيما بينها بمقولة سائدة عن سلالة مشتركة أو بمصاهرات تـتذذ وجهة النسب الأمومي، أو زعامات (مانغبيلي)، أو إمارات (مونغو الجنوبية - الشرقية)، أو جمعيات سياسية - دينية (ليغا، سونغاي). كما حصل اندماج الأقــزام بشعوب أخرى، أو عاشوا وضعا زبائنيا بالنسبة إليها. وفيما خلا الشعوب المقيمة على ضفاف الأنهر الكبرى (بوبانغي، نغالا)، والتي تشكل مجتمعات من نمط "علية القوم" وتلعب دور الوسيط بين أسواق الداخل والساحل، فإن مجتمعات الغابة لم تدخل في اتصال مباشر مع أكبر مناطق تجارة الرقيق إلا في القرن الناسع عشر. بالمقابل، تعتبر مجتمعات السهوب الجنوبية أمومية النسب، باستثناءات قليلة (لوبا الوسطى بشكل خاص). قبل سنة 1500م، كثيرة كانت المناطق التي عرفت مسيرة بناء تراتبي ومركزية تصاعدية لبناها السياسية، مما أدى إلى نشوء الممالك (مبوندو وكونغو في الغرب، ولوبا ولوندا في السهوب الشرقية، ثم في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ممالك ياكما وسوكو وكوبا في كاســـاي). كانت "ممالكُ السهوب" تتميّز ﴿ بوجود ارستقراطية تتحكم باليد العاملة الزراعية المؤلفة من العبيد وتنظم التجارة البعيدة المدى. تميّز تاريخ مجتمعات السهوب بدخولها المتصاعد في منطقة تجارة الرقيق الأطلسية، وبالتحولات الاجتماعية والاقتصادية التي نتجست عسنها، لا سيما الثورة الزراعية الناجمة عن استيراد مواد غذائية جديدة (ذرة، فاصوليا، مانيهوت).

عـندما وصـل البرتغاليون إلى مصب نهر الزائير، سنة 1482، وجدوا مملكة مـتمركزة كـان يحـق الملك أن يسمى ويعزل حكام غالبية مقاطعاتها. أقيمت علاقات ديبلوماسية بغية تنصير مملكة الكونغو وتطويرها الاقتصادي على أساس التبادل التجاري، نتج عن تنصير النخبة في الكونغو أنه سمح للملك باكتساب شرعية جديدة، إلا أنه خلق في

الوقب نفسه صراعات مع القيمين على السلطة الدينية التقليدية والمبشرين، وهؤلاء الأخيرون لم يخضعوا قط للسلطة الملكية، بل كانوا لا يكفون عن الاحتجاج على استمرار الممارسات الدينية التقليدية. وبسبب الأهمية المتزايدة للمزارع الكبرى في جزيرة ساو تومسي (خليج غينيا) وفي البرازيل، اتخذت تجارة العبيد مركزا هاما في التبادلات. على أثر اقامة مستعمرة برتغالية في لواندا لم تلبث أن أخضعت مملكة مبوندو في ندونغو داخل السبلاد، فإن الضغوطات الاقتصادية والعسكرية التي مارسها البرتغاليون وطبقة التجار الجديدة البرتغاليية – الأفريقية قد انتهت بإغراق المملكة في الفوضى، سجلت هزيمة أنطونيو الأول العسكرية عام 1665، نهاية الاحتكار السياسي والتجاري الذي كان يقوم به الملك، إذ لسم تشكل السلطة الملكية إلا ميزة رمزية. خلال قرنين، بقيت المملكة مجزأة سياسيا، بينما وضع " متعهدون" أفريقيون يدهم على التجارة.

في السبوب الشرقية، كان ظهور دولتي لوبا ولوندا في القرن الخامس عشر، وهما مملكتان مقدستان ينسب التراث الشفهي تأسيسهما ،وكذلك توسيعهما المتوالي، إلى صياد أسطوري، هو السبب الأساسي الذي أدى لإنشاء عدة ممالك ومقاطعات (كانيوك كيكونجا، كالوندوي، وكاز ونغو عند اللوبا، وكذلك كازيمبي وكانونغيشا عند اللوندا). وقد اعتمدت تلك الممالك أشكالا جديدة للتنظيم السياسي قبل أن تجتمع في إطار امبر اطوريتي لوبا ولوندا، في نهاية القرن الثامن عشر.

تكمن استراتيجية لوندا في منح شعارات السلطة للزعامات المحلية،ودمجها من خلل المصاهرة الأمومية الترجه ودفع الضرائب، مع الحرص على منحها الاستقلالية الثقافية والسياسية؛ هذه الاستراتيجية تتكيّف والظروف المحلية أكثر من مفهوم لوبا المعتمد على قدسية دم السلالة الملكية، المنقولة الى داخل كل سلالة أبوية متفرعة عنها، ولقد سهل نظام الخلافة الوضعي هذا الأمر الذي يقضي بأن يأخذ الوريث، إضافة إلى الصدفة السياسية اسم سلفه ووضعه العائلي، خلق روابط القربى الدائمة بين القيمين على السلطة المحلية والملك.

السى الغرب منهم، قام الامبانغالا، المنشقون عن لوندا، بإعادة تنظيم أوضاعهم في مخيمات عسكرية تمارس السطو والنهب، ثم أنشأوا مملكة كاسانجي في كوانغو الوسطى، وعلسى غرار مملكة ماتامبا التي أنشأها لاجئو مبوندو، قاومت مملكة كاسانجي الدخول العسكري البرتغالي ونظمت إمكانية التوغل إلى الداخل خلال قرنين.

أما خالل القرن التاسع عشر، فقد تراجعت حدود مملكتي لوبا ولوندا من جهة الشواطئ الغربية والشرقية نحو الداخل، كما ظهرت مجموعات جديدة أسرع حركة وأفضل تسلحا من سابقتها. وجراء الالتفاف حول الطرق التجارية التقليدية، كسرت هذه المجموعات عملسية الاحتكار الملكي للتجارة على مسافة بعيدة، كما أضعفت أو قلبت المماك التقليدية رأسا على عقب: إن الشوكوي وهم صيادون بريون متخصصون بإنتاج العاج والشمع الأحمر والكاوتشوك، قد شهدوا توسعا ديموغرافيا وأرضيا ناتجا عن تراكم النساء المسترقات والبنادق، وقد أشرفوا على تنظيم القوافل التجارية ثم استولوا في النهاية على عاصمة مملكة لوندا. كما أسس تجار من النيامويزي دولة ياكي لدى اللامبا وتمكنوا من السيطرة على تجارة العاج والعبيد على الساحل الشرقي. وظهر أيضا تجار سواحليون بلغوا شمال شرق حوض الكونغو وهيمنوا على المقاطعات المحلية. وفي ثمانينيات القرن

التاسع عشر كان وصول البلجيكيين والإنكليز وإقامة إدارة استعمارية (دولة كونغو الحرة، روديسيا الشمالية، أنغولا) تم إنجازها سنة 1920، فتم القضاء على استقلالية التشكيلات السياسية الأفريقية، وأنشات السلطات الأوروبية اقتصادا قائما على استغلال المناجم والمزراعة. ثم انتهت فترة الاستعمار مع تأسيس الدول الأفريقية الحديثة: زائير (1960)، وزامبيا (1964) وأنغولا (1975).

### ر.ھاستروك

BIRMINGHAM D., 1981, Central Africa to 1870. Zambezie, Zaire and the South Atlantic, Cambridge, Cambridge University Press.- BIRMINGHAM D. et MARTIN P.M. (eds), 1983, History of Central Africa, Londres, New York, Longman, 2 vol.- DOUGLAS M. (1963), 1977, The Lele of the Kasai, Londres, International African Institute. - HARMS R., 1981, River of Wealth river of Sorrow. The central Zaïre Basin in the era of the slave and story trade, 1508-1891, New Haven, Yale University Press.- HEUSCH L. de, 1972, Mythes et rites bantous I. Le roi ivre ou l'origine de l'Etat, Paris, Gallimard.- HILTON A., 1985, The Kingdom of Kongo, Oxford, Clarendon Press.- MACGAFFEY W., 1986, Religion and Society in Central Africa. The Bakongo of Lower Zaire, Chicago, Londres, The University of Chicago Press.- MILLER J.C., 1976, Kings and Kinsmen: Early Mbundu States in Angoila, Oxford, Clarendon Press.- TURNER V., 1968, The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia, Londres, Hutchinson (trad.fr. Les tambours d'affliction. Analyse des rituals chez les Ndembu de Zambie, Paris, Gallimard, 1972). - VANSINA J., 1965, Introduction à l'ethnographie du Congo, Kinshasa, Editions Universitaires du Congo; 1966, Kingdoms of the Savanna, Madison, University of Wisconsin Press; 1982, The Children of Woot. A History of the Kuba People, Madison, University of Wisconsin Press.- VELLUT J.-L., 1972, "Notes sur les Lunda et la frontière luso-africaine (1700-1900)", Etudes d'histoire africaine, 3: 61-166.

### **CONKLIN Harold C**

كونكلين، هارولد ك.

عالم أنتروبولوجا أميركي. ولد هارولد ك.كونكلين عام 1926. كان باحثا رائدا بين أبسناء جيله. عام 1945 قدم إلى الفيليبين، حيث شرع يدرس شعب الهانونو في ميندورو، وبقسي اسمه مرتبطا بهم. عام 1954 ناقش أطروحة في جامعة يال بعنوان "علاقة ثقافة الهسانونو بعالمهم الزراعسي" التي يمكن اعتبارها كواحدة من الأعمال المؤسسة " للعلم الإنتسي". في نفس الوقت نشر مقاله الجوهري رغم اقتضابه "فئات ألوان الهانونو"، الذي أصبح واحدا من النصوص الكلاسيكية للأنتروبولوجيا الأميركية لفترة ما بعد الحرب.

أضيف فيما بعد إلى وصف الهانونو المقيمين في حوض السولوس وتحليله الأنتروبولوجي لهم وصف مختلف كثيرا الشعب إيغوغاو، في سلسلة لوزون الوسطى، وهمي دراسة ميدانية في الفيليبين أيضا. في يال درس كونكلين علم البيئة والألسنية والأنتزوبولوجيا.

ادرج كونكلين مسيرت علمي خطى ف. بواس، إسابير، ب. لي ورف، أل. كرويبر، والمقربين الأكثر إليه م. سوادش، م.هاس، ف.ب. لونسبوري. في نفس الوقيت التفت صوب علماء الطبيعة وعلماء التصنيف. كان علماء النبات الأميركيون قد جمعوا في مجلة "المختبر النباتي" علوم الهنود عن البيئة الطبيعية منذ الربع الأخير للقرن التاسيع عشير، ولخدمة هذا الهدف ابتدعوا منهج بحث ميداني شمولي التوجهات. توسع تأمل كونكلين السنظري بدءا من نظرة جديدة للمنهجية الميدانية التي اتخذت اسم "الإثنوغرافيا الجديدة "، وصيغ سؤالها الأساسي كالتالي: كيف يترجم الفكر المحلي في لغة عيالم الإثنوغرافييا دون خيانته: مع كون الفئات والتنظيمات والمعارف تنم عن الإدراك عيام الأنتوغراف التي ينتجها مجتمع من العالم الطبيعي الذي يتواجه معه؟ يمر تفسير والمعرفة والتصورات التي ينتجها مجتمع من العالم الطبيعي الذي يتواجه معه؟ يمر تفسير الأنتراط المحلية عبر مراقبة المحسوسات، والتجميع الدقيق لوقائع اللغة والمجتمع، العناصير المنظمة، والدي يسربط هذا المشروع المتفرع من الأنتروبولوجيا النقافية العناصير المنظمة، والذي يسربط هذا المشروع المتفرع من الأنتروبولوجيا النقافية بالأنتروبولوجيا النبيوية.

قادت دراسة الإيفوغاو الجبليين كونكلين السي تحضير اطلس الإيفوغاو الإثنوغرافي (1980) بمساعدتهم. وهو يبين بالتفصيل الدقيق الملكية الأرضية والإقطاعية العقارية وتنظيم المكان، والموطن، والتقنيات، واستخدام الأرض، وتنظيم العمل والعائلة، ونوع العلاقة في المكان الطبيعي والإقليم السياسي.

تنبيق مجمل المعلومات عن التداخل بين عدة علوم أو تقنيات: الألسنية، الإثنية، الأنتروبولوجي التصوير الفوتوغرافي، الأنتروبولوجي اللاجتماعية، الطوبوغرافيا، فن التصوير النحوي، التصوير الفوتوغرافي، والمعالجية الكمية للمعطيات. وبعيدا عن إقفال الباب أمام البحث الميداني والتحليل الأنتروبولوجي، قام هذا العمل الرائد بشق الطريق أمام ورشات عمل لم تزل في بداياتها، نريفيل

1953, Hanunoo- English Vocabulary, Berkeley, University of California Press. 1954, The relation of Hanunoo culture to the plant world, Ph.D., Yale University, New Haven. 1955, "Hanunoo color categories", Southwestern Journal of Anthropology, 11-4: 339-344. 1957, Hanunoo Agriculture, a report on an integral system of shifting cultivation in the Philippines, FAO, Forestry Development paper, nº 12. 1958, " Betel chewing among the Hanunoo", National Research Council of the Philippines, 411 (nouvelle éd. 1977 in Filipino Heritage, The making of a nation, 1:174-181). 1962, "Lexicographical treatment of folk taxonomies", International Journal of American Linguistics, 28-2, Part IV: 119-141. 1963, El studio del cultivo de roza. The Study of shifting cultivation, Washington, DC, Union Panamericana. 1964, "Ethnogrenealogical method", in W.H. Goodenough (ed.), Explorations in Cultural Anthropology: essays in honor of G.P. Murdock, New York, Mac Graw-Hill. 1968, Ifugao bibliography, New Haven, Yale University Press. 1980, Folk classification: a topically arranged bibliography of contemporary and background references through 1971, New Haven, Yale University Press. 1980 (avec l'assistance de Pugguwon Lupaih et Miklos Pinther), Ethnographic Atlas of Ifugao, a study of environment, culture and society in Northern Luzon, New Haven, Yale University Press.

ولد بسيار كلاستر عام 1934، وتوفي في حادث عام 1977. هو فيلسوف دخل الأنتروبولوجيا الأميركية على خطبى الفرد ميترو وكلود ليفي – ستروس، ولقد قدّم "فلسفته عن زعامة القبائل الهندية" منذ عام 1962 (كلاستر 1974)، أي قبل خبرته الميدانية، في نص يبين المفكر والكاتب: "لا يعكس الزعيم شيئا أخر غير تعلقه بعشيرته والستزامه بإظهار براءة وظيفته في كل حين، لكونه موزع ثروات وتبليغات! بين عامي 1963 و1974 أقام كلاستر عدة مرات في أميركا الجنوبية، منها ثلاثا في باراغواني. في الأولى لحدى الغواياكي، الذين أحيا في أطروحته (1965) ثم في تأريخ عام 1972 نمط عيشهم كصيادي الغابة الكبيرة الرحل كما كان يجري قبل "استسلامهم" عام 1979؛ ثم لحدى الغواراني الذين أدخله لديهم ليون كادوغان (التقى بالبرازيليين منهم عام 1974).

عام 1974 – وهو إذ ذاك باحث في المركز الوطني للبحوث العلمية (CNRS) وقد أصبح فيما بعد (1975) مدير الدروس في الفرع الخامس للمدرسة التطبيقية للدراسات العلميا – قام كلاستر بنشر مقالات، "المجتمع ضد الدولة"، يغلب عليها تساؤل حول طبيعة السلطة المسيرة في أسلوب خال من أية إشارة إلى الإشكالات الراهنة. بالنسبة لكلاستر، "لسنا في صدد (...) جعل المجتمعات البدون دولة في تقابل مع المجتمعات بدولة، بل إنسنا في صدد إبدال هذا التقابل (...) بتقابل جديد بين المجتمع القهري والمجتمع غير القهري (أبنسور، 1987). إن الفكرة بأن مجتمعات النموذج الثاني هي عصية، بفضل هيبة القائد المجرد من أية سلطة، على المصير المقدر على مجتمعات السياسية اكثر مما لدى الفلاسفة.

إن "عـبرة الهمجيين" أي أنه من المناسب تصور السلطة وتصور عنف مستخدم كوسيلة في الحرب وقبلها قد أصبحت في صلب مشاغل كلاستر في فترة السبعينات. وقد تكون أيضا في أن "صورة الطاغية الصامتة" - مع العلم بأن "المعرفة المفرحة" لكلاستر المسادية بالستحرر المطلق لم تبتعد عن فلسفة التاريخ الماساوية - هي كذلك في داخلنا، أكذا همجيين أو لم نكن، أكثر مما هي موجودة في الآخر .

هيئة الإشراف

CLASTRES P., 1968, "Ethnographie des Indiens Guayaki (Paraguay- Brésil), Journal de la Société des américanistes, LVII: 8-61; 1972, Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay, Paris, Plon; 1974, La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique, Paris, Editions de Minuit; 1974, Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani, Paris, Le Seuil; 1980, Recherches d'anthropologie politique, Paris, Le Seuil; 1992, Mythologie des Indiens Chulupi, édition préparée par Michel Cartry et Hélène Clastres, Louvain-Paris, Peeters; 1997, Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube.

ABENSOUR M. (éd.), 1987, L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique, Paris, Le Seuil.- BIRNBAUM P., 1977, "Sur les origines de la domination politique. A propos d'Etienne de la Boétie et de Pierre Clastres", Revue française de science politique, XXVII (1): 5-21.- DESCOLA P., 1988, "La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique", Revue française de science politique, 38 (5), L'anthropologie politique aujourd'hui: 818-827.- LA BOETIE E. de, 1976, Le discours de la servitude volontaire, texte établi par P. Léonard (suivi de ) La Boétie et la question du politique, textes de Lamennais, P. Leroux, A. Vermorel, G. Landauer, S. Weil et de Pierre Clastres et Claude Lefort, Paris, Payot.- TAYLOR A.C., 1984, "L'américanisme tropical, une frontière fossile de l'ethnologie?" in Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècle, Paris, Klincksieck: 213-233.- TERRAY E. 1989, "Une nouvelle anthropologie politique?", L'Homme, 29 (2), 110: 5-29.- VAUDEY G., 1981, "Pierre Clastres", Aléas, 1: 31-53.

Parole

الكلم هو الإنجاز الصوتى للغة منطوقة، ولكنه أكثر من تجسيد لها، ذلك أنه يفترض تقاربا حقيقيا أو مجازيا بين الأطراف المعنية. إن امتحان أدوات الوصل- كلمات دلالية تشير في العبارة إلى المتخاطبين وأوضاعهم- كالضمائر وأسماء الإشارة والصيغ-والأخذ بعين الاعتبار لقدرة اللغة التعبيرية – أي عندما تكون العبارة فاعلة أكثر من كونها وصفية- وتطورها الذرائعي، كل ذلك يساهم في وضع مفهوم التعبير في المركز الدلالي للكــــلام وتحديد شروط اكتشاف المعنى. ذهب دوكرو (1984) إلى حد اعتبار أن المدلول هو ما يقول شبئًا عن الدلالة،التي كانت تعتبر سابقًا مجرد انعكاس لظروف الخطاب. كما أن أطسروحة وحدانسية الفساعلُ المتكلم تستبدل اليوم بنظرية " تعدد الأصوات التعبيرية المتصادمة".إن العلاقة بين اللفظة المحكية والغرض المشار اليه هي مسألة ثقافية. أما المحظـورات الصـوتية، وهي مؤشر لفارق بسيط بين الكلام ودلالته فهي موجودة على سبيل المثال لدى الأمازونيين الذين يعرفون كيفية التحكم بها وذلك إما بتخفيض وقعها عــبر طريقة نطقها – فسأحر القبيلة الذي يغنى " أنا النبغ"، يصبح هو نفسه روح النبغ-وإما بإعلائها عبر وسائل ايقاعية أو نحوية تجعَّل مما يقال شيئًا لآنحسن لفظه، كالخطاب المنقول والسخرية ووحدات لفظية مشكوك بصحتها. وفي بعض الأحيان يمكن للمادة الصوتية وحدها أن تلغى التأثير الشعائري إذا كانت غير ناجزة (قراءة نصوص كتب الفيدا). إن أصل وطبيعة الكلام يرتبطان أغلب الأحيان بتصورات الجسد والأنواع والكون. في "سفر التكوين" يمثل الكلام تأسيسا ونبوءة. ولدى شعب الدوغون (في مالي)، يُصورُ فعلُّ الكلام على أنه عملية ولادة، بينما يعتبر شعب الغواراني أن الطفل الذي يولد هــو كلمة وجدت مكانها. وفي القرن السادس عشر، كان هنود أميركا الشمالية واثقين من فعالـية الكلمة في ثقافتهم الخاصة لدرجة جعلتهم يرون أن الكلام الإلهي الذي عمل على نشره المبشرون يحمل في طياته أوبئة ومصانب، ولذلك اعتبروه كلاما قاتلا. أما في شمال غرب الأمازون فإن الكلام يستخدم لتحديد الهوبة الفردية والجماعية. ويعتبر مالينوفسكي (1935) أحد أوائل منظري الكلام، إذ شدد على دوره في عملية البحث

الميداني، وعلى أهمية اللغة اليومية، وضرورة تفسير دورها في مجمل الحياة الاجتماعية، وشدد أيضا على ضغوط التفاعل السردي حتى وصل به الأمر إلى تأسيس " إثنو غرافيا الكـــلام" و "نظــرية أفعال الكلام" وإدراج مفاهيم ذات مضمون ألسني- سميث "مصاحبات النص"- وأيضاً مفاهيم ظروف السرد. إن تفسير وتأويل كلام الشعوب المحلية واشتقاقات الكلمات الشعبية يوصل إلى الكشف عن مفاهيم الكلام. كما أن "الإثنولوجيا الشعرية" (هايمــز، 1981) تبيّــن فــي محاو لاتهـا الترجمية أن الوقفات و الأوز ان و النغمات و الكم الصوتى هي أكثر من أفعال نطقية أو فاصلة لكونها تشكل منافذ لاكتشاف المعاني. بعدها ابتدأ التحليل، وأخذ يتجه نحو نظرية "مسرحة الكلام" فشدد تيدلوك (1983) على الصفة الحواريسة لأية رواية، وعلى عدم اعتبارها مونولوجا يعرض أمام جمهور صامت (عالم الإثنولوجيا). إن الفن الشفهي هو مولد الفنون. ففي اليونان تستمد الفنون الأدبية من الـتراث الشفهي: تراجيديا، مدائح، كوميديا، أهازيج النصر في الألعاب؛ الدراما الهجائية، الأغانسي الذكورية، وحتى الرواية، أو التعاليم الشَّفهية لعلماء البلاغة. قام سميث (1975) خـــلال أعمالـــه فــــى رواندا، بإحصاء القصص الخرافية والهجائية والخيالية ونوعين من الأساطير. أما المايا المعاصرون فيميزون من خلال الملامح الشكلية ما بين أقاصيص الأجداد وكلمات البيوم والأخبار المسلية والقانونية والشعائرية. وللكلام في الحكايات والأســاطير فاعلية تجعله يُدخل في مختلف ميادين الثقافات الواسعة والابتكارات الفردية متغسيرات تسمح من خلال رسالته البنيوية باستدراج معان أخرى مستمدة من المضمون الظرفي تكون فيها أدوات الوصل ثقافية (في المجتمعات الحديثة يحدد سن المستمع طريقة سرد القصة، ويتم ذلك بوسائل معجمية أو عروضية أو حتى نحوية).

أ.مونود- بيكلان

BAUMAN R. et SHERZER J. (ed.), 1984, Explortions in the ethnography of speaking, Cambridge, Cambridge University Press.- DUCROT O., 1984, Le dire et le dit, Paris, Editions de Minuit.- CALAME-CRIAULE G., 1965, Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon, Paris, Gallimard.- CLASTRES P., 1974, Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani, Paris, Le Seuil.-HYMES D., 1981, In vain I tried to tell you. Essays in native american ethnopoetics, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.- MALINOWSKI B., 1935, Coral gardens and their magic, Londres, Allen and Unwin (trad.fr. Les jardins de corail, Paris, Maspero, 1974). – SMITH P., 1975, Le récit populaire au Rwanda, Paris, Armand Colin.- TEDLOCK D., 1983, The spoken word and the work of interpretation, Philadelphie, University of California Press.



VÊTEMENT لباس

يشكل اللباس حدثا كونيا، سواء اقتصر على ورقة التين أو تضمن خمس عشرة قطعة منها ست مأزر موضوعة فوق بعضها البعض كما لدى القرويات المجريات. رغم التبنوع الكبير للأشكال والمواد، تسمح معايير نقطة الارتكاز والبنية بتصنيفها إلى عدد محدود من الأنماط. أثبت أ. لوروا – غوران (1945) تمايزات بين الملابس المثناة، والملابس المستقيمة المؤلفة من مستطيلات موصولة ببعضها، والملابس المقصوصة حسب خطوط الجسم، وأضاف إليها هد. بالفيه (1981) فئة الأثواب التي تنتج عن تصنيع المواد.

يحمل تنوع الأقمشة (متغيرات نمط واحد أو أنماط مختلفة) التي تلبسها جماعة نقافية معينة دلالات كثيرة. فالمتغيرات المناطقية تسمح لجماعات متجاورة بالتمايز عن بعضها البعض عبر اعتماد إحدى التفاصيل اللباسية الخاصة. مما أدى أحيانا إلى اعتبار لباس كل جماعة كزيها الرسمي: إلا أن ذلك لا يعني الكثير، إذ أن التغيرية الفردية هي التسي تهم أحيانا، وأيضا يفوق اتساعها التغيرات اله اطقية. وتحمل الضرورات الوظيفية للتكيف مع المكان قطعة واحدة للدلالة على التمايز. لكل ظروف اجتماعية مختلفة مجموعات لباسية تختلف عن القطع الملبوسة كليا أو جزئيا، بعددها وتركيبها: أزياء يومسية، أزياء الأعياد أو الحفلات، إلخ. ويستخدم اللباس كإشارة تسمح بتناقل المعلومات المستعددة مثل وضعية الفتاة أو المرأة المتزوجة، الترمل، الخ.، وهذا ما يؤدي أيضا إلى تمايز هام.

يظهر الشكل الذي تتخذه التعبيرات اللباسية إما على تشابه يرتبط بتداعي الأفكار الخاصة بكل ثقافة، وإما على تقابل: إذ يتناسب عدد المطرزات أو الأشرطة مع الرتبة الاجتماعيية أو السراء. ففي منطقة بريتانيا الفرنسية مثلا، كان الشبان يراقبون ارتفاع المخمل في فساتين الفتيات وعلى أساسه يختارون للرقص فتاة من نفس رتبتهم الاجتماعية: إذا يدل اختيار كل طائفة للفئات التي يعكسها اللباس على قيمها ونظامها الاجتماعي. كذلك تصور الأساليب المختلفة في ارتداء قطعة واحدة نمطا دلاليا متواترا، لا سيما في اللباس المثنى. وغالباً ما يعكس الارتداء المقلوب لبعض القطع الحداد، لكنه قد يمثل مجرد حماية ضد التلف، أو ينسب إلى ممارسات سحرية.

تـ تخذ التغـيرات المتعاقبة سريعا شكل ظواهر موضة. انتشرت الموضة بشكل خاص، رغم عدم مواكبة فئات قليلة لها، في الأزياء الشعبية الأوروبية، عندما سمح تحسن مستوى المعيشة في القرن التاسع عشر بالحصول على مواد جديدة. تولد الموضة من

تغير النظرة الفردية عبر اصطفاء التصميم الذي سيصبح القاعدة الجديدة قبل أن يحل مكانه تصميم أخر. كما أنها تدل أحيانا على خصوصيات مناطقية حيث تشدد كل جماعة على إحدى سمات لباس كان مشتركا فيما مضى. فرغم النتوع الظاهر للتسريحات النسائية البريطانية التي تتفاوت بين 1200 مظهر، يبقى بالإمكان جعلها تقتصر على نمط موحد يتألف من نفس العناصر التي اضمحل بعضها فيما تضخم بعضها الأخر (كريستون، 1978).

يُعرَف السنظام اللباس لجماعة معينة كمجموعة قطع وقواعد تركيبية (بعضها الزامية وبعضها الأخر اختيارية). ويعتبر تغير الأنظمة اللباسية كاحدى النتائج الأكثر وضوحا للمثاقفة. خلال الفترة الانتقالية التي سبقت الإعراض الكامل عن اللباس التقليدي، تسبب تخفيف كمية القطع الإجمالية وإدخال قطع جديدة بظهور قواعد تركيبية جديدة.

## ا دو لابورت

BALFET H., 1981, "Construction de vêtements par fabrication du matériau", in de Fontanès M. et Delaporte Y. (éd.), Vêtement et sociétés 1, Actes des Journées de rencontre des 2 et 3 mars 1979, Paris, Musée de l'Homme.- BARTHES R., 1957, "Histoire et sociologie du vêtement: quelques observations méthodologiques", Annales ESC, 3: 430-441.- BOGATYREV P., 1971, The fonctions of folk costume in moravian Slovakia, La Haye- paris, Mouton.- CORDWELL J.M. et SCHWARZ A. (eds), 1979, The Fabrics of Culture. The Anthropology of Clothing and Adornment, La Haye- Paris- New York, Mouton.- CRESTON R.-Y., 1978, Le costume Breton, Paris, Tchou.- DELAPORTE Y., 1980, "Le signe vestimentaire", L'Homme, XX (3): 109- 142; ( sous la directionde ), 1984, L'Ethnographie, 92-93-94: Vêtement et sociétés 2.- GANDOULOU J.-D., 1984, Entre Paris et Bacongo, Paris, Centre de création industrielle et Centre Georges Pompidou.- LEROI-GOURHAN A., 1945, Evolution et techniques. Milieu et techniques, Paris, Ed. Albin Michel.-ROACH M.E. et BUBOLZ-EICHER J. (eds), 1965, Dress, adornment and the social order, New York- Londres- Sidney, J. Wiley and Sons.

## Ethnolinguistique

لساتيات إثنية

تعتبر اللسانيات الاثنية صلة وصل ممتازة بين الأبحاث الإثنولوجية وعلوم الألسن، وهمي تشكل النسخة الأوروبية لما يسميه الانكلوسكسونيون السنية أنتروبولوجية أو أنتروبولوجية أو أنتروبولوجية أو التربية السانيات الاثنية بدراسة المجتمعات والثقافات من خلال اللغة واللسان، وتحلل التواصل والمعطيات اللغوية الموضوعة في إطارها المعنوي، وتركز على ما تقدمه اللغة ووقائعها.

والألسني الانتولوجي هو في نفس الوقت عالم باللغات الشفهية وانتروبولوجي مهتم بايضاح الجانب الشفهي لكل ثقافة من دون أن يجعل من الشفاهة أمرا مستقلا بذاته. إذا يجب عليه أن يجمع مهارات العلمين ليتوصل إلى طريقة بناءة ومثمرة؛ ويضع انطلاقا مسن هده القاعدة رموز وأنظمة الإشارات، ويركز على العلاقة بين اللغة والفكر ويعالج الممارسات والتصورات الثقافية وينير الطريق الذي يؤدي من التسميات وأنماط السلوك

إلى الأنظمة الرمزية. ذلك أن عمله في الميدان الدلالي يتخطى حدود هذا العلم، مما يغدّي أدبا غنيا خاصا بطروحات النتوع الثقافي والعبادئ الكونية.

رافق اللسانيات الاثنية، كما في العلوم الأخرى، الانتقال من النماذج البنيوية إلى المسنداذج السستراتيجية تندرج ضمن هذا الإطار الاقتراحات الحديثة أ. دورانتي (1997) الحذي يسرى بسان الألسسنية الأنتروبولوجية "تركز على اللغة كمجموعة من المعطيات الرمسزية"، أو اقتراحات و.أ.فولي (1997) الذي لاحظ أن الأنتروبولوجيا الألسنية تدرس مكانسة اللغسة فسي محيطها الثقافي والاجتماعي والدور الذي تلعبه في تكوين واستمرار الممارسات الثقافية والبنى الاجتماعية".

في وقبت مبكر لفت البعد المعرفي نظر الإثنولوجي الألسني؛ فمن خلال تبيانه للخصائص الثقافية ساهم بتوسيع حقل علوم الإدراك على أساس إحاطته بمعرفة اللغات والمثقافات. وظهرت في نفس الوقت ملامح حركتين: لم يعد اللسان واللغة يحتلان المكانة التي كانب لوقت طويل حكرا عليهما في تشكيل النماذج المفهومية للعلوم الإنسانية والاجتماعية؛ وأدرجيت اللسانيات الاثنية مقولاتها ضمن تساؤلات تمتد عبر رهانات وأنماط وتطبيقات البحث المتعدد الاختصاصات.

### ف. ألفاريس بير ايري

ALVAREZ- PEREYRE F., 1992, "De la tentation de pureté à l'exigence d'unité: les sciences anthropologiques à l'épreuve de l'interdisciplinarité", Diogène, 159: 103- 138. – CARDONA G., 1976, Introduzione all'etnolinguistica, Bologne, Il Mulino. – DURANTI A., 1997, Linguistic anthropology, Cambridge, Cambridge University Press.- FOLEY W.A., 1997, Anthropological linguistics. An introduction, Oxford, Blackwell. – HYMES D.H., 1963, "Objectives and concepts of linguistic anthropology", in D.G. Mandelbaum, G.W. Lasker et E.M. Albert (ed.), The teaching of anthropology, Berkeley, University of California Press: 275- 302-POTTIER B. (éd.), 1991, Les sciences du langage en France au XX siècle, Paris, Peeters/SELAF.

Langue Lingue

اللغات هي التعبير عن ملكة اللسان الخاصة بالجنس البشري. يستخدم أعضاء جماعة رموزا صوتية للتعبير والتواصل والتصرف. ويشكل مجمل ناجز من العناصر الصوتية الحاملة للمعنى مجموعة أخرى غير مقفلة من العناصر التعبيرية. يحدد هذان السنظامان معا علامات اعتباطية نسبيا للعالم الخارجي ويشكلان عنه بديلا قائما بذاته. في العسض نقاط هذا العالم الرنان والمنتظم، تخلق اللغات حوافز صوتية و/أو دلالية: محاكاة صوتية، أدوات شعرية. في أول مستويات النطق تضع اللغات وحدات صوتية متعارضة وقابلة للعرل؛ تحدد الألسنية البنيوية،عبر علامات فارقة، "الصويتم" (phonème) الذي يتميز خلال الحركة الصوتية ذات التغيرات اللمحدودة بملاءمته في صورة مختصرة عن مهمة التواصل؛ وتحدد قواعد العبارة رحما عالميا للملامح الصوتية نتهل منه كل اللغات. مهمة التواصل؛ وتحدد قواعد العبارة رحما عالميا للملامح الصوتية نتهل منه كل اللغات.

يقسمها تراث اللغات التقليدية إلى مجموعتين ثانويتين: قائمة مختصرة بالصوتمات (morphèmes) – الحرة (أدوات الوصل وغيرها) أو الموصولة (زوائد بداية أو وسط أو نهايــة الكلمة)- وقائمة لا حصر لها بجذور الكلمات (Lexèmes) التي يمكن تقسيمها إلى فئات ثانوية حسب مواصفات التراتب و/أو البنية الدلالية (جامد/حي، الخ.). وتجبر قواعد اللغـة، "الإلز امـية" كمـا يقول ر.جاكوبسون، على المرور بالفنات التخطيطية والتوليدية والصرفية (الجنس، النمط،العلاقات التوليدية) الخاصة بكل لغة. يعتبر علماء اللغة أن النحو هو الطاقة التي تتيح توليد منطوقات جديدة خارج أي دور للذاكرة أو للتجربة. ولكي تعمل كل نظرية على تحليل لغة ما، فإنها تعمد إلى دراسة أحد ملامحها الخاصة: نسق الكلام (التوزيعية)، التباس أو نقصان أو تفكك تنظيم الجملة إلى بنية عميقة وبنية سطحية (قواعد العبارة)، أدوار المشاركين (نظرية الحالات)، المرادفات الصرفية (دلالة العبارة)، التصور الظواهري ( نظرية الكوارث المطبقة في الألسنية). ويقدم الفلاسفة وعلماء المنطق، عبر تأملهم باللسان ثم باللغات واستخدامها الشائع، تعليمات جزئية: الوضعية الجديدة في المنطق (كارناب، كين) أو الفلسفة التحليلية (ويتغنشتاين، أوستن). إن الحد المستحرك بين الوحدات الصرفية والكلامية، وعدم تخصص المفاهيم في علاقاتها بأجزاء الخطساب رغم التعاطف والتقارب، وعدم التوافق بين مدلول الخطاب ومدلولات وحدات المعنى (الفرضية المسبقة، التراتبية، الإطار الدلالي)، تدفع نحو اختيار، يسبق التحليل، لنظرية عن العلامة وعن طريقة عمل اللغة.

إن دور الشان البيولوجي وطبيعة الدالة المعرفية يشكلان مصدر اختلاف بين نظريات ج. بياجيه التركيبية وفطرية ن.شومسكي: إن الدراسة العصبية لأواليات التواصل الدماغــيةً والــبحوث عن الذاكرة تجد أصداء لها في مفهوم اللغة. فمثلاً تبدو "اللغة" عند ف. دوسوسور غاية علم اللسانيات في مقابل "الكلام" ألذي هو مادته. ويغير شومسكي هذه المعادلة التقسيمية لتصبح "الشيفرة - اللغة" السوسورية، أي ذلك المخزون الثابت الموضوع في الذاكرة، أوالسية توليد، أي ملكة تمثل طاقة النحو مركزها ويكون لها إسقاطان، صوتى ودلالي، يظهران عند الأداء. وقد يكون تنوع اللغات عائدا إلى مرحلة "الإنسان العاقل". في كتاب لغات العالم، يحصني أ.مييه وم.كوهن ومعاونوهما جميع اللغات المعسروفة ويقدمون وصفا لكل منها. ومن البديهي أن يرتبط تعداد اللغات بالتصنيف الذي يمكن اعتماده: توليدي، يرتكز على الاكتشاف، بالمقارنة، لمظاهر تشابه منتظمة-مواصفات تاريخية، منهج استقرائي، إعادة تشكيل اللغات الأم مثل الهندو- أوروبية القديمة - ؛ نماذجي، يمزج البني والوسائل: المفاهيم المعبّر عنها، التقنيات التاسيسية، درجــة الاستخلاص؛ جغرافي، يحدد الوقائع الغريبة مثل ظهور ملامح صوتية أو نحوية مـتماثلة داخـل لغات مختلفة وبعيدة عن التواصل فيما بينها. أما التصنيف الدلالي الذي يقــترحه إ.بنفنيســت والذي يمثل انقلابًا حقيقيًا، فإنه يتخلى عن الفكرة القائلة بأن اللغة لا توجد إلا من خلال مظاهرها. إذ تقدم الأشكال النحوية الجواب عن المسائل الدلالية التي يتوجب على كل لغة حلها: "بدراسة هذه الأشكال واختيارها وتجميعها وتنظيمها يمكننا استخلاص طبيعة وشكل القضية اللغوية الداخلية التي تقدم تلك الأشكال إجابة عنها" (بنفنيست، 1966). هذا ما يخص الإثنولوجي الذي يسعى إلى فهم ما الذي تختلف به اللغات عن بعضها وكيف يمكن تصنيف اللغات بعد تمييزها. إن اللغات في حالة تطور دائمة: فالانتشار والتمايز والضغوطات والمقاومات تنتج توليد لغات ناقلة، أو ازدواجية أو تعدديسة لغويسة، أو اخستفاء بعسض اللغسات. والتغيرات الداخلية، التي تظهر غالبا في

المفردات، قد دفعت إلى الاعتقاد بوجود توافق بين حالة اللغة وحالة الثقافة، وحتى إلى اعتماد توجه سببي. نتج ذلك عن فهم مجزوء لما يدعى "فرضية سابير ورف" التي اصر إسابير فيها على إنكار وجود أي ترابط مباشر بين النموذج الثقافي والبنية اللغوية. إن قضية المتقارب الدقيقة هذه التي قدمها و فون همبولت على أنها "التحام" لا تستطيع فيه اللغة أو المثقافة ادعاء استقلاليتها، أو تحدث عنها نيتشه من خلال "ذلك الملمح العائلي المشترك بين جميع مظاهر الفكر الهندية واليونانية والألمانية"، لا يمكن مقاربتها إلا بتحليلات متزايدة التجريد للدلالة النحوية تجري بموازاة أبحاث كالتي قام بها ج. دوميزيل عن الفكر الطقوسي أو بنفنيست عن المؤسسات الهندو – أوروبية. فبما أن للغات، من بين مهمنات أخرى، مهمة نقل الثقافة، فإن ذلك خلف تأثيرا متبادلا بين اللغة والثقافة وجعلهما مظهرين لمعرفة مشتركة؛ وهما تشكلان أحيانا الهوية الأساسية للجماعة البشرية. واللغة والإيماءات أنظمة مقترنة بها. ولكن جزءا من المعنى ينتج عن قدرتها على الفعل، "عندما يصبح القول فعلا"، ويجعلها بالتالي منتمية إلى الذرائعية.

أ.مونود- بيكلان

AUSTIN J.L., 1962, How to do things with words, Londres, Oxford University Press ( trad.fr. Quand dire c'est faire, Paris, Le Seuil, 1970). -BENVENISTE E., 1966, Problèmes de linguistique générale, Paris, Gallimard.-Centre Royaumont pour une science de l'homme, 1979, Théories du langage, théories de l'apprentissage; le débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky, Paris, Le Seuil.- DUCROT O., 1984, Le dire et le dit, Paris, Editions de Minuit.- DUCROT O. et TODOROV T., 1972, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris, Le Seuil.- DUMEZIL G., 1968, Mythe et épopée; l'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens, Paris, Gallimard. FRANCOIS F., 1980, Linguistique, Paris, PUF.- HAGEGE C., 1986, L'homme de paroles, Fayard.- JAKOBSON R., 1973, Questions de poétique, Paris, Le Seuil; 1976, Six leçons sur le son et le sens, Paris, , Editions de Minuit. - KRISTEVAQ J., 1981, Le langage, cet inconnu. Une initiation à la linguistique, Paris, Le Seuil.-MEILLET A. et M. COHEN (éd.), 1924, Les langues du monde, Paris, éd.par D.G. Mandelbaum.-SAPIR E.,1985 (1re éd.: 1949), Selected Writings in Language, Culture and Personality, Berkeley, The University of California Press ( trad. fr. Linguistique, Paris, Editions de Minuit, 1968.)- SAUSSURE F. de, 1955, Cours de linguistique générale, Paris, Payot.

LEROI-GOURHAN, André

نوروا - غوران، اندریه

إثنولوجي فرنسي وباحث في أزمنة ما قبل التاريخ. ولد أندريه لوروا- غوران عسام 1911 في باريس وتوفي فيها عام 1986. ترك مساهمات هامة في ثلاثة مجالات علمية: الأنتروبولوجيا الطبيعية (الإناسية العلمية)، الإثنولوجيا (التكنولوجيا والجمالية)، أزمنة ما قبل التاريخ (وسائل التتقيب، الفن الجداري، بنية المسكن، تطور المجتمعات).

هو عصامي حائز على إجازتين في اللغتين الروسية (1931) والصينية (1932) من مدرسة اللغات الشرقية. شارك في تحويل المتحف الإثنوغرافي القديم في التروكاديرو إلى مستحف الإنسان. عام 1937 سافر في بعثة إلى اليابان عاد منها عام 1939 بمواد اشهادة دكستوراه أداب (1945) عن علم الأثسار في شمال المحيط الهادئ. عين أنذاك استاذ الأنتروبولوجيا في كلية الأداب في ليون، ثم نائب مدير متحف الإنسان حيث اسس مركز تدريب على البحث الإثنولوجي. ناقش رسالة دكتوراه في العلوم عام 1954 ليشير جزئيا إلى قناعته الداخلية بأنه إذا كانت الوقائع الاجتماعية شمولية فالإنسان هو أيضا "شمولي"، علمل وعاقل، منتج خيرات مادية ومبتدع كلام رمزي في أن. عين أستاذ الإثنولوجيا العامة وإثنولوجيا ما قبل التاريخ في كلية الأداب في جامعة باريس عام 1956 وانتخب عام 1968 التدريس ما قبل التاريخ في الكوليج دوفرانس.

إنّ هذا الاقتناع بالطابع الشمولي لأعمال الإنسان هو الخيط الموصل بين كافة أعمال لوروا- غوران. في أطروحته عن العلوم قدّم الفرضية بأن تحرير اليد باستعمال الآلات البدائية قد أنتج تغيرا عضويا في عضلات الرقبة والجمجمة حرر بدوره طاقة الجمجمة. وسينتج عن ذلك نمو العقل وبالتالي قدرة الإنسان على الترميز. إن رفض تقطيع الحقيقة إلى عناصر متناثرة من قبل الأخصائيين، والهم الدائم بإسناد التحليل إلى عدد كبير من الملاحظات الحسية والدقيقة وباتباع تصنيف هذه الملاحظات حسب معاييرها الداخلية دائما وليس حسب حاجز ذاتي، يضعان لوروا - غوران مباشرة في خط مذهب الطبيعيين للقرن التاسع عشر.

في مجال التقنيات، هو مؤسس مذهب التكنولوجيا الثقافية الرئيسي الحالي. فلقد اعتبر أن أول اخبتراع كبير للإنسان كان الجمع بين ضربة مستقرة (السكين التي تقطع بدقية) وقوة ضربة هاوية (الفاس التي تشق جذعا كبيرا) في ضربة مستقرة مع صادم (مقبص البنحات ومطرقته)، منطلقا من التفكير القائل بأن ما يميز الإنسان عن باقي الحيوانات هو قدرته على معالجة ما يحيط به بطريقة حسية.

وانطلاقا من مبدئه القائم على تصنيف الظواهر تبعا لصفاتها الداخلية، قام بتصنيف تقليات التصنيع حسب طبيعة المادة المشغولة: جامدة، ثابتة، ليفية، نصف بلاستيكية، بلاستيكية، مرنة، مانعة، وتؤدي التصرفات التقنية التي باتت ممكنة بفضل الوسائل (الضسربات) والطرق (تقنيات التصنيع) إلى تقنيات اكتساب واستهلاك، وتشكل الشق الأخير من التصنيف العام.

هــناك عاملان في نظريته، السلسلة العملانية وفكرة الميل والعمل، لا يقومان فقط بتوجــيه تحليله نحو الوسائل والطرق والمواضيع، بل أيضاً يهديان تفكيره نحو أفكار مثل المكان التقني والأسلوب الإثني والصيرورة الإنسانية.

تعدُ فكرتا "الميل" و"العمل" بأبحاث مستقبلية مثمرة وتقود إلى تصنيف مورفولوجي وديناميكسي وتاريخسي وجغرافي للأشياء في أن. هذه الأسس هي نفسها التي سيقام عليها العديد مسن التصنيفات: تبدأ المعايير من العام إلى الخاص، ويجب الا يندرج أي شيء ضمن فئات متنوعة. إن المثل الكلاسيكي هو مثل التسبب بقوة الدفع: يجد الميل إلى "إرادة زيادة قوة الرمية" تعبيره الحسي في درجات الوقائع التراتبية، منذ درجة أولى تكون الاسياء فيها موزعسة إلى ثلاث مجموعات: قضيب عمودي (أوروبا ما قبل التاريخ،

ميلانيزيا، بيرو)، لويحة بيضاوية (أوستراليا)، لويحة شبه مستطيلة (اميركا)، وصولا إلى درجة خامسة حيث يمكننا إيجاد لويحة ضيقة شبه مستطيلة لها محجن مع أثار أصابع عميقة (ألاسكا الوسطى والشمالية في القرن التاسع عشر). يحصل الميل على خصوصيات تعررف الأسلوب الدي تتصف به مجموعة اجتماعية بعبوره الأماكن الطبيعية والتقنية والاجتماعية حيث يصبح سلسلة وقائع.

لوروا - غوران هو أيضا مجدد في ميدان ما قبل التاريخ. أولا في طرق التنقيب وتحليل النستائج. إذ يستعيض عن العادة القديمة برمي كل مالا يبدو على الفور مناسبا بالاهتمام بحفظ أصغر أثر، مهما كانت طبيعته، وبنقل علاقته المكانية بحرفيتها إلى الأثار الأخرى في صقل أفقي يحترم طبيعة الطبقات المتعاقبة. لقد سمح استخدام هذه الطرق اللسوروا -غوران ولمدرسته بأن يعيدا تأسيس الحياة اليومية لصيادي - قطافي ما قبل الستاريخ حتى في تفصيل الأعمال المنزلية حول نار المخيم، أما في ميدان فن ما قبل الستاريخ، فلقد قدّم له ما قدّم ك. ليفي ستروس للأساطير في مجال أخر: إنه ينظمه من خيلال تحليل البني العميقة. فليس فن مغاور ما قبل التاريخ مجرد مجموعة نقوش ورسومات متنافرة قدد تكون دراستها الوحيدة دراسة مقارنة جمالية مع معطيات الفن الحديث، بل هو ترتيب بنيوى لمواضيع معينة.

إن أعمال لـوروا- غوران وأبحاثه لا تقع إذا في مفترق علوم عديدة، بل تمثل بالأحرى إدراج مـناهج ورؤى قادمة من علوم مختلفة في ميدان بحث وحيد. وقبل أن تكون مساهمته في الأنتروبولوجيا مقتصرة على الإنتولوجيا أو علم ما قبل التاريخ. فإنها تتماثل في "منهجية" تفتح أبعادا توحيدية عن النشاطات الإنسانية. إن الفلسفة التي تغلف دراساته فـي علم التنقيب والجمالية والتكنولوجيا وما قبل التاريخ ونظرية المعرفة والإثنولوجيا العامة تبين أنه وضع الإنسان وصيرورته في قلب كل مشاغله العلمية.

ر ، کریسویل

1936, La civilisation du renne, Paris, Gallimard. 1943-1945, L'homme et la matière, I. Evolution et technique; Il. Milieu et techniques, Paris, Albin Michel. 1946, Archéologie du Pacifique Nord, Paris, Institut d'ethnologie. 1964-1965, Le geste et la parole, I. Technique et langage; Il. La mémoire et les rythmes, Paris, Albin Michel. 1972, Fouilles de Pincevent. Essai d'analyse ethnographique d'un habitat magdalénien, Paris, Editions du CNRS. 1982, Les racines du monde. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet, Paris, Belfond. 1983, Mécanique vivante. Le crâne des vertébrés du poisson à l'homme, Paris, Fayard. 1983, Au fil du temps. Ethnologie et préhistoire (1935-1970), Paris, Fayard.

Couleur Landing Couleur

يملك اللون دلالة إدراكية ومعرفية مباشرة في التجربة البشرية. لذلك يشكل تصنيف الألوان ميدان بحث مفضل لدى كل العلوم المتعلقة بدراسة الأواليات التي يتعرف مسن خلالها الإنسان إلى العالم ويتعاطى معها بالفكر والكلام. ولا تخالف الأنتروبولوجيا

هذه القاعدة، فهي تستعمل المعطيات الاثتوغرافية المجموعة عن تصنيف الألوان للدفاع عن فكرتين متناقضتين، ظاهريا على الأقل: النسبية الثقافية والشمولية المعرفية.

في فترة أولى، سادت فكرة تعتبر أن كل ثقافة تبني عالمها الملون. يتبع الالتقاط الإدراكي لطيف الألوان الشمسية مفاهيم اللون المتوفرة وانسجام مقاطع هذا الطيف التي يفصل بينها تنقيط مخطوط بألفاظ تعبر عن هذه المفاهيم، بشكل مختلف بالتالي بين ثقافة وأخرى. تسببت البحوث الميدانية التي قام بها ب. برلين وب. كاي (1969) بانقلاب هانل في هذا المنظور. فلقد ظهر في الواقع أن مجموعة محدودة من فئات الألوان الأساسية توجد في أساس كل المصطلحات المحصية، رغم بعض التناقضات السطحية.

ونتيجة لذلك، ليس الكلام المعرفي هو الذي يحدّد المُدْركات بل إنّ النظام البشري للمدر اك بما أنّ اللون ليس ميزة بنيوية لظاهر الشيء بل هو ميزة وظيفية للعلاقة بين العين والهدف البصري (فاريلا وأخرون، 1993) - هو الذي ينظم الفئات اللغوية. من هنا كانت النتيجة التي استخلِصت مرارا: قد يكون العالم الملوّن واحدا لكل البشر.

عارض مارشال ساهلينز (1976) هذه النتيجة وحاول إثبات أن وجود المشتركات الإدراكية لا ينفي أبدا صحة النسبية الثقافية في ما يخص الهوية المفهومية للألوان. كانت حجه ساهلينز الأساسية في هذا المجال هي أن عناصر التصنيف الإدراكية المعتمدة في الستعرف البصري إلى الألوان هي مجردة من "المعنى"، وأنها تستند إلى "مرجعية"؛ ولكونها جامدة لغويا، فهي تشبه الإشارات التي تطلقها خلية تنتج الكهرباء تحت تأثير الضوء.

هذه العناصر التصنيفية هي المادة التي يعالجها النشاط الرمزي لتنظيم العالم، أي الإقامة تمييزات معبرة من وجهة نظر ثقافية. في هذا الإطار فقط يكون للألوان معنى، لكنه ليس الوحيد الممكن. الواحد مثل الآخر، يتعرّف شخص فرنسي وآخر من شعب ندمبو مباشرة إلى لون بقعة حمراء من تصنيفات ألبير هـ. مونزل (1905) لملألوان، لكن إذا كان اللون الأحمر يعني شيئا، وكان لديه بالتالي هوية معرفية، فسيكون ذلك عبر معيار ثقافي، سواء أكان باللغة الندمبية أو الفرنسية.

أنظر: تصنيف، علم الاثنية، كونكلين.

ج.لنكلود

BERLIN B. et KAY P., 1969, Basic colors terms. Their universality and evolution, Berkeley, University of California Press.- BORNSTEIN M.H., 1975, "the influence of visual perception on culture", American Anthropologist, 77: 774-798.- SAHLINS M., 1976, "Colors and cultures", Semiotica, 16(1): 1-22. – TURNER v., 1972, "La classification des couleurs dans le ritual ndembu", in R.E. Bradbury et al. (éd.), Essais d'anthropologie religieuse, Paris, Gallimard: 68-109.- VARELA F., THOMPSON E. et ROSCH E., 1993, L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine, Paris, Le Seuil.- WITTGENSTEIN L., 1984, Remarques sur les couleurs, Mauvezin, Trans-Europe-Repress.

لويس، اوسكار

ولد أوسكار لويس عام 1914 في نيويورك، من عائلة مهاجرين يهود بولونيين متواضعة. تأمّل على الأنتروبولوجيا، كطالب علوم اجتماعية، في جامعة كولومبيا حيث (اختير موضوع رسالته في الدكتوراه عن تأثيرات الاتصال بالبيض على ثقافة السود للنشر (1942) من قبل الجمعية الإثنولوجية الأميركية.

خلال مسيرته، أجرى لويس أبحاثا في الولايات المتحدة والمكسيك والهند وبورتو ريكو وكوبا. قبل أن يتعاطى العمل الجامعي، عمل لحساب المؤشر الستراتيجي لأميركا اللاتينية، وهو شعبة من ملفات مناطق العلاقات الإنسانية. كان لويس، المهتم بالدراسات الإسبانية ممثل الولايات المتحدة في "معهد السكان الأصليين في دول أميركا"، وهو هيئة خاصة بكافة البلدان الأميركية أسست عام 1940؛ وعمل في المكسيك على إنشاء "المعهد الوطنيي للسكان الأصليين" الذي تأسس عام 1948. عام 1945، في "مكتب الاقتصاد الزراعي"، عمل في توجيه السياسة الزراعية الفيدرالية. عام 1946 دخل جامعة واشنطن (سان لويس) التي غادرها بعد سنتين إلى جامعة إلينوي في أوربانا التي لم يغادرها إلا مؤقتاً ليتهم في الهند ببرنامج النمو الريفي الذي تدعمه مؤسسة فورد. توفي أوسكار لويس عام 1970.

اهتم لويس باكرا جدًا بالماركسية والاشتراكية. لم يكن مناضلاً سياسيا، لكن ميله الفكري يظهر دائما في اختيار مواضيع بحثه (الفقر، الفوارق الطبقية، التغيير الاجتماعي) او بعـض ميادينه (كوبا، 1968). كان من الممكن أن ترجّح قراءة أعمال روث بينيديكت بشكل جزئي قرار لويس بأن يكون أنتروبولوجيا. في كل حال، مارست عليه مدرسة " ثقافية وشخصية" تأثيرا عميقا، كما تظهره المكانة التي يخصصها في أعماله الميدانية لاستخدام الروائيز النفسية، ومن بينها رائز رورشاخ. بشكل أوسع، وضع لويس قيد العمل تركيبة منهجية محضرة جيدا للعمل في فريق تجمع مراقبة مشاركة ومحاورات موجههة وروائز ودراسة مجموعات منزلية وإعداد بيانات ومعطيات مرقمة عن المداخيل والموازنات. استندت مساهمة لويس في السجال الأنتروبولوجي بشكل أساسي على ثلاث نقاط متمايزة جدًا : "إعادة الدراسة" أو أيضا "إعادة الزيارة"، سيرة الحياة، مُفهوم " ثقافة الفقر". يتعارض تصور لويس عن تغيير اجتماعي متعدد الخطوط ومختلف الأجناس مع وحــدة الخــط التـــي يدافــع عنها روبرت ردفيلد. وهكذا اختار لويس أن "يزور ثانية " تيبوزتلان في المكسيك، حيث كان قد عمل ردفيلد، وحيث يمكن أن تؤدّي استنتاجات البحث الميداني الجديد إلى نتائج مختلفة عن تلك المحصلة أنفا. غادر لويس تيبوزتلان إلى مكسيكو، مُستابعا هكذا القرويين النازحين إلى المراكز المدنية الكبرى. كان هذا البحث الجديد سيولد أعمالا عن الأسرة وسيسمح للويس بطرح أساسات تصوره لثقافة الفقر الذي سبيجابه بالكثير من النقد. بالنسبة للويس، يملك الفقراء طريقة خاصية بهم لتنظيم الحياة الاجتماعية وتكاثرها، ويوجد هذا النمط في قطاعات الفقر المختلفة في العالم. كان لويس يهدف إلى تأسيس نمط يكون مفيدا لتبيان ثوابت ماثلة في كل الثقافات. من بين المؤلفات التي تعرض هذه الطريقة من خلال سير الحياة والدراسات العائلية، ابناء سانشيز (1961)

هـو الأكـثر شهرة؛ إلا أن هذا الكتاب الذي لاقى ترحيبا حاراً قد أثار هو الأخر سجالاً حول الحدث الإثنوغرافي وما يجب أن تكون عليه الكتابة التي تبحث فيه.

لا يمكن لأهمية المجلد اللويسي أن تظهر كليا إذا لم نفهم الدور الأساسي الذي لعبيته زوجة الكاتب، روث لويس، بجانبه، والتي كانت خلال ثلاثين سنة معاونته في كل مراحل عمله، والتي ندين لها بطبعة حضرت مع سوزان ريغدون لدراسة عن كوبا، نشرت بعد موت لويس.

م. ملهوس

LEWIS O., 1942, The effects of White contact upon Blackfoot culture, with special reference to the role of the fur Trade, Seattle, University of Washington Press; 1948, On the edge of the Black Waxy. A cultural survey of Bell County, Texas, Saint-Louis, Washington University Studies in Social and Philosophical Sciences, 7; 1951, Life in a Mexican village: Tepoztlan restudied, Urbana, University of Illinois Press; 1958, Village life in Northern India, Urbana, University of Illinois Press; 1959, Five families. Mexican case studies in the culture of poverty, New York, Basic Books,; 1961, The children of Sanchez. Autobiography of a Mexican family, New York, Random House (trad.fr. Les enfants de Sanchez. Autobiographie d'une famille mexicaine, Paris, Gallimard, 1963); 1964, Pedro Martinez. A Mexican peasant and his family, New York, Random House (trad.fr. Pedro Martinez. Un paysan mexicain et sa famille, Paris, Gallimard, 1966); 1966, La Vida. A Puerto Rican family in the culture of poverty: San Juan and New York, New York, Random House (trad.fr. La Vida. Une famille portoricaine dans une culture de la pauvreté: San Juan et New York, Paris, Gallimard, 1969); et BUTTERWORTH D., 1968, A study of slum culture. Backgrounds for La Vida, New York,, Random House; 1969, A death in the Sanchez family, New York, Random House (trad.fr. Une mort dans la famille, Sanchez, (Paris, Gallimard, 1973); 1970, Anthropological essays, New York, Random House; et LEWIS R.M. et RIGDON S., 1977- 1978, Living the Revolution. An oral history of contemporary Cuba, Urbana, University of Illinois Press, 3 vol.

BUTTERWORTH D., 1972, "Oscar Lewis 1914- 1970", American Anthropologist, 74: 746- 757.- LEACOCK E.B. (ed.), The culture of poverty. A critique, New York, Simon and Schuster.- MELHUUS M., 1997, "Exploring the work of compassionate ethnographer. The case of Oscar Lewis", Social Anthropology, 5 (1): 35- 54.- RIGDON S., 1988, The culture façade. Art. Science and politics in the work of Oscar Lewis, Urbana, University of Illinois Press.-RIVIERE P.G., 1967, "The honour of Sanchez", Man, 2: 569- 583.

## **LOWIE Robert Harry**

لووي، روبرت هاري

ولـــد الأنتروبولوجـــي الأميركي روبرت هاري لووي عام 1883 في فيينا من أب هـــنغاري وأم ألمانية. قدم إلى الولايات المتحدة عام 1893 مع عائلته وأقام في نيويورك. عام 1904 باشر دراسة الأنتروبولوجيا في جامعة كولومبيا حيث كان بالأخص تلميذ فرانز بـواس. عــام 1908 ناقش رسالة دكتوراه عن مسائل الميثولوجيا المقارنة. قدّم باكرا جدا خدماته لــ ك. ويسلر في المتحف الأميركي للتاريخ الطبيعي (نيويورك)، وهذا ما أتاح له فرصــة تجربة ميدانية أولى عام 1906 لدى هنود شوشون (الحوض الكبير) الذين سيعود لــيعمل معهــم مجــددا بعد بضع سنوات. عام 1907 قاد ابحاثه الأولى لدى شعب "كراو" (هــنود الســهول) الذين بقي اسمه مرتبطاً بشكل خاص بدراستهم. في الجوهر، انتشرت أبحاثه الميدانية بين 1910 و 1916. من 1907 إلى 1917 عمل في المتحف الأميركي. عام 1917 عين أستاذ أنتروبولوجيا في بيركلي (كاليفورنيا) حيث بقي حتى عام 1950. انتهت مهنته كمدرس في جامعة هارفارد عام 1955. توفي في بيركلي عام 1957.

شغل لووي وظائف مهمة باعتباره واحدا من أساتذة الأنتروبولوجيا الأميركية: كان رئيس تحرير الأنتروبولوجيون الأميركيون من 1924 إلى 1933، ورئيس جمعية الفولكلور الأميركيون الأميركيون من 1924 إلى 1933، ورئيس جمعية الفولكلور الأميركية (1910–1911) والموسسة الأميركية (1930–1931). انتخب عضوا في الأكاديمية الوطنية للعلوم عام 1931. خـلل الحرب العالمية الثانية قدّم لووي محاضرات عن ألمانيا وأوروبا الوسطى، بين 1950–1951 قدم إلى أوروبا ليدرس فيها وقع الحرب على الشخصية الألمانية.

تعتبر أعمال لووي بالغة القيمة ،وقليلة هي مجالات الأنتروبولوجيا التي لم يتطرق لهسا، مسع أن اهتمامه كان موجها بشكل رئيسي إلى وقائع التنظيم الاجتماعي والسياسي. بشكل أساسي سنكتفي بذكر مبحثين: المجتمع البدائي (1920)، مدخل إلى الأنتروبولوجيا الثقافية (1934)، ويأتي كتتمة لهما التنظيم الاجتماعي (1948)، وتاريخ النظرية الإثنولوجيا (1937)، وأعماله عن هنود السهول (1935–1942) ومؤلفين عن المانيا (1945، 1954). عام 1960 جمع ك.دوبوا أكثر من ثلاثين نصا الماوي كانت قد نشرت بين 1911 و 1957.

لطالما أنكر لووي كونه منظرا، فهو يريد أن يبدو محترما للوقائع الإثنوغرافية محافظا، فيما يخص تأويلها، على المسافة عينها من وظيفية أرر رادكليف براون وتاريخية ألى كرويبر. في مقدمة الترجمة الفرنسية (1934) لمبحثه عن الانتروبولوجيا الثقافية، يصف طريقته بـ "الانتقائية". هو يقبل فكرة النشوء، خلال نقده لمورغان، ولكن ليس فكرة غائية نشوئية. وهو يرفض إفراط الانتشارية، لكنه يولي اهتماما كبيرا لوقائع التقسيم الجغرافي والاقتباس.

كان لووي من الأنتروبولوجيين الأميركيين الأوائل الذين بادروا إلى التعريف بافكار مئل فكرة "الإثنية" (الوحدة الإثنية) أو "السمة الثقافية"، وذلك لاهتمامه بتأسيس مقارنة مدققة بين الأنظمة الثقافية. وضع نقطة انطلاق المنهج المقارن عبر ترابط سمات فصلها ج.ب. موردوك، لكنه هو نفسه لم يستغلها. اعتبر لووي كمستبق للبنيوية لكونه قد أدرك أن تكرر بعض سمات التنظيم الاجتماعي هو أمر مستقل عن التاريخ وليس متناقضا مع إمكانية تطورات متفاوتة للثقافات، بينما يُدرج اهتمامه بوقائع الكلام وبعلم النفس (غير الفرويدي) أعماله جزئيا ضمن النيار الأميركي.

ماريون أبيليس

1920. Primitive society, New York, Liveright (rad.fr.: Traité de sociologie primitive, Paris, Payot, 1935). 1927, The Origin of the State, New York, Harcourt Brace and Co. 1934, An introduction to cultural anthropology, New York, Farrar

(trad.fr.: Manuel d'anthropologie culturelle, Paris, Payot, 1936). 1935, The Crow Indians, New York, Farrar and Rinehart. 1937, The history of ethnological theory, New York, Holt Rinehart and Winston (trad.fr.: Histoire de l'ethnologie classique des origines à la Deuxième Guerre mondiale, Paris, Payot, 1971). 1942, Studies in Plains Folklore, Berkeley, University of California Press. 1945, The German people: a social portrait to 1914, New York, Farrar. 1948, Social organization, New York, Holt. 1954, Toward understanding Germany, Chicago, University of Chicago Press. 1959, Robert H. Lowie, ethnologist: a personal record, Berkeley, University of California Press. – DUBOIS Cora, (ed.), 1960, Selected papers in anthropology, Berkeley, University of California Press.

MURPHY R.F., 1972, *Robert H. Lowie*, New York et Londres, Columbia University Press.

#### LEACH, Edmund Ronald

ليتش، إدموند رونالد

هـو أنتروبولوجـي بريطاني ولا عام 1910 في سيدموث (إنكلترا) عُرفَ ادموند رونالد ليتش من خلال أبحاثه الإنتنوغرافية في بورما وسري لانكا، وأكثر أيضا من خلال مساهماته القويـة فـي السـجالات النظرية لهذا العلم. بعد أن تلقى علوما هندسية في كامبريدج وقضى عدة سنين في الشرق الأقصى، درس الأنتروبولوجيا في كلية الاقتصاد في لندن مع ب. مالينوفسكي، ودرس فيها الأنتروبولوجيا من 1947 إلى 1953. من 1953 إلى 1978 درس في كامبريدج حيث شغل أيضا منصب الرئيس الأعلى للمعهد الملكي من 1968 إلى 1970. توفي في السادس من كانون الثاني عام 1989.

استخرج ليستش مادة كتابه الأول التنظيم الاجتماعي والاقتصادي للراواندوز الأكراد (1940) من إقامة قصيرة في كردستان عام 1938. بعد ذلك شرع لدى الكاشان في بورما ببحث ميداني تعرقلت مجرياته في الحرب العالمية الثانية، فخدم خلال هذه الفترة في الجيش البورمي. انتقد ليتش في المؤلف المولود من هذا البحث، الانظمة السياسية السياسية المرتفعات بورما (1954)، وظيفية أرررادكليف- براون التي كانت تسيطر وقتئذ على الانتروبولوجيا البريطانية. عارض نمط المجتمع باعتباره نظاما متماسكا يميل إلى التوازن والسخ على القوى والتناقضات والفوارق بين المعيار المثالي والتطبيقات الفعلية. بعد إقامة في سري لانكا عام 1954 نشر بول اليليا: قرية في سيلان (1961) الذي سار فيه عكس التيار، والذي أكد فيه أن ما يسميه الانتروبولوجيون "بنية القرابة" ليس إلا "طريقة التحدث عصن علاقات التملك" (1961) ودافع عن تفسير التصرفات الاجتماعية باعتبارها بالأحرى تكيفاً بيئيا لا خضوعا لمنظومة من المعايير.

لا يكتفي لينش بانستقاد التصور الوظيف للمجتمع، بل يعاود طرح منهجية الانتروبولوجيا ذاتها، وهكذا يرسم حدود المسيرة التصنيفية والمقارنة وينادي بالبحث عن قوانين عامة في محاضرة عنوانها "إعادة تصور الأنتروبولوجيا" (1959)، وهذا العنوان الإيحائي هو أيضا عنوان مجموعة مباحث نشرت عام 1961. كما انتقد الطابع الإثنوي

للفئات التحليلية التي يقول بها الأنتروبولوجيون ونادى باستخدام الرموز والنماذج الشكلية.

كرس ليتش عدة مقالات (جُمعت جزئيا في وحدة الإنسان [1980] بترجمة فرنسية) وكــتابا، الـــثقافة والتواصــل (1976)، لدر اســة الفـــئات الثقافية المحلية وأشكال التعبير "الطقوسية" (التي يفهمها بمعنى واسع جدا)، مقتبسا الكثير من أمثلته عن الكتاب المقدس. إن اهـــتمام ليــتش بالظواهــر الرمــزية والــنماذج الشكلية، المطبقة بشكل خاص على اصطلاحات القرابة، يقربه من مذهب ليفي ستروس البنيوي الذي كرس له مؤلفا (1970). الا أنه يشرح أسلوبه الخاص في التحليل البنيوي معطيا الامتياز الأول للهيئات الثلاثية لا المعارضات الثنائية. كما أنه انتقد الطريقة التي يستدعي بها ليفي - ستروس الفكر البشري لكي يفسر الانتظامات البنيوية، معتبرا إياها "ماورائية". بينما يعمل من ناحيته على تفسير هذه الانتظامات عبر الناتج المتكدس من الممارسات المتناقضة للأفرقاء الاجتماعيين.

في مجال أعماله، وخصوصا في الأنتروبولوجيا الاجتماعية، يدافع ليتش عن تأويل وسائلي لمفاهيم الأنتروبولوجيا ونماذجها، وظيفية كانت أو تركيبية، مقابل كل تأويل واقعي. وهكذا يعارض كل أشكال التعصب والتصلب الفكرية، ليس فقط في الأنتروبولوجيا، بل أيضا في نظرته للعالم كما يعبّر عنها في سلسلة محاضرات اذاعية أثارت الكثير من الجدل وحملت عنوان "عالم هارب؟" (1967).

د سبیربر

1940, Social and economic organisation of the Rawanduz Kurds, Londres, Athlone Press. 1954, Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure, Londres, Bell and Sons (trad.fr.: Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie, Paris, Maspero, 1972). 1961, Pul Eliya: A Village in Ceylon. A Study of Land Tenure and kinship, Cambridge, Cambridge University Press. 1961, Rethinking anthropology, Londres, Athlone Press (trad.fr.: Critique de l'anthropologie, Paris, PUF, 1968). 1967, A runaway world? The Reith Lectures 1967, Londres, British Broadcasting Corporation, 98 p. 1970, Claude Lévi-Strauss, Londres, Fontana (trad.fr.: Lévi-Strauss, Paris, Sehers, 1970). 1976, Culture and communication, Cambridge, Cambridge University press. 1980, L'Unité de l'homme et autres essais, Paris, Gallimard. 1982, Social anthropology, Londres, Fontana.

KUPER Adam, 1983, Anthropology and anthropologists: The modern British school, Londres, Routledge and Kegan Paul.- Special issue: Sir Edmund Leach, Cambridge Anthropology 13 (3), 1989-1990.

LEIRIS, Michel

ليريس، ميشال

ولـــد الكاتب والأنتروبولوجي الفرنسي ميشال ليريس في باريس عام 1901. انشق عن الحركة السوريالية عام 1929 بعد أن التصق بها منذ عام 1924. عند ذلك اشترك في مجلـــة وثائق التي يديرها ج.باتاي وتابع دروس م.موس في معهد الإثنولوجيا في جامعة باريس ثم شارك عام 1931 بفضل دعم ج.هـ.ريفيير في بعثة دكار. د.جبيوتي (1931- 1938) التي أشرف عليها م.غريول والتي كانت بمثابة اختبار حسم مهنته كابتوغرافي.

عام 1934 أوكلت إليه مسؤولية قسم افريقيا السوداء في متحف الإثنوغرافيا في الستروكاديرو: عمل على إعادة تنظيم المتحف المذكور الذي أصبح متحف الإنسان عام 1937. دخل ليريس المركز الوطني للبحث العلمي عام 1943 لكونه قد تخرّج من المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية ومن المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (الفرع الخامس) عام 1937. أنهى مهنته في المركز الوطني للبحث العلمي كمشرف على الأبحاث بعد أن قام ببعصات إثنوغرافية في أفريقيا السوداء (1945) وجزر الأنتيل الفرنسية (1948–1952). توفي ميشال ليريس في سانت إيلين، قرب باريس، في 30 ايلول 1990.

إن أعمال ليريس الإثنولوجية، الفريدة من حيث المبنى- الذي هو مبنى كاتب وشاعر مهمتم بسبر كل وسائل اللغة، وحتى اللغات أيضا (1948)- هي أيضا فريدة من حيث المعنى والموضوع. كان من شأن كتاب أفريقيا الشبح (1988) أن يأتي ببعد وجودي سينعكس على الإثنولوجيا الفرنسية. يتطرق فيه الكاتب بالأخص إلى مسألة أن يستخرج الموضوع مواد معرفية من مواضيع أخرى، كذلك يطرح، ليس بدون تهكم، مسألة البحث الميداني في الحالة الاستعمارية. يظهر هذا التساؤل الفكري والأخلاقي في أن عن ظروف إدر الك الوقـــانـع الاجتماعــيـة والثقافية- مع ج. باتاي ور كايوا- من خلال دراسة طقوس الستملك مسئل الزار والفودو التي يحللها برؤية جديدة (1958). ومن خلال تركيزه على "الظواهــر المســرحية" يقوم أيضا بتحليل الطقوس الخاصة بالاتصالات الثقافية (1955)، والمسألة العرقية (1951)، ووضعية الفن الأفريقي الجمالية التي كرّس لها در اسة مهمة مع جاكلين دولانسج عمام 1967. كما يظهر التساؤل نفسه في تصوره لإثنولوجيا "ملتزمة" تحديث عنها مفصلاً في الإثنوغرافي أمام الاستعمار" (1950) مقدما إياه " كمحام طبيعي" عن الشعوب التي يدرسها. تجمع أعمال ليريس، الفريدة في الأنتروبولوجيا الفرنسية، نشاطين هما بالنسبة إليه الوجهان لبحث أنتروبولوجي بالمعنى الكامل للكلمة: " تعميق المعرفة بالإنسان، سواء من خلال الطريق الذاتي للسيرة والاختبار الشعري، أو من خلال الطريق الأقل ذاتية للدر اسة الاثنوغر افية".

ج.جامین

1934, L'Afrique fantôme, Paris, Gallimard. 1948, La langue secrète des Dogon de Sanga (Soudan français), Paris Institut d'ethnologie. 1951, Race et civilisation, Paris, UNESCO. 1955, Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe, Paris, Gallimard/UNESCO.1958, La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar, Paris, Plon. 1969, Cinq études d'ethnologie, Paris Denoël/Gonthier. LEIRIS M. et DELANGE J., 1967, Afrique noire: La création plastique, Paris, Gallimard.

BOYER A.-M., 1974, *Michel Leiris*, Paris, Editions universitaires.- PRICE S. et JAMIN J., 1988, "Entretien avec Michel Leiris", *Gradhiva*, 4: 29-56.

فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي. ولا لوسيان ليفي - بروهل في باريس عام 1857. هـو من قدامي تلاميذ دار المعلمين العليا، حائز على الجدارة في الفلسفة، وعلى دكتوراه في الأداب عسام 1884. درس ليفسي -بروهل "تاريخ الأفكار السياسية في المانيا" في المدرسة الحرة للعلوم السياسية" قبل أن يعين عام 1908 أستاذا في السوربون، حيث خلف إبوتسرو في تدريس تاريخ الفلسفة الحديثة. عام 1917 انتخب عضوا في "أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية"، وفي السنة نفسها تسلم إدارة المجلة الفلسفية. كان من المتحمسين لقضية دريفوس منذ الساعة الأولى (استدعي كشاهد للدفاع) وذا ميل اشتراكي. شارك في جسريدة الإنسانية -Humanité - (ندين له بكتابة سيرة جان جوريس) وأصبح كاتبا مشهورا منذ نشر العقلبة البدائية عام 1925، استصدر من إدا.الادييه، منذ نشر العقلبة البدائية عام 1925، استصدر من إدا.الادييه، نظسرا لشهرته والتزامه السياسي، الموافقة على إنشاء معهد الإنتولوجيا في جامعة باريس في يباريس عام 1939، تاركا مذكرات بخط اليد نشرت عام 1949 وب. ريفسيه. توفسي فسي باريس عام 1939، تاركا مذكرات بخط اليد نشرت عام 1949 بإشراف م.لينهاردت، مع اقتراح مراجعة الأراء التي كانت قد أمتت له الشهرة.

مارست أعمال ليفي - بروهل تأثيرا حقيقيا على توجهات الإثنولوجيا الفرنسية، رغسم أنها مهملة اليوم، وحتى أيضا مستنكرة، وفرضت عليها بشكل خاص مهمة دراسة أنساط تفكير المجتمعات المسماة بدائية وشرحها. ولقد ساهمت الانتقادات العديدة والسجالات والمناقشات التي أثارتها تلك الأعمال بجعل البحث الإثنولوجي يتماشى مع النوق المعاصر، وأدت إلى إعادة صياغة مسالة الشمولية والمعنى والحقيقة، ابتداء من فكر "البدائيين" الذي عمل ليفي - بروهل على إظهار اختلافه وفي الوقت نفسه انسجامه، وإن رفض أعماليه من قبل أنتروبولوجيين أميركيين (لووي)، أو ألمان (شميدت، ثورنواليد)، أو بريطانيين قد أثار الأسف لدى إلا إيفانز بريتشارد الذي - رغم انتقاده لأرائيه - أقر باهميتها وبطابعها المجدد لكونها تلفت انتباه الباحثين الميدانيين إلى مشاكل مهملة منذ زمن طويل. وفي الوقت نفسه اكتسب ليفي - بروهل شهرة واسعة لدى فلاسفة (برغسون، هوسرل) ومؤرخين (فيفر، ميتزجر) وحتى كتاب وشعراء مثل تريستان تزارا أوبليز ساندرار استندوا علنا إليه لتبرير محاولتهم تجديد اللغة الشعرية وإعطائهم القيمة للطع وإعادتهم النظر في العقل الغربي.

بين الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا (1910) والاختبار العيبي والرموز لدى البدائيين (1937)، مالا يقل عن ستة مجلدات كرسها ليفي- بروهل لدراسة العقلية البدائية البدائية التسي خصسها بـــــ "الغيبية" نظرا إلى محتوى تصوراتها والترابط فيما بينها، و بما قبل المنطقية أي كونها غير متأثرة بالتناقض وبالمستحيل في نفس الوقت. اعتبر ليفي بسروهل أن بروز الفكر المنطقي المميز للعقلية الحديثة ينتج عن تمرد الفكر الفردي على فكسر الجماعة، مخالفا تعاليم دوركهايم ومعارضا نظريته الاجتماعية للمعرفة. ورغم ما الت به تأملات رهرتز وانتقادات معموس وم لينهاردت، تمسك ليفي - بروهل بفكرة أن العقلية البدائية تعمل حسب قانون مشاركة شاملة يجعلها مختلفة عن العقلية المتمدنة بشكل موضوعي ومحدد، مخاطرا بذلك بتاسيس نوع من النشوئية العقلية وبالبقاء في اطار

"الوهم القديم"، حسب تعبير ك.ليفي- ستروس، ولقد بيّن نشر مذكراته بعد وفاته أنه كان مدركا أبعاد نظريته لدرجة إعادة النظر فيها.

لا يدعـو ليفي- بروهل الإثنولوجي فقط إلى الخروج من فئاته الخاصة لفهم فئات الأخرين - ذاك ما لم يصل إليه هو نفسه - بل يصفها له كموضوع دراسة، متخليا بذلك عـن فكرة ما قبل المنطق والمقارنة الاجتماعية بين العقلية البدائية والعقلية المتمدنة التي اعدها إلى اتجاه معين، والموجودة بدرجات متفاوتة في كل مجتمع وفي كل فكر بشري.

جان جامین

1903, La Morale et la science des moeurs, Paris, Alcan. 1910, Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris, Alcan. 1916, Jean Jaurès, Paris, Rieder.. 1922, La Mentalité primitive, Paris, Alcan. 1927, L'Ame primitive, Paris, Alcan. 1931, Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, Paris, Alcan. 1935, La Mythologie primitive, Paris, Alcan. 1937, L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs, Paris, Alcan. 1949, Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl, é. Par M. Leenhardt, Paris, PUF.

BLACHERE J.-C., 1981, Le Modèle nègre. Aspects littéraires du mythe primitiviste au XXe siècle chez Apollinaire, Cendrars, Tzara, Dakar, Nouvelles éditions africaines.- BLONDEL C., 1926, La Mentalité primitive, Paris, Stock.-CAZENEUVE J., 1961, La Mentalité archaïque, Paris, Armand Colin; 1963, Lévy Bruhl, Paris, PUF. – DAVY G., 1950 (1931), Sociologues d'hier et d'aujourd'hui, Paris, PUF. – LEVI-STRAUSS C., 1947, "La Sociologie française", in G. Gurvitch et W. Moore (éd.), La Sociologie au XXe siècle, Paris, PUF.- MAUSS M., 1969, (1939), "Lucien Lévy-Bruhl", Œuvres, t.3, Paris, Editions de Minuit: 560-565.

## LEVI- STRAUSS, Claude

ليفي - ستروس، كلود

هـو أنتروبولوجي فرنسي ولد في بروكسل في 28 أيلول عام 1908. أصبح أستاذ الفلسسفة فـي مـدارس مون دومارسان، ثم لاوون (1932–1934) بعد أن أنهى در اساته السثانوية والعالية في باريس (إجازة في الحقوق، شهادة الاستاذية في الفلسفة عام 1931). قـام ببعثات إثنوغرافية عديدة في ماتو غروسو ثم في الأمازون بصفته عضوا في البعثة الجامعسية فـي الـبرازيل وأسستاذا في جامعة ساو باولو من عام 1935 إلى عام 1938 استدعي إلـي الجيش عام 1939 ونجح بعد هدنة 1940 في مغادرة فرنسا إلى الولايات المتحدة حيث درس في نيويورك في " المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي" وفي "المدرسة الحرة للرداسات العليا". بعد ذلك أصبح مستشارا ثقافيا في السفارة الفرنسية في الولايات المستحدة من عام 1945 إلى عام 1948. لدى عودته إلى فرنسا، أصبح دكتورا في الأداب عام 1948 بعد أن ناقش أطروحة البني الأولية للقرابة (وأطروحة تكميلية: الحياة العائلية والاجتماعية لهنود نامبيكوارا). تم تعيينه نائبا لرئيس متحف الإنسان عام 1949 وأصبح ومدرس الديانات المقارنة للشعوب التي لا تعرف الكتابة، ثم أستاذا في الكوليج دو فرانس ومدرس الديانات المقارنة للشعوب التي لا تعرف الكتابة، ثم أستاذا في الكوليج دو فرانس ومدرس انتروبولوجيا اجتماعية من 1950 إلى 1982، وحتى هذه الفترة التي تقاعد فيها،

أشرف على مختبر الأنتروبولوجيا الاجتماعية الذي أسسه عام 1960. انتخب عضوا في الأكاديمية الغرنسية عام 1973.

لا يمكن فصل اسم كلود ليفي- ستروس عن ما قد سمّي بعده الأنتروبولوجيا البنيوية. يوضح المسبادئ الأساسية للبنيوية في أحد أول مقالاته: "التحليل البنيوي في الألسنية والأنتروبولوجيا". وكما يشير إليه العنوان، فقد استوحى ليفي - ستروس من السنية فدوسوسير وخاصة من منهج علم الأصوات الذي اسسه ن.تروبتزكوي السنية فدوسوسير السنة الظواهر وحجاكوبسون- الذي ارتبط به خلال الحرب في نيويورك -: ليس دراسة الظواهر الشعورية بل بنيتها التحتية اللاشعورية، والإقرار ليس بمعنى الكيانات المستقلة بل بقيمة وضعها ضمن عناصر نظام ما، أي ما يتعلق بالعلاقات التي تتجمع وتتعارض من خلالها، واعتماد هذه العلاقات كأساس للتحليل؛ وكذلك الإقرار بأن هذه العلاقات لا تصلح إلا في واعتماد هذه العلاقات لا تصلح إلا في قلب نظام ترابط يجب استخراج قواعده. لكن هنالك تأثيرا آخر - تأثير موس لم يغفل ليفسي- سيتروس أبدا عن الإشارة إليه وعن ضمة بدون عناء إلى السابق. في الواقع إنه يستخلص منه الأمر نفسه عندما يفرض على الأنتروبولوجيا، في مقدمته لأعمال مارسيل مسوس، مهمة البحث عن "البنى الذهنية اللاشعورية التي يمكن الوصول إليها من خلال المؤسسات، بل أكثر أيضا في الكلام" الذي يصبح تنوعه والفوضى الظاهرية في اشكاله المؤسسات، بل أكثر أيضا في الكلام" الذي يصبح تنوعه والفوضى الظاهرية في اشكاله يدركان بسهولة من خلال تلك البني.

ذلك هـو حقا الهدف الذي حدده مؤلف البنى الأولية للقرابة الذي يقول في نهاية هـذا الكتاب: "لقد لاحظنا هكذا أن قواعد معقدة واعتباطية في الظاهر يمكن أن تختصر فـي عد صغير: ليس هنالك إلا ثلاث بنى قرابة ممكنة تتشكل بمساعدة موضوعي تبادل يتعلقان بطابع مفارقة وحيد، هو الطابع المتطابق أو المتفاوت للنظام المدروس". إنها تبين بمجملها المكان المركزي للتبادل الزواجي الذي من جهة يتضمن منع سفاح القربى الذي هـو وجهه الإيجابي، ومن جهة أخرى يؤسس القرابة على النسب. زيادة على ذلك، ترذنا هـذه البـنى إلـى حقائق فكرية شاملة: اقتضاء القاعدة كقاعدة، فكرة التعاكس، والطابع الرمزي للأعطية.

إلا أنه يبقى هناك سؤال حائر: هل أن هذه البنى هي حقا أولية، أم أنها لا تقوم إلا "بجعل بعض مقتضيات الحياة الاجتماعية الموضوعة في المؤسسات تنعكس في فكر البشر؟" (1964). هل نحن في صدد منطق خارجي إذا صحّ التعبير؟

أنكرت الأجزاء الأربعة (1964، 1966، 1964) من المنطق الأسطوري هذه الفرضية الوظيفية مبينة أن الميتولوجيا، على خلاف القرابة، "ليس لها وظيفة تطبيقية واضحة [...] وليست في تواصل مباشر مع حقيقة مختلفة"، ولذلك تندرج عمليات الفكر بشكل أساسي في النسق نفسه. وسواء كانت الأنظمة معاشة فعليا في الحياة الاجتماعية أو فقط متصورة بطريقة عفوية واعتباطية، كالأساطير مثلا، فإنها كثيرا ما تنتشر داخل نفس الأطر" التي يمكن إذا وصفها بكل صواب بـ "الفكرية". الواقع أن كتابي الطوطمية اليوم و الفكر البري (اللذين نشرا قبل ذلك، عام 1962) يقدمان إجابة مسبقة، إذ أن هذا التفكير السذي يُعتبر مقتصرا على "البريين" هو بعيد عن الارتباط بعقلية ما قبل منطقية كما أثبت ليغي بروهل، لكونه موجودا في كل واحد منا، ومدجنا بثقافاتنا المتنوعة.

كانت المسألة تتمثل باختصار في معرفة إن لم يكن المنهج البنيوي يصلح إلا في تحديد بنى القرابة، وأيضا ليس فيها كلها بل فقط في التي سُميت بعد ليفي – ستروس أولية ، والتي ليست شاملة، وليست حتى خاصة بكل المجتمعات المدعوة تقليديا تقليدية. لقد ببنت إعادة فحص الطوطمية كيف ينطبق هذا المنهج بنفس قدر النجاح على الأنظمة الرمزية التي بمساعدتها يبني الفكر الإنساني تصوراته للعالم، من جهة أخرى بين تحليل الأساطير أنه يصلح أيضا في الأنظمة غير المغلقة كما هي أنظمة القرابة، بل المنفتحة، أو على الأقل، التي لا تظهر حدودها في البداية والتي لا يمكن لتأويلها أن ينتشر إلا على طريقة "مجرة" غير محددة، دون أن يستطيع أن يقدم "أينما كان صورة بنية ثابتة ومحددة فعلا" (1964).

اهستم ليفسي- ستروس، بعد عودته إلى مسائل القرابة في محاضراته الأخيرة في الكولسيج دو فسرانس، (كلمات معطاة) من عام 1976 إلى عام 1982، ليس بأنظمة النسب التفضيلي والتناسل الوحيد الخط، اللذين قدّم عنهما نظرية "البنى الأولية" عام 1949، بل بالمجتمعات التي تجمع وحدة أساسها" أقارب و أنسباء، أو أقارب و أقارب دم" و التي يسميها "البيت"، مكررا عبارة مستخدمة أو لا في القرون الوسطى الأوروبية وعنها. و هكذا برهن أن المذهب البنيوي لا يعجز أبدا عن دراسة " نمط مؤسسة يتجاوز الفئات التقليدية للنظرية الإنتوغرافية ليجمع السلف و الإقامة، الزواج الخارجي و الزواج الداخلي، التناسل و النسب، الموت الحق الأبوي و الحق الأمومي"، ولتحليل استراتيجيات زواجية معقدة تلعب في نفس الوقت أو بالتتابع على مبادئ "تقوم بإلغاء بعضها في أماكن أخرى". ما هو النسب الأفضل؟ هل أو بالتتابع على مبادئ "تقوم بإلغاء بعضها في أنفسهم: فسي "محاضرة مارك بلوش الخامسة" يكسن هنالك سوى "بريين" ليطرحوها على أنفسهم: فسي "محاضرة مارك بلوش الخامسة" ليكسن هنالك سوى "بريين" ليطرحوها على أنفسهم: فسي "محاضرة مارك بلوش الخامسة" الريفسي، وأيضا فسي السيابان وأفريقيا وبولنيزيا أو مدغشقر، ليستنتج أن "المسافة بين المجتمعات المسماة "معقدة" و المجتمعات المسماة ظلما "بدانية" أو تقديمة" هي أقل بكثير مما ليعتقده الناس".

ليس من أساسات إذن للنقد الذي يلوم ليفي - ستروس على اعتباره المجتمعات التي يدرسها جامدة بينما هي مثل باقي المجتمعات موجودة عبر الزمن. يستند هذا النقد إلى سوء فهم بادر مع ذلك إلى استدراكه باكرا. فمن المعبّر أن يكون قد نشر مقالاً عام 1949 في مجلة الغييسيات والأخسلاق يحمل نفس عنوان "محاضرة مارك بلوش" - "تاريخ وإثنولوجيا" - التسي القيست بعد أكثر من ثلاثين سنة. في مقال عام 1949 أشار إلى أن الاخستلاف بيسن هذيسن العلمين يقوم تحديدا على تكاملهما، "لكون التاريخ ينظم معطياته انطلاقا مسن التعبيرات الشعورية، بينما تنظم الإثنولوجيا معطياتها اعتمادا على البنى اللاشعورية للحياة الاجتماعية". وفي محاضرة عام 1983 كان التكامل لا يزال مؤكدا لكن علسي نطساق آخر. يمكن أن تتساعد الأنتروبولوجيا والتاريخ من اللحظة التي يوسع فيها المسؤرخ مسيدان دراسته ليشمل العادات والمعتقدات وكل ما يُصدَّف تحت اللفظة المبهمة "ذهنية" مجتمع معيّن في حقبة معينة، وأيضا منذ اللحظة التي يفهم فيها الأنتروبولوجي أن مضي المجتمعات المسماة معقدة يسمح بزيادة "عدد الاختبارات الاجتماعية الكفيلة بتحقيق معرفة أعمق بالإنسان".

في محاضرته الافتتاحية كاستاذ كرسي الأنتروبولوجيا الاجتماعية في الكوليج دو فرانس، في كانون الثاني عام 1960، قام ليفي ستروس بالتمييز بين المجتمعات "الحباردة " نلك التي تختار أن تجهل بعدها التاريخي والتي طالما فضل الإثنولوجيون دراستها و المجتمعات "الحارة " و تلك التي على العكس تمجد تاريخها ويهتم لها المؤرخون. إلا أن هذا التمايز لا ينصب على تاريخية هذه أو تلك، بل على موقف كل فئة منهما تجاه ماضيها الخاص. لا تنكر المجتمعات "الباردة" ماضيها، بل تريد استعادته، استعادة تاريخ قد حصل قديما لكي يقدّم شرحا لحاضرها المتواصل، أما المجتمعات "الحارة"، فالمديمة أن يبين استمرارا أكيدا يضمن هويتها.

من هنا المفارقة، أو الحاجة إلى أن تنظر المجموعات التي تهتم كثيرا بتاريخيتها إلى نفسها ككل أو كأجزاء عبر قوالب جامدة. إن ما تشكك فيه البنيوية ليس التاريخ نفسه، بل الفكرة التي غالبا ما نكونها عنه: الفكرة بأن التاريخ يمكن أن يكون فقط تاريخ التغيير. لأن التغيسير يتواصل على الدوام. لكن إذا ما بدا بأن الطبيعة لا تحدث قفزات، فمن الواضح أن التاريخ لا يخالف ذلك. يمكننا بالتأكيد أن نهتم بزمن القفزة؛ كما يمكننا أن نهتم بما يحدث بين قفزتين. ولكن ألا يكون التاريخ قد أكمل مجراه؛

إن السزمان السذي تتم فيه حالات مجتمع مختلفة ليس أقل تقطعاً من المكان الذي تستجاور – وتستجاهل – فيه مجتمعات مختلفة أيضاً ولكن متعاصرة. لا يهم إذا أن يكون التسباعد – السذي يسبدو في نظر الإثنولوجي علة بحثه، لكون "الأخر" بصفته "أخر" هو موضوعه – زمانسيا أو مكانيا. فبماذا سيتمايز عند ذلك التاريخ والأنتر وبولوجيا؟ يعمل المورخ على تجاوز الانقطاع منسقا إياه لكي يؤسس سلسلة أنساب بين حالة اجتماعية وحالسة أخسرى، ويعمل الأنتر وبولوجي على الاستفادة من الانقطاع لكي يكتشف، بين المجسمعات المتمايزة التي لا يهتم مطلقا إذا كان بإمكانها أم لا أن ترد على شجرة عائلة واحدة، تطابقات تؤكد حقيقة الأرضية المشتركة بين كل البشر وتتبح إيجاد الأمل باكتشاف "سبكة إكر اهات أساسية ومشتركة"، أو بعبارة أخرى أساس منطق بدئي". إن البحث عن هذه الأرضية المشتركة لا يمحو إذا الاختلافات التي يصر الإثنولوجي على تحديدها، إذ أن حقيقتها وحدها تسمح بكشف تلك الأمور المتماثلة والمشتركة.

إن مشروعاً كهذا يلغي الذاتية، أو على الأقل يضعها بين قوسين. لأن كل شخص، وكل فرد ليس إلا "مكان فكر مجهول". غير أن هناك في كل من هذه الأمكنة خصوصية هي في نفس الوقت سبب ونتاج ما يدور فيها: المدار ان العزينان - قصة أسفار وفي نفس الوقت تاملات أنتروبولوجية وفلسفية، وتحليلات الثوغر افية، وسيرة فكرية، باختصار: رواية الإدر الك كتاب يقدّم إلباتا شخصيا بقدر ما هو رائع. "إن المشكلة الإلانولوجية هي، في التحليل الأخير، مشكلة تواصل". ("مدخل إلى أعمال م. موس"). تواصل بين أشخاص إذا، بين "ميلانيزي من جزيرة ما"، كما كان يقول موس، وذلك الذي يراه، ويسمعه، و... يسترجمه. لسيس الفاعل مجهولا، ولكن هناك بالضرورة - إلا في حالة الإفراط في الذاتية السذي هو نقيض الانتروبولوجيا - الكثير من الأشخاص، الذين لا تطرح إلا من خلالهم قضية التواصل، والذين يقيمون بشكل متواصل أو متقطع شبكة تصبح هي المهمة مع أنها

تقوم بتحديدهم. بقيت البنيوية، التي فكرت بنفسها في فكر ليفي- ستروس، صادقة مع نفسها: إن العلاقات هي التي تهم، لا العبارات.

ج. بويون

1948, La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara, Paris, Société des américanistes. 1949, Les structures élémentaires de la parenté, Paris, PUF. 1952, Race et histoire, Paris, UNESCO. 1955, Tristes tropiques, Paris, Plon. 1958, Anthropologie structurale, Paris, Plon. 1966, Mythologiques, II. Du miel aux cendres, Paris, Plon. 1968. Mythologiques, III. L'origine des manières de table, Paris, Plon. 1971, Mythologiques, IV. L'homme nu, Paris, Plon. 1973, Anthropologie structurale deux, Paris, Plon. 1975, La voie des masques. Genève. Albert Skira, 2 vol. (rééd. augmentée, Pparis, Plon, 1979). 1983a, Le regard éloigné, Paris, Plon; 1983b. "Histoire et ethnologie", Annales: Economie, société, eivilisations, 38 (6): 1217- 1231. 1984, Paroles données, Paris, Plon. 1985, La potière jalouse, Paris, Plon. 1989, Des symboles et leurs doubles, Paris. Plon. 1991, Histoire de Lynx, Paris, Plon. LEVI-STRAUSS C. (éd.), 1977, L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, Professeur au Collège de France, 1975- 1976, Paris, Grasset: ERIBON D. (en collaboration avec), 1988, De près et de loin, Paris, Odile Jacob.

CHARBONNIER G., 1961, Entretiens avec Claude Lévi-Strauss. Paris, Plon-Julliard; 1979, Claude Lévi-Strauss. Textes de et sur Claude Lévi-Strauss réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément, Paris. Gallimard.- BACKES-CLEMENT C., 1970, Claude Lévi-Strauss ou la structure et le malheur, Paris, Seghers.- HENAFF M., 1991, Claude Lévi-Strauss. Paris , Belfond.- LAPOINTE F.H. et C.C., 1977, Claude Lévi-Strauss and his critics: an international bibliography of criticism (1950-1976) followed by a bibliography of the writings of Claude Lévi-Strauss, New York, Londres, Garland Publishing.- LEACH E., 1970, Claude Lévi-Strauss, Londres, Fontana (trad.fr.: Lévi-Strauss, Paris, Seghers, 1970). - PACE D., 1983, Claude Lévi-Strauss: the bearer of ashes, Londres, Routledge and Kegan Paul.- POUILLON J., 1956, "L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss". Les temps modernes, 126.- SPERBER D., 1982, "Claude Lévi-Strauss aujourd'hui", in Le savoir des antrhopologues, Paris, Hermann: 87-128.- SIMONI Y., 1968, Claude Lévi-Strauss ou la "passion de l'inceste". Introduction au structuralisme, Paris, Aubier-Montaigne.

LINTON, Ralph

لينتون، رالف

وك الأنتروبولوجي الأميركي رالف لينتون عام 1893 في عائلة عريقة من كواكرز فسي فيلالملفيا حيث كان والده يملك شركة تجارية هامة. بعد دراساته في مدرسة كواكرز العالسية، دخسل ثانويسة سسوارثمور حيث أظهر ميلا كبيرا نحو الأدب والتاريخ وعلوم الطبيعة. شارك لينتون، كونه مولعا بعلم الأثار، في تتقييات خلال 1912- 1915 في جنوب غرب الولايات المتحدة وفي غواتيمالا ونيوجرسي، حيث أظهر موقعا من التراث الشرقي

قرب هادونفياد. انضم إلى طاقم الغزوات الأميركي وشارك في معركة فرنسا حيث أصيب إصابات خطيرة بالغاز.

حوالي عام 1920 بدأت فعليا مهنته العلمية. وصل إلى جزر الماركيز كعالم اثار (حيث رسم قيبر الرسام غوغان) وعاد منها التولوجيا. عام 1922 عمل في المتحف الميداني للتاريخ الطبيعي في شيكاغو. بعد بعثة في مدغشقر (1925-1927) دخل جامعة ويسكونسن حيث مارس تأثيرا كبيرا على طلابه، ومن بينهم ك.كلوكهوهن. استقبل لينتون بارتياب نجاح تعاليم أر رادكليف- براون في شيكاغو، وانتقلت الوظيفية وكذلك بروز لنتروبولوجيا اجتماعية جديدة في الولايات المتحدة، اعتبرها محدودة الأفق، وذلك من خلفيته كمينظر متعلق بمفهوم توحيدي لأنتروبولوجيا يريدها "ثقافية". كان قد نشر لتوه مؤلفه الرئيسي دراسة الإنسان (1936) عنما غادر ماديسون في ويسكونسن إلى جامعة كولومبيا، نيويورك (1937)، حيث تسلم لاحقا إدارة قسم الأنتروبولوجيا: فيما بعد أصبح واحدا من الوجود المركزية للمذهب الأنتروبولوجي المدعو" ثقافة وشخصية".

عام 1938 بدأ تعاون لينتون مع أكاردينر، وبشكل خاص ضمن إطار مؤتمر أحياه هذا الأخسير، واستوحيت منه مؤلفات مثل العدود النفسية المجتمع، الذي نشره كاردينر ولينستون وكدوه وطبع الإثنان عام 1945.

عسام 1946 ذعى لينتون إلى جامعة يال. توفى عام 1953 فى نيوهافن بعد معاناته مرضا فى القلب دام عدة سنوات تاركا، غير متممة، مسودة شجرة الثقافة التي أكملتها ونشرتها (1955) أدلين لينتون، التي ندين لها بمؤلف عن زوجها كتبته مع ك. واغلى (1971). أما مؤلف لينتون الثاني بعد موته فقد نشره جديفرو (1956).

م.ايزار

1936, The study of Man. An introduction, New York. Appleton Century (trad. fr. :De l'homme, Paris, Editions de Minuit, 1968). 1945, The cultural background of personality, New York, Appeleton Century, 1955, The tree of culture 1(éd. Par A. Linton), New York, Alfred A. Knopf. 1956, Culture and Mental disorders (éd. Par G. Devereux), Springfield. Ill., Charles C. Thomas.- LINTON R. (ed.), 1940, Acculturation in seven American Indian tribes, New York, Appleton Century, 1945, The science of Man in the World crisis, New York, Columbia University Press. 1949, Most of the World: the peoples of Africa and the East to – day, New York, Columbia University Press.- En collaboration avec A. LINTON, 1949, We gather together, the story of Thanksgiving, New York, Henry Schuman, 1951, The lore of birthdays, New York, Henry Schuman.- KARDINER A. et al., 1945. The psychological frontier of society, New York, Columbia University Press.

LINTON A. et WAGLEY C., 1971, Ralph Linton, New York, Columbia University Press.

إن العمسل الجامعي لغودفري لينهاردت، المولود عام 1921 في برادفورد (يوركشاير)، قد جرى بالكامل في جامعة أوكسفورد حيث احتل منذ عام 1972 منصب محاضر في الأنتروبولوجيا الاجتماعية بعد أن كان قارنا فيها في علم الاجتماع الأفريقي منذ عام 1949. نشر لينهاردت عدة أعمال عن التنظيم الاجتماعي وفكر شعوب شرق أفريقيا، لكن يبقى الألوهية والاختبار مولفه الأبرز الذي كرسه لديانة الدنكا، شعب رعاة غنم في شرق السودان الحالي، تستند هذه الدراسة إلى بحث ميداني أنجز بين عام 1947.

وإذا كنا نجد فيها تأثراً بعيداً بمدرسة دوركهايم، خاصة عندما يصف الكاتب الطريقة التي تتسامى بها الفرديات شيئا فشيئا في الطقس القرباني الإنكي، فإن دقة التحليل وحصافة الكاتب المعرفية قد سمحا له بتثبيت مواقف أكثر تفصيلا وإقناعا من مواقف أسلافه الفرنسيين، لكي يكون أكثر من وصف بسيط لطقوس الدنكا وتصوراتهم، يتوصل الكتاب السي طرح نظرية القربان التي تحتمل المقارنة مع آراء أ.م.هوكارت وم.موس، كذلك يحسنوي على تأملات عميقة بوضعية الخطاب الذي يمكن للباحث أن يقدمه عن محسنوى المعستقدات التي لا يشاطرها مبدئيا، إذا كان مستحيلا إبداء الرأي بما يؤمن به الشعب المدروس، فمن الصواب أن نعيد على الأقل هذه المعتقدات جزئيا (وليس كليا كما يقترح دوركهايم) إلى "اختبارات" يستطيع الإنتولوجي وصفها والى حد ما مشاطرتها، إن هذا الموقف المدرك لحدود الخطاب عن الدين، هو أيضا حاجز ضد نسبية مفرطة إذ أنه يجبز النقاء بين مشاهد ومشاهد.

#### د. كاز اخوس

1958, "The Western Dinka", in J. Middleton et D. Tait (eds), Tribes without rulers. Studies in African segmentary systems, Londres, Routledge et Kegan Paul. 1961, Divinity and experience. The religion of the Dinka, Oxford, Clarendon Press. 1964, Social anthropology, Londres, Oxford University Press. 1975," Getting your own back: themes in Nilotic myth", in J.H.M. Beattie et R.G. Lienhardt (eds), Studies in social anthropology. Essays in memory of E.E. Evans- Pritchard by his former Oxford Colleagues, Oxford, Clarendon Press:213-237. 1985, "Self: public, private. Some african representations", in M. Carrithers, S. Collins et S. Lukes (eds), The category of the person. Anthropology, philosophy, history, Cambridge, Cambridge University Press.

## LEENHARDT, Maurice

لينهاردت، موريس

ولد موريس لينهاردت في مونتوبان، فرنسا، عام 1878 من عائلة بروتستانتية وتسابع دروسه فسي كلية اللاهوت البروتستانتية في مونتوبان حيث كان والده، القسيس والجيولوجي فرانز لنيهاردت، قد أسس ونظم تدريس مادة العلوم الفيزيائية والطبيعية. عام

1901 ناقش رسالة عن الحركة الأثيوبية في جنوب أفريقيا من 1896 اللى 1899، بذل فيها جهده لفهم الإثيوبية " من الداخل"، مبينا أن الموضوع هو حركة مطالبة اجتماعية وليدة ردات فعل الأفريقيين الشرعية ضد القمع والتمييز العنصري. أرسل لينهاردت، بعد أن أصبح مرسلا في جمعية المبشرين الإنجيليين في باريس، إلى كاليدونيا الجديدة حيث مكث من 1902 اللى 1926. استبق ما قد أصبح يُعرف بلاهوت التحرير، متوليا الدفاع عن الكاناك ضد سوء معاملة المستعمرين ومساندا الكنائس المحلية المستقلة. قاده عمله المكثف على ترجمة الكتاب المقدس إلى اعتبار الاهتداء إلى الإيمان إبداعا سياسيا وتاريخيا لمسيحية أصلية قادرة على احتواء التراث الميلانيزي وليس ابطاله. منذ عام 1926، بعد مهنة تبشيرية ناجحة بقدر ما هي مضطربة، كرس لينهاردت نفسه كليا للإشولوجيا.

يفضل دعم ل.ليفي - بروهل وم.موس، نال منصبا في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (حيث خلف موس عام 1941 في تعليم ديانات الشعوب غير المتحضرة) ووظيفة تدريس في المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية، وأوكلت إليه مسؤولية قسم أوقيانيا في متحف الإنسان. عاد مرتين إلى ميلانيزيا للمباشرة بأبحاث مكثفة، كمسؤول عن المعهد الفرنسي لأوقيانيا ورئيس أول له عام 1947. تميز لينهاردت في الأنتروبولوجيا الفرنسية لفترة ما بين الحربين بعمل ميداني ذي عمق وفاعلية نادرتين. توفي في باريس عام 1954.

عدا عن أربعة كتب مكرسة للإثنوغرافيا والألسنية الإثنية لوادي هوايلو في كاليدوني الجديدة، كتب لينهاردت مؤلفين موجزين: أناس الأرض الكبرى (1937) ودوكامو (1947). تتميز مجموعة أعماله باهتمام بالغ بمشاكل الترجمة وانتباه إلى السياق الاستعماري، وكذلك بالأهمية المعطاة التعبير الثقافي أو الاهتمام المولى لفكرة الشخص ومسالة الأصالة. تتحد إثنوغرافيا لينهاردت مع نداء متواصل من أجل الحوار والتبادل الثقافي، وكذلك من أجل إصلاح النظام الاستعماري.

إن مساهمة لينهاردت الأكثر غرابة هي بدون شك تصوره الظواهري للأسطورة التي يرى فيها أكثر من تتابع تواريخ أو خرافات. تكشف الأسطورة حسب اعتقاده التزاما وجدانيا في العلاقات والوجودات الحسية "لبقعة اجتماعية أسطورية". بالنسبة للبنهاردت، يملك المكان كثافة لا يمكن لأية خريطة أن تشكك فيها، وتصبح هذه الكثافة تنضيد حقائق تقافية واجتماعية وبينسية وكونية. ليس هذا المكان المعقد الذي يوجه، بل يقولب أيضا السخص الكاناكي، بقابل للفهم من شخص ذي مرجعية وإدراك. في الواقع، "يعيش" الشخص سلسلة متقطعة من "الأزمنة" الاجتماعية الأسطورية. هذه "الأسطورة المعاشة" التي بينها لينهاردت لدى الكاناك جاءت لتعيد النظر في تصورات ليفي ~ بروهل بشأن العقلية البدائية، وأيضا في التصورات الغربية المتعلقة بالفرد والجسد.

ج.کليفورد

1902 (1976), Le movement éthiopien au Sud de l'Afrique, de 1896 à 1899, Paris. Académie des sciences d'Outre-Mer. 1922, "Notes sur la traduction du Nouveau Testament en langue primitive", Revue d'histoire et de philosophie religieuse, mai-juin: 193- 218. 1930, Notes d'ethnologie néo-calédonienne, Paris, Institut d'ethnologie. 1932, Documents néo-calédoniens, Paris, Institut d'ethnologie.

1937 (1952), Gens de la Grande Terre, Paris, Gallimard. 1947, Do kamo: personne et mythe dans le monde mélanésien, Paris, Gallimard.

CLIFFORD J., 1982, Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World, Berkeley, University of California Press (trad.fr.: Personne et mythe: Maurice Leenhardt en Nouvelle Calédonie, Paris, Jean-Michel Place, 1987).- DOUSSET- LEENHARDT R., 1977, "Maurice Leenhardt", L'Homme, 17 (1): 105-115. — GUIART J., 1977, "Maurice Leenhardt inconnu: l'homme d'action", Objets et Mondes, été: 75-85.





#### Postmodernisme

يشمل مصطلح "ما بعد الحداثة" الكثير من المناهج المعتمدة في كافة ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومنها الأنتروبولوجيا. فما بعد التحديث هو أكثر من وجهة نظر تحليلية مكتملة العناصر؛ إنه موقف نسبي ونقدي. في الواقع، إن القاسم المشترك الوحيد بين كافة مظاهر ما بعد الحداثة - من الأكثر اعتدالاً إلى الأكثر جذرية - هو التعبير عن موقف شك معمم تجاه الإنجازات المزعومة "الحداثة" التي يجسدها فكر "لأنوار"، بالأخص في حقل المعرفة. يستهدف القائلون بما بعد الحداثة في أول الأمر تنظيم ميادين العلوم وفصل المعارف، ثم الوضع التقليدي للمعرفة بالتصورات وبالطروحات الواقعية التي ينتج عنها، والحكايات التنظيرية الكبرى والتعليلات الشمولية، ومفاهيم الموضوعية والعقلمة الكلية، والحقيقة المستقاة من الوقائع (التأسيسية). استوحى تيار ما بعد الحداثة، الدي انتشر في الولايات المتحدة أكثر من أي موضع آخر، إما من فلاسفة فرنسيين مثل ويشال فوكو، جاك ديريدا، جان فرانسوا ليوتارد أو جان بودريار، أو من مذهب الذرائعية مي النراث الفلسفي الأميركي، الذي ينتسب إليه على سبيل المثال ريتشارد رورتي.

في حقل الأنتروبولوجيا، كثيرون هم الميدانيون الأميركيون الذين استهوتهم الطريقة التي اعتمدها المدافعون عن التفكيكية في حقل العلوم الأدبية التي طالما سادت عليها الفكرة العقلانية لوحدة معنى النص والأهمية المعطاة فقط لصورة الكاتب، وكذلك التشديد على مامنطق الداخلي لـ "الاختلاق" (القصصي) وليس على قدرة النص على تصوير أو تأويل حقيقة ما يتحدث عنه. فالإثنوغرافيا هي عمل كتابة كما قد سبق وذكر به كليفورد غيرتز بشدة، وبالتالي فهي خاضعة لنسق النص. زيادة على ذلك، يرى أنصار ما بعد الحداثة أن الاثنوغرافيا تندرج في شبكة سلطات تأتي في مقدمتها سلطة الاثنوغرافي ومسن خلاله سلطة المجتمع الذي ينتمي إليه. لا شك في أن تحليلات إدوار سعيد (1977) التي كثيرا ما تقتبس من الأراء التي أوضحها فوكو عن العلاقات بين المعرفة والسلطة والتي كرست لـ "اختراع" الشرق عبر نظرة المستشرقين الغربيين إلى الشرق، قد مارست تأثيرا كبيرا على تطورات ما بعد التحديث الأنتروبولوجي. هكذا فتح كتاب" ثقافة مارست تأثيرا كبيرا على تطورات ما بعد التحديث الأنتروبولوجي. هكذا فتح كتاب" ثقافة الكتابة "، الذي نشره جيمس كليفورد عام 1986 سجالا ما زال بعيدا عن أن يقفل، رغم علان زوال هذا التيار الفكري، سواء في البعد النصبي للإثنوغرافيا، أو في نتائج "السلطة" المعلان زوال هذا التيار الفكري، سواء في البعد النصبي للإثنوغرافيا، أو في نتائج "السلطة" المعلان ذوال هذا التيار الفكري، سواء في البعد النصبي للإثنوغرافيا، أو في نتائج "السلطة"

اقترح معتنقو مبدأ ما بعد الحداثة في الأنتروبولوجيا، ولا سيما جون فسان مانن (1988)، نمسوذج كتابة للإثنوغرافيا، حواري وتأملي في آن، يستعاض فيه بمبدأ "الحوار" بيسن الإثنولوجيي ومخبريه عن هدف الوصف الموضوعي للأخر الذي يشوبه الالتباس السياسي والعمل ضمن برج عاجي. شدد بعض الأنتروبولوجيين، المتبنين لمفهوم ما بعد الحداثية في هندسة البناء، على أن عدم توطيد الهويات الثقافية ينحو أكثر فأكثر إلى أن يصبح هو القاعدة في عالم اليوم. قد تصبح الثقافات هجينة، في حالة تغير وتحول دائمة، في عالم ثقافي غامض، دابر،عابر؛ وقد تكون حصيلة إيداع إنساني متواصل (كليفورد، 1997).

ساهم العديد من الأبحاث النسوية في أميركا الشمالية التي يبقى موقفها تجاه ما بعد التحديث مبهما، في فرض أفكار ما بعد حداثية للغاية، مثل أفكار "وجهة النظر" و"المعرفة البينية" التي تتعارض مع ادعاء نظرة إجمالية أو وجهة نظر فوقية (هاراواي، 1989).

يمكننا أن نلوم ما بعد الحداثيين على كونهم قد غفلوا عن تقبل الفكرة القائلة بأنه إذا كانست عاية الإنترغرافيا هي حقا تقديم معرفة، فقد يفترض العمل المعرفي، والحق يقال العمسل الفكري، وجود نوع معين من الدقة الموضوعية، وأقله من جهة الفكرة التنظيمية. فكسيف يرفض بالكامل ادعاء الواقعية في الأنتروبولوجيا؟ يبقى أنه ترجع إليهم الأفضلية فسي زعزعة اليقينيات (المثبتة، مع ذلك، في نظام "التحديث العالي" أقل مما تزعم) وفي الإيحاء باختبارات عن قيام علاقات مساواة بين الأنتروبولوجي والناس الذين يدرسهم.

ر دارنل

CLIFFORD J., 1997, Routes, Cambridge, Harvard University Press. - CLIFFORD J. et MARCUS G. (ed.), Writing Culture. The Politics and Poetics of Ethnography, Berkeley et Los Angeles, University of California Press. - HARAWAY D., 1989, Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science, New York, Routledge; 1991, Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature, New York, Routledge- SAID E., 1977, Orientalism.-TEDLOCK D. et MANNHEIM B. (ed.), 1995, The Dialogic Emergence of Culture, Carbondale, University of Illinois Press.- VAN MAANEN J., 1988, Tales of the Field. On Writing Ethnography, Chicago, Chicago University Press.

#### MARTINO Ernesto de

مارتينو، ارنستو

ولد ارنستودو مارتينو في نابولي عام 1908 من عائلة بروتستانتية المعتقد. بعد دراسات كلاسيكية، تردد إلى جامعة نابولي حيث قدّم اطروحة عن الشتائم الطقوسية في اعسياد الوزيس، عام 1932 تحت إشراف أدولفو أوموديو، الأخصائي في دراسة أصول المسيحية، ونشر عنها بيتازوني ملخصا في مجلته عام 1943. في نفس الوقت قدّمه أوموديو إلى بينيديتو كروتشي الذي سيمارس فكره مطولا تأثيرا كبيرا على الإثنولوجي، كما يظهر بشكل خاص في مؤلفه الأول (1941) الذي يحلل فيه مذاهب الفكر الإثنولوجي

الممثلة بدوركهابم وليفي بروهل وويلهلم شميدت. إن معاداة دومارتينو للفاشية هي مؤكدة بشكل واضمح أكمثر ممن معاداة أساتذته أوموديو وبيتازوني وكروتشي ذوي التوجه الليبير الى. في الأربعينات ناضل في التشكيلات اليسارية. وعام 1950 انتسب إلى الحزب الشيوعي، في سياق هذا الالتزام السياسي شرع باكتشاف جنوب إيطاليا حيث حقق سلسلة أبحاث ميدانية مع فريق متعدد الاختصاصات، وكان أول من يقوم بذلك في ايطاليا. وقد أتهسى بحسثًا عن لوكانيا عام 1949؛ ومن 1950 إلى 1957 قاد أبحاثًا ميدانية عن المراثي الجنائزية (1959)، ثم عن السحر الطقوسي وحياة القروبين الثقافية (1963). عام 1959 أجرى بحث في سالنتو عن العقدة الأسطورية - الطقوسية للسعة الرتيلاء (1966) لدى الناشر ايناودي في تورينو، استقبلت المجموعة التي يديرها (والتي نشر فيها عام 1948 "العالم السحرى") ترجمات كتاب أجانب: دوركهايم، ليفي بروهل، هوبير وموس، فروبين يوس، مالينوفسكي، إلخ. في بداية الخمسينات، كان لقراءة دفاتر السجن لغرامشي وقسع حاسم على تطوّر فكر دومارتينو الذي سينهل فيما بعد من الماركسية التي فتح إليها الطريق أمام أنتروبولوجبين ايطالبين أخرين مثل ألبرتو تشيريزيه أو لمويجي ماريا لومباردي ساياني. عام 1951 أصبح دومارتينو مؤهّلا لتعليم الإثنولوجيا وتاريخ الأديان في الجامعة: وزع تعليمه في روما (1935 - 1958) ثم، ابتداءً من 1959، في كالياري. في السنوات الأخيرة من حياته أجرى أبحاثا جديدة عن الفولكلور في سردينيا (تابعتها تلميذته كلارا غليني) وكرس نفسه لتأليف كتاب بقي غير مكتمل عن نهايات العالم المنظور إليها من وجهة تاريخية - ثقافية ونفسية - مرضية (نهاية العالم، 1977).

مارس دومارتينو تأثيرا عميقاً على البحث الأنتروبولوجي الإيطالي، من وجهة نظرية وكذلك منهجية؛ غير أن اختلاف منهجه قد حبسه على الأرجح في عزلة عانى منها طيلة حياته، وتعلل الطابع المتأخر للانتباه إلى الأهمية الحقيقية لأعماله.

ل. بيندي

MARTINO E. de, 1940, Naturalismo e storicismo nell'ethnologia, Bari, Laterza; 1948, Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo, Turin, Einaudi; 1959, Morte e pianto rituale nel mondo autico. Dal lamento pagano al pianto di Maria, Turin, Boringhieri; 1962, Furore simbolo valore, Milan, Il Saggiatore; 1963 (1959), Italie du Sud et magie, Paris, Gallimard; 1966 (1961), La terre du remords, Paris, Gallimard; 1977, La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali, turin, Einaudi.

CHERCHI P. et M., 1987, Ernesto de Martino. Dalla crisi della presenza alla communità umana, Naples, Liguori.- CIRESE A.M., 1973, Cultura egemonica e cultura subalterna. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale, Palerme, Palumbo. – DEI F., 1988, Le zuche del missionario Crubb. Ernesto de Martino tra razionalità e relativimo, Florence, Olschki.- DONATO R. di, 1990, La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri, Pise, ETS; 1999, I Greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto de Martino, Rome, Manifestolibri-GALLINI C. et MASSENZIO M. (ed.), 1997, Ernesto de Martino nella cultura europea, Naples, Liguori.

لقد اتخذت العلاقات بين الماركسية والأنتروبولوجيا شكلين. من جهة، تأثر انتروبولوجيون بالفكر الماركسي، ومن جهة أخرى، نهل ماركسيون من الأعمال الأنتروبولوجية معلومات رئيسية عن المجتمعات البدائية والمجتمعات الفلاحية استخدموها في تحليلاتهم للمجتمع عامة.

يعود اهتمام الماركسيين بالأنتروبولوجيا إلى ماركس وإنجلز. فبقدر ما كان ماركس يتابع أعماله، كان ينشغل أكثر فأكثر بفهم الظروف التاريخية لظهور الرأسمالية. هكذا صبب اهتمامه أولا على الإقطاعية، ثم على المجتمعات القديمة، وأخيرا على المجتمعات التاريخية غير الأوروبية وعلى المجتمعات البدائية. لقد كانت هذه المسيرة تدريجية، ولا عجب إن كان ماركس قد كرس في أواخر حياته قسما هاما من وقته لدراسة الأعمال عن الهند والصين الريفيتين، وبالأخص دراسة أعمال أنتروبولوجيي عصره. إن ثمرة هذه الأبحاث قد احتلت حيزا هاما في القسم الأخير من أعمال ماركس وخاصة في اليوميات التي نشرها ل.كرادر عام 1972 تحت عنوان دفاتر كارل ماركس الإثنولوجية.

تحــتوي هذه "الدفاتر" التي كتبت من 1880 إلى 1882 (لقد كتبت السطور الأخيرة منها قبل أربعة أشهر من وفاة ماركس عام 1883) بالجوهر على ملاحظات عن أعمال ل. هـ. مور غان ( المجتمع القديم، 1887) وج. ب. فير ( القرية الأرية في الهند وسيلان، 1880) و هـ. س. ماين (محاضرات عن التاريخ الباكر للمؤسسات، 1875) وج. لوبوك (الصل الحضارة والوضع البدائي للإنسان، 1870). وهي نظهر بشكل خاص الأثر العميق الذي خلفه كتاب مور غان لدى ماركس. لم يكتشف هذا الأخير في المجتمع القديم فقط نوع المعلومات التي كان يبحث عنها، لكنه تعرف أيضا إلى مواقف نظرية كانت تتوافق في نقاط كثيرة مع مواقفه. ومع ذلك، فمن السهل أن نميل إلى تضخيم مدى هذا التساتل بين فكر ماركس وبدايات العلم الأنتروبولوجي إذا غفلنا عن الانتقادات الجوهرية التي وجهها ماركس لمورغان. كان على العمل الذي أنتج مادة الدفاتر أن يؤدي إلى كتابة مؤلف لم يكن لدى ماركس الوقت للمباشرة به؛ وقد قرر إنجلز، وريثه السياسي والفكري أن يكتبه مستفيدا بقدر الإمكان من الملاحظات " الإثنولوجية". هذا المؤلف هو أصل العائلة، الملكية الخاصة والدولة على ضوء ابحاث ل.ه.. مورغان (1884). قليلة هي اعمال ماركس أو أنجلز التي تحتل حيزًا مهما بالقدر الذي يمثله الأصل في تاريخ الفكر الماركسي، إن كتاب أنجلز يسير على خطى مورغان في عدد معين من النقاط الأساسية، وبهذا الشأن، يبدو أن انجلز قد تخلى إلى حد كبير عن حذر ماركس تجاه تحليلات مور غان والانتروبولوجيين عامة.

يستمحور رأي أنجلز حول فكرة أن للعائلة والملكية الخاصة والدولة أصلا واحدا وأنها ليست إلا نتائج مختلفة لعملية واحدة قد انتشرت بالأخص انطلاقا من خضوع النساء للسرجال والانستقال من أمومية الخط إلى أبوية النسب؛ قد تكون هذه التقلبات الاجتماعية نستائج لتنجيس الحيوانات من جهة، وللاستملاك الخاص لقوة العمل من قبل العائلة ذات الزوج الواحد من جهة أخرى.

كان ماركس وأنجلز باملان بأن يستندا إلى أعمال الأنتروبولوجبين لإثبات ثلاث نقاط. كانا يريدان أو لا إظهار كيف كانت المظاهر المختلفة للحياة الاجتماعية مرتبطة في السبدء الواحدة بالأخرى، ومن بين هذه المظاهر بشكل خاص تلك التي يميزها "الفكر السبورجوازي" بفصله ما يتعلق بالصعيد "الخاص"، مثل وضع المرأة أو أشكال العلاقات الجنسية، عمّا يتعلق بالصعيد "العام"، لا سيما مستوى التطور التكنولوجي وطبيعة النظام القضائي، ثانيا، كانا يجهدان لإثبات أن ظواهر مثل " الحبّ " أو " الملكية" ليست مولودة من حالمة حدث أصلي، كما لو كان ظهورها ملازما للطبيعة البشرية، بل إنها كانت بالحري النتائج الخاصة لحالات تاريخية مرتبطة بمستويات خاصة للتطور الاقتصادي والاجتماعي. ثالمنا، كانا يريدان أن يبينا بأن التحولات الكبرى التي ظهرت في تاريخ البشرية قد انطلقت من نفس المبادئ المحركة، وبشكل خاص الطابع الحتمي لازدياد التناقضات بين تنظيم الإنتاج والتنظيم الاجتماعي.

إن السنظريات التي عبر عنها أنجلز ستلقى صدى غريبا لدى الماركسيين، ولهذا فيان العديد من المناضيلين الاشتراكيين لبداية القرن العشرين قد تأقلموا مع وقائع التوغرافية غامضة مثل مصطلحات القرابة البولينيزية. لقد بات كتاب أنجلز المرجع الأساسي في ميدان التراث الأنتروبولوجي في البلدان الشيوعية، حتى وإن كان هذا التراث معرضا دائما لإعادة النظر والتعديل، وغالبا في أثر الأحداث السياسية، مثلما كانت الحالة في الاتحاد السوفياتي والصين بخصوص مكانة المجتمعات الفلاحية ودورها في المجتمع الاستراكي. يضاف إلى ذلك أن التخطيط الذي اقترحه أنجلز للتمييز بين خمسة أنماط إنتاج - بدائي، قديم، إقطاعي، رأسمالي، شيوعي متصورة كخمس مراحل لنشوء عام للمجتمعات البشرية، قد اكتسب شكلا صلبا أكثر فاكثر، وبشكل خاص في الاتحاد السوفياتي. كان هذا التصلب مؤذيا للفكر الماركسي بقدر ما كانت فرضيات مورغان ولاساس لدى غالبية الأنتروبولوجيين.

كان يجب انتظار نهاية الحرب العالمية الثانية، وبتحديد أكثر بداية الستينات، لكي يستحرك الأنتروبولوجيون الماركسيون في أوروبا الغربية وبشكل رئيسي في فرنسا، ضد تحجرتصورات أنجلز ويباشروا في تشكيل أنتروبولوجيا جديدة مستوحاة من الماركسية. لقد عكفوا بشكل خاص على انتقاد الطابع المركزي الأوروبي الواضح جليا في تراتبية المراحل الخمس للنشوء، والعاجز بنظرهم عن إظهار التطور التاريخي لمجتمعات أسيا وأفريقيا. هكذا وضع بعض الأنتروبولوجيين (خصوصا غودلييه، 1969) في صلب سحالاتهم مشكلة وجود نمط إنتاج "أسيوي"، قد ذكره ماركس، فيما عمل أخرون على تمييز أنماط إنساج غريبة عن التقليد الماركسي، مثل نمط إنتاج "أفريقي". بالنسبة إلى الانتروبولوجييس الخوادوبي بعين الاعتبار بل أيضا إجراء قطيعة مع مخطط تصويري الناريخية للعالم غير الأوروبي بعين الاعتبار بل أيضا إجراء قطيعة مع مخطط تصويري لنموذج نشوء وحيد وحتمي، قد تخضع له كل المجتمعات.

إن هذه الأنتروبولوجيا الماركسية الجديدة، التي اعتمد ممثلوها في فرنسا مناهج مستمايزة ولم يشكلوا أبدا "مدرسة"، كانت تهتم بالنشوء العام للمجتمعات أقل من اهتمامها بإظهار ديناميكية العلاقات الاقتصادية والاجتماعية داخل مجتمعات خاصة (1964، تيراي، 1969) أو بالوجود المشترك لمختلف أنصاط الإنتاج داخل نفس التشكيل الاقتصادي

والاجتماعي، أو باخذ السياق الاستعماري أو الاستعماري الجديد بعين الاعتبار (راي، 1971). وإن الأنتروبولوجيا الماركسية الفرنسية، التي كان المدافعون عنها، المستفرقون اساساً، متحمسين لنظرية "العالم الثالث" بقوة، قد تشكلت في وقت كانت فيه بنيوية ليفي -ستروس في أوج إشراقها، وكان فيه ل. التوسر يمارس تأثيرا كبيرا على المفكرين الماركسيين الشبان، الذين يجب أن نذكر في عدادهم إنتيراي (1969). بالنسبة إلى الأنتروبولوجيين الماركسيين، كان يهم التدرب على دراسة المجتمعات "الأجنبية " على منوال ما كان ماركس- الذي تمت "العودة " إليه على حساب أنجلز - قد حلل الرأسمالية الأوروبية. لقد شرع هؤلاء الباحثون إذا بتدوين أنماط إنتاج وترابطات بين أنماط إنتاج قابلــة لإظهار العلاقات الدولية بين التكنولوجيا وتنظيم الإنتاج والنظام السياسي القضائي ونظام التصور، وبشكل أكثر تعميما بين ظروف وشكليات إعادة إنتاج النظام الاقتصادي الاجتماعــى الشامل، أو صيرورته التاريخية (راي، المصدر المذكور، و1973؛ دوبري، 1982، 1983؛ بونافسي، 1987- 1989). كما أن أبحاث الأنتروبولوجيين الماركسيين العاملين في أفريقيا (التي كان ميدانها ساحل العاج والكونغو - برازفيل بشكل خاص، وفي قسط أقل السنغال ومالى والنيجر) قد استندت خصوصا إلى طبيعة الاستغلال وأشكاله، من خلال دراسة العلاقات بين الحكام والمحكومين، بين فنات المجتمع (تجار وفلاحين، الخ.)، أو داخل الوحدة البيتية الممتدة أو المحصورة، بين الأبكار والأصغر سنا. وكانت إحدى السنقاط الحاسمة في سجالات العصر تهدف إلى معرفة ما إذا كان الشركاء المحددون في علاقات الاستغلال يستطيعون بالفعل تمثيل طبقات اجتماعية تفتقر "للوعى الطبقى" أو طبقات " في طور التكوين" أو في طور الجنين، إلخ..

لم يكسن ممكسنا أن يتغاضى تحليل أشكال الاستغلال عن إيلاء الاهتمام الخاص لموضوع السيطرة الذكورية (مياسو، 1975) الذي لم يلبث أن أصبح الموضوع المركزي لمباحث الانتروبولوجيا النسائية الأميركية ذات الخلفية الماركسية. هناك تقليد بحث مستند علسى أعمسال إنجلز يميز تحليل أنماط استغلال النساء المؤول في لغة العلاقات الطبقية. وهسناك تيار آخر، لكنه ليس خاصا بالانتروبولوجيا الماركسية، يحدد مقصده بنفس اتجاه مشكلة العلاقات بين الرجال والنساء من أجل التساؤل عن الدلالة الثقافية لفئة "الجنس" ورفض الاكتفاء بتصور بيولوجي أو "طبيعي" لتمييز الجنسين.

إن دراسة المجتمعات المتعلقة بمجال الانتروبولوجيا الكلاسيكية – أي التي لا تنتمسي إلى الحضارة الصناعية – التي أجريت على خلفية الفئات التي أنشاها ماركس لتحليل المجتمع الراسمالي، قد سمحت ببروز إشكاليات جديدة. وهكذا فإن الأهمية التي أعطتها الماركسية لمفاهيم مثل "العمل" أو "الملكية"، من حيث أنها لم تأخذ معنى في التاريخ إلا بالاستناد إلى البحث عن المدى الدي يمكن لهذه الأدوات التصورية أن تستخدم من خلاله لتحليل المجتمعات "ما قبل الرأسمالية" وعن نمط الواقع الاقتصادي والاجتماعي الذي يمكن أن تظهره. انطلاقا من الرأسمالية" وعن نمط الواقع الاقتصادي والاجتماعي الذي يمكن ان تظهره. انطلاقا من المسيين، يتعلق الأول بالمكانة المخصصة للقرابة في هذه المجتمعات ويمكن أن يصاغ كما يلي: كيف نعلل كون القرابة تنظم جزءا هاما من العلاقات الاقتصادية والسياسية؟ ويخص الثاني طبيعة ونوع تشكيل الدولة معا. تربط الماركسية بشكل وثيق بين وجود الدولة وتقسيم المجتمع إلى طبقات اجتماعية؟ يهمنا تربط الماركسية بشكل وثيق بين وجود الدولة وتقسيم المجتمع إلى طبقات طبقية. إن ما أنت

به الأنتروبولوجيا الماركسية في مجال الدراسات عن القرابة قد تمثل بصورة أساسية في العمل على ابطال مفاعيل الفصل التحليلي السائد أنذاك، بين تداول النساء ومسيرة الإنتاج (تسيراي، 1969). لسم تعسزز دراسة مجتمعات الدولة "القديمة" النظرية الماركسية للدولة (كلايسن وسكالنيك، 1978، 1981)؛ ولكن بالمقابل، ألهمت الإشكالية الماركسية للدولة، على صسعيد الدراسات الاستفراقية، مثلا، عدة أعمال عن الحرب، وتجارة المسافات البعيدة، والعبودية، في سياق مجتمعات الدولة، أو المجتمعات التي لا تعرف الدولة.

استعاد الأنتروبولوجيون الماركسيون الفكرة التي بحسبها يلعب الترابط المتكامل والمستعاكس في أن بين عدة أنماط ابتاج دورا محركا في التطور التاريخي. تتواجد هذه الفكرة غيوم غودلييه الذي شرحها بخصوص "تشكيل الإنكا الاقتصادي والاجتماعي" (1973)؛ وتستواجد أيضا عسند باحثين درسوا الدول الأفريقية ما قبل الاستعمارية، مثل تعيراي. لقد اتخذ هذا التوجه للعمل أهمية خاصة جدا في تحليل الانظمة الاستعمارية والأوضاع الاستعمارية الجديدة: إننا في صدد عرض شكليات إدراج المجتمعات التقليدية في إطارات اقتصادية وسياسية بالأخص مولودة من الاستعمار الأوروبي، ويتحدر منها جزء كبير من دول العالم الثالث. في سياق هذه الأبحاث، أعاد أنتروبولوجيون ماركسيون الجدل في الأنتروبولوجيا الكلاسيكية متهمين إياها بجهل الشرط المفروض على الشعوب التسي تدرسها، والذي هو انتشار اقتصاد السوق على الصعيد العالمي، من المناسب أن نذكر هنا التأثير الدي مارسه على الأنتروبولوجيين الماركسيين منظرو إمبريالية ورأسمالية "الضواحي"، مثل س.أمين أو أ.ج.فرانك.

إن الأهمية التي انصبت على مشكلة ترابط أنماط الإنتاج قادت أنتروبولوجيين ماركسيين إلى الانشغال في البحث التاريخي، على غرار عدد كبير من الانتروبولوجيين الذين أعطوا مكانا هاما للتاريخ في اعمالهم، ابتداءً من الستينات، على مثال إ. ولف. في السياق العام للأبحاث الماركسية، يجب تمييز هذه الحركة عن اتباع التفكير الملتزم مطولا في التعاقب التاريخي لأنماط الإنتاج والامتدادات الممكنة لميدان تطبيق فكرة نمط إنتاج مسمى "أسيويا".

يمكننا أن نذكر أخيرا موضوع تأمل لأنتروبولوجيين منتسبين إلى الماركسية: جعل أفكار مثل " الاستلاب" و"الإيديولوجيا" مواضيع راهنة في إشكالياتهم. إن التحليل البنيوي المطبق على الميثولوجيا قد أنتج – في إطار موقف نقدي تجاه البنيوية – أعمالاً عن "تاريخانية" الأسلورة (مياسو، 1979 مثلا). وإن الإسناد إلى الإيديولوجيا (" فكري منطقي لدى أوجي، "فكري" عند غودلييه) قد ساعد في عرض وقائع تشريع السلطة (دياليكتيكية العنف والرضوخ عند غودلييه، 1984)، ومختلف أشكال السيطرة والاستغلال بشكل أكثر عمومية.

م.بلوش

BLOCH M., 1983, Marxism and anthropology, Oxford, Oxford University Press.- BONNAFE P., 1987- 1989, Histoire sociale d'un peuple congolais, Paris, Editions de l'ORSTOM, 2 vol.- CLAESSEN H.J.M. et SKALNIK P. (eds), 1978, The early state, La Haye- Paris- New York, Mouton; 1981, The study of the state, La Haye- Paris- New York, Mouton.- DIAMOND S. (ed.), 1979, Toward a marxist anthropology. Problems and perspectives, La Haye- Paris, New York, Mouton.-

DUPRE G., 1982, Un ordre et sa destruction, Paris, Editions de l'ORSTOM: 1985. Les naissances d'une société. Espace et historicité chez les Beembé du Congo, Paris, Edittions de l'ORSTOM.- GODELIER M., 1973, Horizons, trajets marxistes en anthropologie, Paris, Maspero; 1984, L'idéel et le matériel. Pensée, économies. sociétés, Paris, Fayard. -GELLNER E., 1980, Soviet and Western anthropology, Londres, Duckworth.- KRADER L., 1972, The ethnological notebooks of Karl Marx, Assen, Van Gorcum.- MEILLASSOUX C., 1964, Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire, Paris- La Haye, Mouton; 1975, Femmes, greniers et capitaux, Paris, Maspero.- REY P.- P., 1971, Colonialisme, néo- colonialisme et transition au capitalisme. Exemple de "Comilog" au Congo- Brazzaville, Paris, Maspero; 1976, Les alliances de classes. " Sur l'articulation des modes de production" suivi de " Matérialisme historique et luttes de classes", Paris, Maspero; 1978, Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine, Préface de M. Godelier, Paris, Editions sociales.- TERRAY E., 1969, Le marxisme devant les sociétés " primitives". Deux études, Paris, Maspero.- WOLF E.R. 1982, Europe and the people without history, Berkeley, The University of California Press.

Marxisme et anthropologie

الماركسية والأنتروبولوجيا ماركس وإنجلز والأنتروبولوجيا

لم يستوقف مطلقا اهتمام ك.ماركس وف. إنجلز بالمجتمعات "ما قبل الرأسمالية" وبالأنتروبولوجيا الناشئة. فالمقالات التي كتبها ماركس لجريدة "نيويورك دايلي تريبيون" عام 1853 تقدم دراسة أولى عن "الاستبداد الشرقى" مبنية على معلومات مجموعة عن الهند. طرحت مجددا فكرة وجود عدة أنماط لنمو المجتمعات البشرية على مر التاريخ وتوضيحت في نص هام، " الأشكال التي تسبق الإنتاج الراسمالي" نشر عام 1858، يحدد فيه المؤلف عدة أشكال للتنظيم الجماعي. عام 1880، طورت قراءة "المجتمع القديم" للويسس هنزي مورغان الذي لشر عام 1877 وجهة نظر ماركس كثيرا وحملته على تحضير برنامج قراءات التولوجية: هنري سمنر ماين، جون لوبوك، جون بود فير (كرادر، 1972) قطعته وفاته عام 1883. أعاد أنجلز ملاحظات ماركس التي أكملها بقراءاته الخاصة (مكسيم مكسيموفيتش كوفالسكي مثلا) وتحليلاته فالف الكتاب الأبرز للماركسية في حقل الأنتروبولوجيا: "منشأ العائلة، الملكية الفردية والدولة" (1884). يستوحى هذا العمل بشدة من مورغان الذي يشيد إنجاز بفضله في إعادة اكتشاف "التصور المادي للتاريخ"، ورؤيسته لتعاقب حتمى لمراحل تنظيم المجتمعات البشرية. شكل هذا الكتاب الذي ترجم إلى عدة لغات مرجعا للأعمال الماركسية الرسمية عندما كانت النظرية الأنتروبولوجية تبتعد عن النشوئية. غير أن التفكير بالمسألة النثوية، الذي بوشر به في الطبعة الرابعة (1891) ما زال مستمرا بالتأثير على جزء من الدراسات النسائية.

ب.بونتيه

ENGELS F., 1983, L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Ea, édition présentée et annotée par P. Bonte et C. Mainfroy, Paris, Editions sociales.-KRADER L., 1972, The Ethnological Notebooks of Karl Marx, Assen, Van Gorcun; Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine, préface de M. Godelier, Paris, Editions sociales (Centre d'Etudes et de Recherches marxistes), 1978.

مؤسّسة Institution

يحـــتل مفهوم المؤسسة وضعا مركزيا في العلوم الأنتروبولوجية بما أنه يدل، في اصــطلاحه الأشمل، على كل ما يشكل، في مجتمع ما، جهاز ا منظما يهدف إلى تفعيل أو تكاثر هذا المجتمع وينتج عن إرادة أصلية (فعل التأسيس) وعن إيمان، مضمر على الأقل، بشرعيته المزعومة.

تفترض المؤسسة بالضرورة قيما وقوانين (يمكن أن تكون اعتيادية، رسمية، أو أن تصاغ تحت شكل شيفرات أيضاً) واضحة دائما، متجهة إلى توليد تصرفات متماثلة لدى اعضاء المجتمع المعتبر (يمكن أن تكون مجرد انماط أو أن تتجسد على الأغلب في أدوار محددة جداً)؛ يتكلم ب. مالينوفسكي في هذا الخصوص عن شرعة. على كل فرد أن يتمكن من تقييم تطابق تصرفاته مع قوانين المؤسسة بشكل دقيق. زيادة على ذلك، كثيرا ما توكل مهمة المؤسسة (وحتى كل إدارة أيضا) إلى أشخاص يتمتعون بنوع من السلطة الخاصة، لكن ذلك ليس ضروريا. كذلك لا يندر أن تملك نظام عقوبات (ايجابية وسلبية) ومنظومة طقوس انتقالية (علمانية أو دينية):

نذكر مثلين عن ذلك: 1) يتواجد الزواج بحسب قانون وأعراف عقدية؛ زيادة على ذلك، هو يتطلب أدوارا محددة يجب أن تجري طبقا لتقاليد أو عوائد خاصة تحدد هوامش السماح التي يمكن أن تتغير ضمنها التصرفات الفرية. 2) توجد الجامعة بموجب قانون وتقاليد وتفيرض، كما لعامليها كذلك لمستخدميها، تصرفات متشابهة ومتباينة بشدة، تسروجها العادة أكثر من النظام، وتتصرف على أساس مجمل معقد من الطقوس ونظام جزاء وضعى.

## ج.او غسطين

MALINOWSKI B., 1944, A Scientific Theory of Culture and Other Essays, Chapel Hill, The University of North Carolina Press (trad.fr. Une théorie scientifique de la culture et autres essais, Paris, Maspero, 1968). – RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, Structure and Function in Primitive Society, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad.fr. Structure et fonction dans la société primitive, Paris, Editions de Minuit, 1969).

# MALINOWSKI Bronislaw Kaspar مالينوفسكي، برونيسلاف كاسبار

ولد برونيسلاف كاسبار مالينوفسكي في كراكونيا (بولونيا) عام 1884. درس بادئ الأمر الرياضيات والفيزياء. بعد نيله الدكتوراه عام 1908، اتجه إلى الإثنولوجيا. أقام في

بريطانيا العظمى عام 1910 وتابع دروسا في كلية الاقتصاد في لندن جعلته على اتصال مسع ك.ج. سيليغمان وأدر درادكليف براون وأوسترمارك. تحت تأثير هذا الأخير، ألف اعتمادا على المراجع المكتوبة المتوفرة كتابا عن العائلة لدى سكان أوستراليا الأوائل (1913). وبمساعدة سيليغمان، أنجز عام 1964 المرحلة الأولى من سلسلة ثلاث بعثات التوغرافية في غينيا الجديدة وأقام بضعة أشهر لدى المايلو في جنوب شرق الجزيرة، قبل أن يقوم بين 1915 و 1918 بابحاث في أرخبيل التروبرياند. إن جوهر أعماله يقوم على حصيلة هذه المباحث حتى 1935 ويستند على تصور خاص للوظيفية التي اهتم مالينوفسكي حتى نهاية حياته بتوضيح وتحضير مبادئها في كتاباته النظرية. عام 1938 استقر في الولايات المتحدة حيث أشرف على مؤتمرات في جامعة يال. توفي في نيوهافن عام 1942.

بعــد مرور عدة عقود على موت مالينوفسكي، قليلة هي ملامح أعماله التي لم تثر الكثير من الجدل: إن تعريفه لتقنية مكثفة لبحث "ميداني" وتطبيقه النموذجي لها على إثنو غرافيا المجتمعات التروبرياندية قد أمنا استمراريته، إذ أنهما يشكلان منعطفا قاطعا مع أعمال معاصريه. خلافا للأراء ذات الوحى النشوئي أو الانتشاري التي سادت على السياق العلمي لبداية القرن، يرى مالينوسكي في التحليل التزامني لأنظمة العمل موضوع الأنتروبولوجيا الاجتماعية المفضيل، داحضيا صحة كل تاريخ تخميني. وهو يؤكد الضرورة المنهجية لإقامة هذا العلم على أساس اختبارى ويحدد مبادئه. فالإقامة المطولة في المجتمع المدروس والتحكم باللغة المحلية - إذ يهدفان بشكل خاص إلى التحرر من عقلانية المخبرين المتخصصين – هما أمران مطلوبان إذا كوسائل ضرورية لضبط تعقيد "الستراث الحسي والفعال" بشكل فاعل، في دراساته الإحادية لأعوام 1916 و1922 و1935 يُظهر الوجه المتحفظ للوصف، والتعدد الغزير للمعطيات المقدّمة في تفرعاتها وتغيراتها، والاهتمام بالتفصيل، قطيعة أسلوبية مع طبقات الطرائق الإثنولوجية للعصر الخاصة بعلم المتاحف. بل هو يبين أيضا جدة نظرية ما. ولأن اهتمام مالينوفسكي بعرض كثرة الوقائع المشاهدة في سياقها يستند إلى المسلمة بأن كل هذه الوقائع يجب أن تأخذ معنى من المقابلة فسيما بينها، يقوم عمل الإنتوغرافي- هذا ما يشرحه- على بناء دائم يعمل على ربط المعطيات المنعزلة ببعضها البعض ودراسة تناغمها. وهذا ما عمل عليه، على سبيل المــثال، فــي در استه الكولا (1924) حيث يبين أنه لا يمكن فهم مفاعيل المبادلات ما بين القبائل بمعزل عن مؤسسة الزعامة، ونمط تنظيم العمل، وتقنية التشغيل، والتصورات المرتبطة بالمعتقدات والأساطير، والقيم الاجتماعية المنسوبة إلى المهابة والوفرة، والمعطيات اللغوية المتعلقة بالتعازيم الطقوسية، إلخ..

من خال تحديد القوانين العامة التي تحكم الدمج في منظومات عناصر مختلفة ظاهريا، يبغي مالينوفسكي، من وراء الحالة التروبرياندية، تعريف خطة عرض لمقارنة المجتمعات وفهم "الثقافة" كظاهرة شاملة. بالأساس، إن هذه المسيرة مستوحاة مما يرى مالينوفسكي فيه السرهان العلمي الأكبر، والذي هو توضيح العلاقة بين التصرفات الاجتماعية الثقافية وحوافزها الفردية. تدل عبارة الثقافة، بحسب أحد المعاني الرئيسية التي يعطيها لها، على الكلية الناجزة المشكلة من المؤسسات العديدة لمجتمع والتي تؤمن، بالإضافة إلى ضمان تكيف أفراده، تناقل أنماطه المكتسبة.

إن فكرة التحام عضوي للثقافة قادت مالينوفسكي إلى استمزاج أهمية فكرة السياق للذهاب بها إلى الحد الأقصى، وتصور ترابط الوقائع الاجتماعية كتعبير عن ضرورتها الوظيفية. إذا لم يكتسب حدث إدراكه إلا في علاقته المتعاضدة مع أحداث أخرى داخل كل ثقافي، فالاعتراف بوجود هذا الحدث هو التماس غائية تطبيقية له. حسب هذه النظرة المنفعية، التي تغرض وظيفة ضرورية لحدث خاص - هي سبب وجود ونتيجة هذا الحدث في أن - ليست الغايسات المتضمنة سوى حاجسات. إن النظريسة التي يقدّمها مالينوفسكي منطقية - و "الحاجات المشتقة"، الناتجة عن سيرورات التكيف، وتغرض نمط تحديد جديد للتصرفات البشرية تعرف الثقافة كمكان حياتي ثانوي. في هذا المنظار يصبح تعليل للتصرفات البشرية تعرف الثقافة. من وجهة نظر غربية، ينطوي ذلك على استخراج وظيفة حدث اجتماعي هادفا لإظهار ما الذي يشبع إحدى هذه الحاجات بطريقة الزامية من أجل بقاء الجماعة وتحديد الثقافة. من وجهة نظر غربية، ينطوي ذلك على استخراج عقلاني من حيث أنه يمارس مفعولا منظما للانفعالية، وبشبع حاجة تفاؤل وانسجام. وتقوم وظيفته على اعتبار الثقافة بالرغم من عيوبها واعتبار الاساطير، وشرائع التراث وحدوده، والدين - ضمانة استقرار المجموعات الاجتماعية.

إن هـذا الموقف المتخذ المثابر على تحويل كل شيء إلى تعابير عملية يعلل ميل مالينوفسكي السى جعل الاقتصاد أساس الكل الاجتماعي وإنراغ مالا يتعلق بنظره إلا "بمـثال"، بالتعارض مع "حقيقة" الوقائع؛ وهو يبين حدود مساهمته في نقد التحليل النفسي الفرويدي (1927) أو حتى نظرته المغلوطة للتغيير الاجتماعي- المدروس من وجهة نظر وحديدة لإتنولوجيا مطبقة تنادي بالبحث عن فوائد مشتركة بين البيض المعتبرين عوامل التطور إذ أنهم ينتمون الى ثقافة أسمى، والسود، ممثلي ثقافة سلبيه أساسا ومحافظه (1945).

ان ضعف هذه النظريات يبرر قلة الثقة المعطاة لها اليوم. مع ذلك هي في الأصل وشيقة الارتباط بنفس وجههة النظر الذرائعية التي أوحت إلى كاتبها طريقته المجددة كاثنو غرافي. إننا ندين جزئيا لهذه الأخيرة التي تنطلق، حسب مالينوفسكي، من حرص على الاستقلالية وعلى فهم كلي، بتحريرها الإثنولوجيا من "الأساطير" - النشوئية والانتشارية - التي كانت تقيدها في مطلع القرن، ويجعلها تنفتح على كشف ميادين غير مسبورة أو مسبورة قليلا كمواضيع دراسة أنتروبولوجية (تقنية، جنس، ألسنية، حق عرفي، إلىخ.) وبكونها كرست تأملها بشكل مستمر لمفاهيم مثل "السياق"، أو "القيمة الاقتصادية" أو "المبادلة".

م.جودي- باليني

1963, (1913), The family among the australian Aborigenes: A sociological study, New York, Schocken books. 1916, "Baloma: the spirits of the dead in the Trobriand Islands", Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol. XLVI: 353-430 (reproduit in Magic, Science and Religion, and Other Essays, New York, 1954). 1960 (1°22), Argonauts of the Western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad. fr. Les Argonautes du pacifique occidental, Paris, Gallimard, 1963), 1961 (1926), Crime and custom in savage

society, Londres, Routledge et Kegan Paul. 1963 (1927), Sex and repression in savage society, Cleveland (Ohio), New York, World Publishers Company (trad.fr. La sexualité et sa repression dans les sociétés primitives, Paris, Payot). 1962 (1929, The sexual life of savages in North Western Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea, New York, Harcourt (trad.fr. La vie sexuelle des sauvages du nord- ouest de la Mélanésie, Paris, Payot, 1930). 1931, "Culture", Encyclopaedia of the Social Sciences, New York, vol. III-IV: 621-646. 1966 (1935), Coral Gardens and their Magic, Londres, George Allen and Unwin, 2 vol. (trad.fr. Les jardins de corail, Paris, Maspero, 1974). (1944) 1960, A Scientific Theory of Culture, and Other Essays, New York, Oxford University Press (trad.fr. Une théorie scientifique de la culture et autres essais, Paris, Maspero, 1968). 1961 (1945), The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa, ed. by Phyllis M. Kaberry, New Haven (conn.), Londres, Yale University Press (trad.fr. Les dynamiques de l'évolution culturelle. Recherche sur les relations raicales en Afrique, Paris, Payot, 1970). 1954 (1948), Magic, Science and religion, and other essays, New York, Doubleday.

FIRTH R. (ed.), 1963, Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski, Londres, Routledge and Kegan Paul. – PANOFF M., 1972, Bronislaw Malinowski, Paris, Payot.

Mana Lia

عام 1881، كان المبشر وعالم اللسانيات ر.هـ.كودرينغتون يعمل على تحليل مفهوم ديني أساسي في شرق ميلانيزيا، هو المانا، أي ذلك العنصر الناشر للقدرة الروحية أو الفعالسية الرمزية، والمفترض أنه يسكن الأشياء والأشخاص. وكان يشرح انطلاقا من تصوره الأولي " أن الفكرة التي تروجها اللفظة [...] هي غامضة، وأن أصل هذه القدرة هـو بالتخمين غير متصور بوضوح في فكر السكان الأصليين". بعد عشر سنوات من المراسطة مسع رور ماريت وأخرين من منظري الديانة البدائية، أصبحت تحليلات كودرينغتون أكثر دقة، إذ يظهر فيها المانا "كقدرة تأثير تتعلق بالأشخاص والأشياء"، يروجها العاندون والأرواح.

إن النشونية الثقافية التسي كانت تبحث في الطوطمية والأرواحية عن الأشكال الأصلية للديانة البدائية، قد وضعت المانا في صلب سجالاتها الأنتروبولوجية، وإن الإثباتات الألسنية والإثنوغرافية المستخرجة بالأخص من قاموس تريغر المقارن والتي بحسبها يستواجد المانا في ميلانيزيا كما في بولينيزيا، قد استهوت منظرين مثل ليهمان وماريت وم.موس، وقبل أن تجمع المعطيات الإثنولوجية الراسخة، كان المانا قد اتخذ مكانيا في الخطاب الأنتروبولوجي كناقل للقوة الروحية، قارنه إ.س.ك.هاندي (1927) بالمائع الذي من غير الممكن لمسه والذي قد تغطس فيه الأشياء، إلا أن التحليلات الأولى لر.هد.كودرينغتون كانت تكشف عن بعض الصعوبات،

أدى السجال الأنتروبولوجي عن الديانة البدائية إلى جعل عبارة مانا متداولة بشكل خاص لتوضيح (مع المفاهيم الأميركية الشمالية الموازية عن المانيتو و الأورندا) فكرة صفة مجردة أو ركيزة للقدرة الفائقة للطبيعة التي يستند إليها الفعل البشري أو يتعلق بها؛ هكذا انتقل المانا إلى اللغة الانعكاسية للأنتروبولوجيا. لقد أعطى هيوبرت وموس للمانا المكانة الأولى في مبحثهما الأول عن السحر (1902- 1903)، وكذلك إدوركهايم في تأويله للديانة الأوسترالية (1906). يتواجد المانا الميلانيزي كما وصفه كودرينغتون في طور الكمون في الديانة الأوسترالية.

لقد دافع ك. ليقي- ستروس في مقدمته لمجموعة مباحث لموس (1951) عن دلالة عامـة أكـثر لمفهوم المانا. فقد عرقف اصطلاحات المانا كأنها ترتبط "بشكل فكر عالمي ومستديم" وتقوم مقام رموز ثقافية أساسية من حيث أنها " فارغة"؛ يختص المانا دلاليا " بقيمة رمزية صفر" على صورة " الوحدة الصوتية الصفر" في علم الأصوات. وعلى مثال "كذا" أو "فلان"، لا يعني المانا بالعربية شيئا ويمكن إذا أن يعني أي شيء. إن تأويل ليفي-ستروس يجد امتداده لدى ب.بوير (1986) الذي يحلل المانا كنمط خاص " لمفاهيم فارغة" مجردة بالرغم من كونه يأخذ خصائصه من العالم الطبيعي.

رغسم التنظيرات العامة التي تستند بالجوهر إلى أعمال كودرينغتون، فقد بقيت الأساسات التجريبية لهذه التأويلات هشة. إن كتابات أ.م. هوكارت عن جزر سيمبو (جزر سالومون الغربية) وفيدجي وتونغا قد أعطت مادة لتساؤلات جديدة: إن المانا هو، في الغيات الأوقيانية، فعل حالة عموما تنسب إليه فكرة فعالية: إن دواء أو عملا سحريا "يسري" هيو مانيا. لقد أوضح ر.فيرث كذلك الدلالة الدقيقة لمفهوم المانا في مقاله عن المانيا/ المانو في تيكوبيا (1940). وبين هيابه هيابه وين (1936) الموقف الذرائعي لسكان غوادالكانيال (جزر سالومون): " لا أحد يعرف كيف يعمل " الناناما" (= المانا)، ولا أحد يطرح السيؤال علي نفسه". كذلك لاحظ كيسينغ، في وصفه لديانة الكوايو (جزر سالومون)، ذرائعية استخدام المانا، وهو فعل حالة منسوب إلى أفكار الفعالية أو القدرة، وهو أيضا صيغة ابتهالية في الصلاة: "مانا لأجلنا" (mana-ise).

لقد عكف كيسينغ (1984) مستندا إلى معطيات ألسنية والتنوغرافية، على إثبات تخطيط دلالي يتواجد في كل أنحاء أوقيانيا: استخدام المانا ومشتقاته مثل: (1) فعل حالة يعنبي "أن يكبون فعالا "، "قويا "، "محققا "، ويستعمل بطريقة مبتذلة لوصف فعالية الأدوية، والسحر، وبشكل عام أكثر لذكر الخاتمات السعيدة؛ (2) فعل غالبا ما يستعمل مع لاحقة متعدية في الصلوات والابتهالات للألهة والأرواح: "بارك "، ساند"، "اجعل فعالا "، "فيستحقق" (تستعمل بعض اللغات بادئة مسببة)؛ (3) اسم ("فعالية "، "تحقيق"، "قوة "،

"بركة"، " قدرة "). زيادة على ذلك، في بعض اللغات الأوقيانية، يصبح المانا مع لاحقة أو بادئة اسما فعليا مجردا يدل على حالة (mana-isation)، أو فعل لحظة حدوثه (mana-isation).

حسب كيسنغ (1984، 1985)، قد يكون الباحثون الأوروبيون قد ارتكبوا خطأ الافراط في المنهجية تجاه الديانات الذرائعية التي تهمها معالجة علامات العالم المرئي وتأويلها الرجعي أكثر من تعليل ظواهر العالم غير المرئي. وهناك مصدر آخر للأخطاء تمسئل في تخصيص استعارات اتفاقية بمضمون ما ورائي بدا لها تلقائيا. كذلك عرض كيسينغ أخطاء الترجمة والتأويل التي يقترفها الإثنوغرافيون (ومن بينهم هو نفسه). في ميلانسيزيا الشرقية، هناك جيلان من الإثنوغرافيين قد وجدا المانا بصيغة فعل حالة متعد وتسرجماه كما لو كانا في صدد اسم. لدينا عن ذلك مثل معبر، هو شخص مقيم في جزر سالومون كان قد تلقى تأهيلا أنتروبولجيا في جامعة سيدني، وكان يترجم من لغته الخاصة ابتهال " فاتكن كلماتي مانا" إلى " أعط مانا إلى كلماتي " ( بوجيزي، 1948).

من المستحيل أن تحل بصورة الثوغرافية المشكلة المطروحة هنا في عدد كبير من الأقطار . خلال عقود من التنصير ، عرقت الترجمات الاتفاقية الكتاب المقدّس بأنه (مانا الله) ، فأضافت إلى التزمت الانتروبولوجي وإلى إيديولوجيات الثقافة الوطنية ثقلا جديدا على افكار الشعوب الأصلية بحيث أن التداولات ما قبل المسيحية للعبارة باتت مدفونة إلى غير رجعة . مثلا، في جزر فيجي ما قبل المسيحية ، نادرا ما كانت عبارة " مانا" تستعمل بصيغة اسم؛ لم يكن اسم المانا يُسند إلى قدرة فائقة للطبيعة ولا إلى قدسية الزعماء بل إلى الإشارات والتنبؤات المختصة بالأحوال الجوية خصوصا. في أغلب الأحيان كان المانا يُستعمل بصيغة فعل حالة يدل على الفعالية ، والحقيقة ، والتحقيق: لقد لاحظ هوكارت أن المانا مند صلاة ، تأتي بمعنى " أمين " . هكذا ، وبعد مئة وثلاثين سنة من التداول التوراتي والأنتروبولوجي ، أصبح المانا قدرة الله وقدسية الزعماء .

# ر .کیسینغ

BOGESI G., 1948, " Santa Isabel, Solomon Islands", Oceania, XVIII (3): 208-323.- BOYER P., 1990, Tradition as truth and communication. A cognitive description of traditional discourse, Cambridge, Cambridge University Press.-CODRINGTON R.H., 1881, " Religious Beliefs and Practices", Journal of the (Royal) Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, X; 1891, The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore, Oxford, The Clarendon Press.- FIRTH R., 1940, "The Analysis of Mana: An Empirical Approach", Journal of the Polynesian Society, 49.- FOX C.E., 1924, The threshold of the pacific: An Account of the Social Organisation, Magic and Religion of the People of San Cristoval in the Solomon Islands, Londres, Kegan Paul.- GUDGEON T.W., 1885, History and Doings of the Maori from 1820 to 1840, Auckland, Brett. - HANDY E.S.C., 1927, Polynesian Religion, Honolulu, Bernice P. Bishop Museum. -HOGBIN H.I., 1936, " Mana", Oceania, VI (3): 241- 274. - HUBERT H. et MAUSS M., 1902- 1903, " Esquisse d'une théorie générale de la magie", L'Année Sociologique, VII: 1-146.- KEESING R., 1982, Kwaio Religion: The Living and the Dead in a Solomon Islands Society, New York, Columbia Univ. Press; 1984, "Rethinking Mana", Journal of Anthropological Research, 40 (1): 137- 156; 1985, "Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics: The Problematic of Cultural Translation", Journal of Anthropological Research, 41 (2): 201-217.-

LEVI-STRAUSS C., 1951, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss" in M. Mauss, Sociologie et Anthropologie, Paris, PUF.

## MAINE, Henry James Sumner

ماین، هنری جایمس سمنر

فقيه وجامعي بريطاني ولد عام 1822 في جرسي، رجل دولة ومؤرخ في الحقوق. يُعتبر هنري جايمس سمنر ماين كمؤسس علم الاجتماع والأنتروبولوجيا الحقوقية، وهو ينتمي لجيل فكر عصر الملكة فيكتوريا الذي غير بعمق الأفكار والمناهج المتعلقة بإدراك السرابط الاجتماعي. بعد دراسات كلاسيكية لامعة في هانلي أون تامس ثم في كامبريدج، أصبح منذ 1847 مدرس القانون المدني في جامعة كامبريدج.

بعد ثلث سنوات، استدعي إلى نقابة المحامين في لندن حيث بدأ مهنة صحفي متخصص في المسائل الدولية، وبالأخص الأميركية. فرض نفسه كمتخصص في الفلسفة القضائية من خلال المحاضرات التي ألقاها عن القانون الروماني. لعب كتابه القانون القضائية من 1861 دوراً في توطيد شهرته؛ في السنة نفسها غين عضو مجلس الهند. ومن 1862 إلى ماين في كالكوتا حيث شغل مسؤوليات عالية في مكتب نائب الملك ومارس تأثيرا مباشرا على التشريع الهندي أنذاك. عام 1864 عين نائب الرئيس الأعلى لجامعة كالكوتا. بعد ذلك شغل منصب أستاذ الفقه في أوكسفورد قبل أن يُخصّص له مركز في مكتب المجلس الهندي في لندن. توفي في كان عام 1888.

بيّن ماين في القانون القديم أن المسؤوليات هي مجملة وأن نمط العائلة الأبوية يعررف روابط قرابة نسبية مخلدة في الطقوس الاحتفالية ومجسدة في الملكية المشتركة، منطلقا من فكرة أن القانون غير منفصل عن الدين في أشكال التنظيم الاجتماعي الأولى. إن الانحلال التدريجي لهذا النمط ولروابطه، وبروز الفرد كشخصية شرعية يشرحان هذا الوصل المكتف في قانون " من المكانة إلى العقد" الشهير الذي من خلاله يُعرف توصيل المجتمعات الموجهة نحو التقدم إلى استقلالية القانون. وإلى نمطية الأشكال الاجتماعية هذه يُضاف، على الصعيد السياسي، تصور سيادة متميزة في ثلاث مراحل: قبلية، شاملة، أرضية، ينسبها ماين إلى فترات متتالية من التاريخ الاجتماعي. تعيد محاضراته الأولى، المنشورة عام 1871 تحت عنوان جماعات القرية في الشرق والغرب، الكثير من المواضيع المعلن عنها في القانون القديم وتؤلف دراسة قياسية أولى للنشوء البطيء الذي يتصف به مجتمع الطوائف الريفي.

قام ماين باكثر من توضيح تماهي الماضي مع الموضع الأخر، المتكرر في كل النشوئية الاجتماعية للقرن التاسع عشر، مفترضا أن قسما كبيرا من أوروبا القديمة لا يبزال يعيش في الهند: كان يبغي إثبات أن تحليل المجتمع الهندي ضروري بالنسبة إليه لفهم تاريخ العالم الغربي. وقد كرس لهذا البرهان مؤلفين نشرا عام 1875: محاضرات في تساريخ المؤسسات القديم وتأثيرات مشاهدات الهند على التفكير الأوروبي الحديث اللذان يرسمان سريعا مشروع علم اجتماعي مقارن ويضعان أساسات دراسات هندو - أوروبية، بالسرغم مسن ردات الفعل الانتقادية التي أثارتها النشوئية المجسدة في إستايلور، ول.هـمن ومايسن نفسه، يمارس تأثير ماين على مجمل علم الاجتماع الألماني

والفرنسي والأميركي، الذي يدين له بمفهوم التعارض النمطي الذي استفاد منه مورغان للتمييز بين المجتمع والحضارة، وكذلك ف.طونيز في تعريفه للـ Gemeinschaft و Gesellschaft، وأخيرا إ.دوركهايم في صياغته للتعارض بين التعاضد العضوي والتعاضد الميكانيكي. في الأنتروبولوجيا، ويدين له ر.ردفيك ور.ها.لووي ببعض الاقتباسات، وتشهد لدوام تأثيره معاودة الاهتمام الحديثة بدراسة دور التاريخ في تمايز الأنماط الثقافية.

ج.ك.غالي

1861, Ancient Law. Its connection with the early history of society and its relations to modern ideas, Londres, John Murray. 1871, Village communities in the East and West, Londres, John Murray. 1875, Lectures on the early history of institutions, Londres, John Murray; The effects of observation of India on modern European though, Londres, John Murray. 1883, Dissertation on early Law and custom, Londres, John Murray. 1885, Popular Government, Londres, John Murray. 1888, International Law, Londres, John Murray.

BOHANNAN P., 1963, Social Anthropology, New York, Holt.- DUMONT L., 1966, "The Village Community from Munro to Maine", Contributions to Indian Sociology, 1X: 1'7-32, Paris, Mouton.- FEAVER G., 1969, From Status to Contract: a biography of Sir Henry Maine, Londres, Longmans.- GRANT DUFF M.E., 1892, Sir Henry Maine: a brief memoir of his life, with some of his indian speeches selected and edited by Whitley Stokes, Londres, J. Murray. – REDFIELD R., 1950, "Maine's Ancient Law in the light of primitive societies", Western Political Quarterly, II: 574-579.- THORNER D., 1951, "The comparative method of Sir Henry Maine", in H. Ausubel, J.B. Brebner et E.M. Hunt (eds), Some modern historians of Britain, New York, The Dreyden Press.

Musées مناحف

إذا تابعنا المسيرة التاريخية للإثنولوجيا، فلا بد أن نلاحظ أن كل مرحلة من التجدد السنظري تتواكب مع مشروع يخص علم المتاحف. على منعطف القرن الثامن عشر، جههزت "جمعية مراقبي الإنسان" الإثنولوجيا الفرنسية ببرنامج ينطوي على إنشاء متحف أنتروبولوجي نادى به ل.ف، جوفريه، وفي القرن التاسع عشر، استجاب تاسيس متاحف ابتوغرافية للحاجة الملازمة لتقدم الإثنولوجيا. بغياب المؤسسات الجامعية، يشكل المتحف معبرا الزاميا لكل مرشح لمهنة ابتوغرافي. يكفي التذكير بان أجيالا من الإثنولوجيين، من أباسستيان وإ.ت. هامي، وأ.هد. بيت ريفرز وإ.ب. تايلور إلى أ. فان جينب، مرورا بس ف بواس، قد بدأوا مهنتهم أو عملوا في متحف. مما يعني أن وظائف الحفظ والبحث كانست حتى فجر القرن العشرين خاصة بالمتاحف لكي تصبح لاحقا موزعة بين المتاحف والمؤسسات الجامعية. صحيح أن " عصر المتاحف" لم يكن دون تأثير على تطور والمؤسسات الجامعية. صحيح أن " عصر المتاحف" لم يكن دون تأثير على تطور الإثنولوجيا، من حيث أن البحث ونتيجته، أي التعليم، كانا خاضعين لأحكام من نوع متحفي، كما تشهد عليه العلاقات بين "مكتب الإثنولوجيا الأميركية" و"متحف الولايات

المستحدة الأميركسية"، وبيسن "معهد الثنولوجسيا جامعة باريس" مع "متحف الثنوغرافيا التروكاديرو".

وطالما أن الإنتولوجيا لم تبتعذ عن الإرث الجغرافي والطبيعي والتنقيبي، فإن المجموعات الإنتوغرافي كانت تخصيص لمتاحف العصور القديمة والتاريخ الطبيعي. إلا أنه قد ارتسمت منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر محاولة لعرض المجموعات الإنتوغرافية من زاوية تربوية ووطنية (نبيروب وطومسن) وعلمية افتتح إ.ف. جومار وب.ف.فون سيبولا تحت هذا العنوان علم المتاحف الإنتوغرافي، مع أن الخطوط الأولية لهذا العلم تعود إلى أعمال جوفريه. كذلك لا يمكن أن نتجاهل الأهمية المعرفية لـ أسلاف المستاحف الإنتوغرافية: معارض التحف. على غرار مكاتب التاريخ الطبيعي التي أنشئت بهدف "جعل الطبيعة سهلة الفهم" وذلك من خلال عرضها بشكل منتظم عبر مسيرة منهجية (بوميان، 1987)، وتحاول المكاتب الإنتوغرافية إدراك تتوع الأعراق البشرية بفضل إعداد قوائم بالمنتجات المادية .إذا كان المثال الطبيعي يؤلف أحد مصادر نظام تصنيف المجموعات الإنتوغرافية، فإن النموذج الأثري هو مصدر آخر لها (الرسم الثلاثي تصنيف المجموعات الإنتوغرافية، فإن النموذج الأثري هو مصدر آخر لها (الرسم الثلاثي وتصديف طبيعي مقتبس عن كوفييه، نشأ نظام تصنيف جومار المبني على التوزيع الي وتصديف طبيعي مقتبس عن كوفييه، نشأ نظام تصنيف جومار المبني على التوزيع الي وتصديف طبيعي مقتبس عن كوفييه، نشأ نظام تصنيف جومار المبني على التوزيع الي المقات (الفئات الوظيفية) وأنظمة وأجناس (انماط النشاطات) وتنوعات (معايير جغرافية).

تدل السجالات بين جومار وفون سيبولد في سنوات 1840 على التناقض بين نظامي تصنيف: من جهة، تصنيف النولوجي مع منهج وظيفي للأشياء جسده هامي في متحف التوغر افيا التروكاديرو وأ.ت. ماسون في المتحف الوطني في واشنطن، ومن جهة أخرى تصنيف النوغرافي مؤسس على مبادئ جغرافية ويستبق صورة منهج قائم على تعابير الأمداء التقافية.

إن المتحف الإثنو غرافي، الذي هو مختبر للتجارب الإثنولوجية، هو متحف "ملتزم" فـــي القـــرن التاسع عشر. من الممكن، بواسطة المجموعات، إعادة رسم مراحل سيرورة نشونية (بيت - ريفرز)، وكذلك كشف أنساب غير متوقعة وإعادة رسم الهجرات والعلاقات بين شعوب منفصلة عن بعضها في المكان والزمان (هامي ونوردنسكيوك). في هذا الصدد، بكتسب الموضوع الإنتوغرافي، في خط أعمال ج. بوشيه ودويبرث وهـــــ.كريستي،وضعية مصدر معلومات، ومؤشر لمرحلة نشوء، قابل لأن يلقي الضوء على فصول كبيرة من التاريخ. هكذا تسعى الإثنوغرافيا إلى بناء الأنتروبولوجيا "بالمعنى الواسمع"، حسب عبارة استّعملت في القرن التاسع عشر في فرنسا (بروكا و هامي ودو كاترفاج) وفي ايطاليا (مانتيغازا)، تتناقض مع التسمية المتداولة في البلدان الأنكلوسكسونية التـــي تصـــر علـــى فصـــل الأنتروبولوجــّـيا الطبيعية عن الأنتروبولوجيا الاجتماعية أو الإثنولوجــيا. إن الأشياء اليدوية، وكذلك اللغات والطبائع الذاتية تصبح عناصر تصنيفية للأعراق أو الشعوب؛ مما يؤدي إلى عزل عناصر في كلُّ ثقافة وإقامة علاقات نسب بين عناصر من نفس النوع تنتمي إلى ثقافات مختلفة. إن هذه المسيرة التي شكك فيها بواس باسم منهج إجمالي للتقافات تظهر في سجالاته مع ماسون. ويشهد السجال بين ماسون وبسواس على تعارض في النظريات، إذْ ترتكز النظرية الأولى على الوظيفة وتأخذ بعين الاعتسبار الشكل الخارجي للأشياء اليدوية، بينما تتجه الثانية نحو المعنى وتبدي شفافية أكثر تجاه الخصوصيات التاريخية والثقافية (ستوكينغ، 1968).

يتجه البحث الإثنولوجي، الخاضع لعلم المتاحف، نحو الدراسة الوصفية والمقارنة للعناصر الماديسة للثقافات. مع ذلك، ومنذ العشرينات، ابتعدت الإثنولوجيا في الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى عن إشكالية متحفية (علاقات الإنسان/ الطبيعة، الفن البدائي) فــــى الوقـــت نفسه الذي رأت فيه النور الأقسام الجامعية الأولمي في الأنتروبولوجيا، التي انضم طاقمها إلى الوسط المتحفى كما تشهد عليه مسيرات حياة أ.ل.كرويبر، ر.هـ.لوي، بوتمان أو ك. ويسلر. إن اضمحلال "عصر المتاحف" الأميركي يتزامن، بمفارقة، مع ازدهار علم المستاحف في فرنسا. وإن أعمال ب. ريفيه وج.هـ. ريفيير في متحفّ إثنو غرافيا التروكاديرو تسجّل منعطفا في مادة علم المناحف الإثنوغرافي، سواء من خلال تصور المتحف المختبر الذي أثبت نفسه فيها، أو من خلال أنماط العرض وشكليات جمع المواضيع الإثنوغرافية. بهذا المعنى، تشكل التعليمات الموجزة لجامعي المواضيع الإثنوغرافية (1931) مجمل خلاصات عمل تأملي تم إنجازه بمشاركة معهد الإثنولوجيا. وإن التركيز على 'أليات الإنتاج، والصناعة التقنية، والظروف النفسية والاجتماعية الكامنة التسى ليست أغراضها إلا شهودا عنها" (فان جينب) سيفتح الباب أمام فكرة الغرض-الشاهد. يعنى ذلك إعادة تشكيل الظروف الاجتماعية للإنتاج، ووضع الأغراض في سياق، وإعمادة ربط الإنسان ببيئته. هذه الخطوات، التي تستوحي من المتَّاحف السكاندينَّافية ولا سيما متحف غوتبرغ، تستبق فكرة المتحف البيئي. إن متحف الإنسان هو متحف- مختبر، لكونه مؤسسة حفظ وبحث وتعلميم؛ وإن مجموعاته في الأنتروبولوجيا الطبيعية والإثنولوجيا وما قبل التاريخ هي التعبير (الاجتماعي والشعبي) لعلم التوفيق هذا الذي هو الإثنولوجيا. إن المستحف، عدا عن أنه مرأة الإثنولوجيا، هو كذلك " مكان تدخل منه المعرفة الإثنوغرافية إلى المجتمع"؛ إنه منبر (جامين، 1985). هناك تغير يحدث على صعيد تصور المتحف لينقله من أداة تشريع للتوسع الاستعماري، إلى لعب دور في تجديد التصورات الاجتماعية للغيرية وإعادة النظر فيها.

في أيامنا هذه، وتحت تأثير التاريخ الاجتماعي، تخضع المتاحف لتغير في التوجه، يسبدأ من منهج عام للى منظار يرتكز على الخصوصيات الوطنية أو القطرية. والأشكال المستعددة التي تتخذها المتاحف (متاحف بيئية، متاحف محلية، متاحف فولكلورية) تمثل بيانات عن هوية جماعية ومناطقية، وهذا ما يخلف نتائج هامة على التصور الذي قد نكوته اليوم عن المتحف والغرض الأثري.

ن .دیاس

DIAS N., 1991, Le Musée d'ethnographie du Trocadéro (1878-1901). Anthropologie et muséologie en France, Paris, Editions du CNRS.- FRESE II., 1960, Anthropology and the public: the role of museums, Leide, E.J. Brill. – HAMY E.-T., 1890, Les origines du Musée d'ethnographie, histoire et documents, Paris, Ernest Leroux.- JAMIN J., 1985, "Les objets ethnographiques sont-ils des choses perdues?", in J. Hainard et R. Kaehr (éd.), Temps perdu. Temps retrouvé, Voir les choses du passé au présent, Neuchâtel., Musée d'ehnographie.- PITT- RIVERS J., 1980, "Réflexions sur le concept de musée à propos de l'interdisciplinarité", Museum, XXXII (1/2): 4-8.- POMIAN K., 1987, Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise: XVIe-XVIIIe siècle, Paris, Gallimard.- POULOT D., 1981, "L'Avenir du passé. Les musées en mouvement", Le Débat, 12: 102-115.- RIVIERE

G.H., 1968, "Musées et autres collections publiques d'eThnographie", in J. Poirier (éd.) Ethnologie générale, Paris, Gallimard.- STOCKING G.W., 1968, Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology, New York, The Free Press.- STOCKING G.W. (ed.), 1986, Objects and Others. Essays on Museums and material culture, Chicago, The University of Chicago Press.

#### Méditerranéen (monde)

متوسطي (عالم)

رغم انتشار النوغرافيا متوسطية باللغة الفرنسية، وبالأخص في بلدان افريقيا الشمالية ابنداء من العشرينات، بقيت الأعمال لوقت طويل تتخذ طابعا تاريخيا أو استشراقيا. ولقد توجّب انتظار الستينات لظهور فكرة " المجتمع المتوسطي"، وكثرة من الأبحاث الميدانية داخل البوتقة الأنتروبولوجية الإنكليزية خاصة (إ.ل. بيترز عن القرون الوسطى، ب. سيترلينغ في تركيا، ج.ك. كامبل في اليونان، ج. بيت ريفرز في إسبانيا، السخر)، ولانتشار تأمل التولوجي عن العالم المتوسطي المتصور كمدى ثقافي (ارنسبرغ، 1963) رغم صعوبات رسم حدود واضحة له. من هنا كانت الأبحاث الرائدة التي جمعها بيست – ريفسرز (1963) وج.ج.بيريستياني (1965) لتنصب على إعطاء مضمون لفكرة المجتمع المتوسطي هذه بإثبات وجود الشكال تنظيم اجتماعي متشابهة ومتقاسمة القيم وراء التنوع الحقيقي للمجتمعات والثقافات.

لا عجب في أن يبدو العالم المتوسطي كمختبر التولوجي، فهو يظهر في الواقع وحدة بيئية لا يمكن إنكارها ويعرض من هنا بالذات نوعا من الاستمرارية في نمط الستخدام الإنسان للموارد الطبيعية. يستمد ثقافته المادية من تداخل أنظمة تقنية مرتبطة باستثمار أماكن متمايزة ولكن متقاربة، بل متلاصقة: زراعة الحبوب في السهول الشاطئية والأحواض المنهرية، زراعة الأشجار (الكرمة، الزيتون، الكستناء) على سفوح الجبال، الرعي القليل أو الكثير التنقلات في المناطق المرتفعة والمناطق الصحراوية المتاخمة لها. من جهة أخرى، هناك تاريخ طويل يجمع بين مختلف الشعوب (راجع أعمال ف. برودال) قدد صاغ العالم المتوسطي، ولم يتوان هذا الماضي المشترك يوما عن تغذية مقولة وحدة

للحضارة مبنية على ارث تاريخي. كان المتوسط يقدّم إذا ميدانا مفضلاً لدراسة العلاقات بين العوامل البيئية والتقنية والاقتصادية والتاريخية والثقافية بطريقة مقارنة وعلى المدى الطويل.

اجـتهدت الأبحاث التي طبعت بها الفترة المؤسسة للدراسات المتوسطية في برهنة الستقدم النسبي للوحدة على التنوع، من خلال دراسة بعض المجالات الكبيرة للوقائع والتصورات (البنى العائلية، الحماية، العداوة والثأر، الشرف، الخ.) وأبتاج أولى الدراسات المناطقية. لكن وجهة النظر هذه باتت عرضة للنقد منذ تلك الفترة. مثلا، في الأعمال الأولى للله المتركة اجتماعية الأولى لله على التعارضات المتبادلة بين مسيحية أوروبا الجنوبية وإسلام أفريقيا الشمالية. كما توجد فكرة التعارضات هذه في أعمال إوولف أو ج. تيون.

بمكنسنا أن نذكر في هذا الصدد محاولتين لوضع التنوع الداخلي للعالم المتوسطى قيد المواجهة. فمقابل وجهة النظر التي عبر عنها من بين أخرين ج.غودي الذي اعتبر أن الوحدة القديمة لثقافة العالم المتوسطي قد تتحطم على مر الزمن، أثبت ج. و ب. شنايدر (1976) أن مجلمعات المتوسط، المستفارقة للغاية في الأصل، قد تصبح خاضعة لاحقا لعمل يات تاريخ بة متشابهة (تشكيل الدول الوطنية، توستع الديانات الكونية الدعوة، الخ.) تفسر السمات المشتركة التي تنم عنها اليوم. كما ظهرت النظرية القائلة بأن هذه السمات هـى حصيلة عمـل البشر أنفسهم لا حصيلة قوى خارجة عنهم: إن ستة ألاف سنة من الغرُّزوات العسكرية، والتبادلات الاقتصادية، والاستعمارات المتبادلة، والاهتداء إلى الأيمان، كان من الممكن أن تؤدي منطقيا إلى "الابتداع" المتوازن لنفس الأشكال الاجتماعية والثقافية (دايفس، 1977). وإن أعمالاً مقارنة مستندة إلى مواضيع محددة (مثلاً أعمال ج. بــلاك- ميشو عن العنف) كانت بمثابة امتداد لهذه الأبحاث المتمركزة على دراسة عمليات إجمالية. ونحن ندين بالنقد الأكثر حماسا لفكرة "التيار المتوسطى" في الأنتروبولوجــيا للإثنولوجــى وعالم السيمياء الأميركي م.هرزفيك (1987) الذي أكد بأن أفكارا منثل أفكار المجتمع أو الثقافة المتوسطية هي إعادة تأسيس بنى وقيم اعتباطية والسنوية وغير زمنية. كما أنه يؤسس لمسيرة التنوغرافية محضة تحترم الاختلافات وترفض أي مقاربة ترى في الأشياء مجرد مخلفات من الماضي.

مهما يكن من أمر السجال، البعيد عن الإقفال، حول وحدة المتوسط وتنوعه، فقد تشكلت منذ ثلاثين سنة أنتروبولوجيا فعلية للعالم المتوسطي طاولت عدد معينا من مجالات الدراسة المكرسة بتقليد شديد الرسوخ، على الأقل في البلدان الناطقة باللغة الإنكليزية، جاءت الأعمال المقارنة عن البنى العائلية (بيريستياني، 1976) لتبين بوضوح الأهمية المعطاة للمواضيع الوثيقة الصلة بالقرابة والزواج والإرث. ومن المواضيع التي تناولها البحث في سباق القربي، هناك أشكال ووظائف الجماعات المؤلفة على أساس نسبي، ومؤسسة القرابة الصورية، الروحية أو الطقسية، وأليات المصاهرة لا سيما في الزواج المسمى " العربي"، ومسألة الزواج الداخلي (بيت – ريفرز، 1977)، والتشكيل المادي والرمزي للبحث هو التنظيم والرمزي للبحث هو التنظيم والرمزي والسياسي، وكذلك أنماط التناقل. وكان المجال الثاني الكبير للبحث هو التنظيم الاجتماعي والسياسي، وكذلك مختلف أشكال التقريع المرتبطة به. سنذكر بهذا الخصوص ثلاثة مواضيع مفضلة: الجماعات المحلية المدروسة من وجهة نظر تنظيمها الداخلي ثلاثة

وعلاقاتها مع الدولة والمجتمع الشامل، والزبائنية في مختلف أبعادها، السياسية والاجتماعية والثقافية (جلنر)، والأشكال المختلفة لممارسة ومعالجة العنف كما تتجلى في صدراعات الدم ودورات الثار (بلاك - ميشو). إذا لم يكن نموذج المدينة قد شكل مصدر الهام للإثنولوجيين المعاصرين، على عكس ما حصل في القرن التاسع عشر، فلقد تناول البحث مرات عديدة مشكلة القبيلة والتنظيم التجزيئي (جلنر، 1969). كانت دراسة قيم الشرف مجال البحث المفضل في أنتروبولوجيا المتوسط (بيريستياني، بيت - ريفرز) الشرخ مجال البعث المفضل في أنتروبولوجيا المتوسط (بيريستياني، بيت - ريفرز) تحرجع هذه القيم في نهاية الأمر إلى التصورات التي تخص تمايز الجنسين الذي كنا قد ترجع هذه القيم في نهاية الأمر إلى التصورات التي تخص تمايز الجنسين الذي كنا قد نوهنا بغرضه البنيوي ووظائفه الرمزية والمعرفية (بورديو، 1972). بالمقابل، رغم بعض الأعمال الحديثة التي تأتي مكملة للدراسات السابقة في أغلب الأحيان (غلنر، إولف)، وحدة أديان "الكتاب"، التي يتصورها المؤمنون أنفسهم، ما زالت الأبحاث غارقة في تقاليد خاصة (استشراق، فقه اللغة، الخ.) متمايزة نسبيا عن الأنتروبولوجيا.

ابتداءً من سنة 1975، تأسست في إسبانيا واليونان وبلدان أفريقيا الشمالية، وكذلك في البرتغال، مراكز للدراسات عن المتوسطية. وإذا لم تكن الأبحاث التي أجريت في ممارسة احتكارها التقريبي للدراسات المتوسطية. وإذا لم تكن الأبحاث التي أجريت في هذه المراكز مقتصرة على دراسة الثقافات الوطنية، فإنها ستثبت إرادة إظهار التحولات التسي حصلت في مختلف البلدان المعنية، وبالتالي الاهتمام بعدم فصل الأبحاث الميدانية الإنتولوجية عن أعمال أخصائيي التاريخ الاقتصادي والاجتماعي. يؤدي هذا التوجه للنظرة الإثنولوجية، من بين نتائج أخرى، إلى تناول مسألة وحدة المجتمعات المتوسطية وتتوعها بطريقة جديدة. من الواضح إذا أن كل محاولة لتحديد العالم المتوسطي تتغير تبعا للمجالات المدروسة، حسبما يفضل التحليل: العوامل التاريخية، أو السوسيولوجية أو المؤافية، أو ميراث الماضي أو القطيعة معه، أو أشكال المجتمع أو أنماط الفكر.

ج.دايفس

ARENSBERG C.M., 1963, "The Old World Peoples. The Place of European Cultures in World Ethnography", Anthropological Quarterly, 36, 3: 75-99.-BOURDIEU P., 1972, Esquisse d'une théorie de la pratique, Paris-Genève, Droz.-DAVIS J., 1977, People of the Mediterranean. An Essay in Comparative Social Anthropology, Londres, Routledge and paul Kegan.- GELLNER E.A., 1968, "Sanctity, Puritanism, Secularisation and Nationalism. A Case Study" in J.G. Peristiany (ed.) Contributions to Mediterranean Sociology, La Haye, Mouton; 1969, Saints of the Atlas, Chicago, The University of Chicago Press.- HERZFELD M., 1987, Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe, Cambridge, Cambridge University Press.- 1986 (TEXTES réunis par B. KAYSER), Les sociétés rurales de la Méditerranée, Aix-en-Provence, Edisud.- PERISTLANY J.G. (ed.), 1965, Honour and Shame. The Values of the Mediterranean Society, Londres, Weidenfeld and Nicolson.- PITT-RIVERS J., 1976, Mediterranean Family Structures, Cambridge, Cambridge University Press.-PITT-RIVERS J. (ed.), 1963, Mediterranean Countrymen, Paris, Mouton; 1977, The Fate of Shechem or the Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr. Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem, 1983, Paris, Le Sycomore); 1986, "Introduction" in B. Kayser (éd.) Les sociétés rurales de la Méditerranée, Aix-en-Provence, Edisud.- SCHNEIDER J. et SCHNEDER P., 1976, Culture and Political Economy in Western Sicily, New York, Academic Press.

Société spiriture spiritur

ما هو المجتمع ؟ لقد كتب ت. بارسونز كثيرا عن هذا الموضوع، ولكن أهم ما في جواب ملخص في كتاب صغير يفترض أن المجتمعات أنظمة مغلقة وغير معلنة، قابلة للتنظيم وفق منظور تراتبي ينطلق من الحالة البدانية إلى الحالة العصرية، مرورا بالحالة القديمة (بارسونز، 1966). وبالنسبة لـ د. أبيرل (1950)، يتألف المجتمع من مجموعة كانسنات حية تمتاز بالقدرة على تكاثر وجودها الجماعي الذاتي حسب نظام قواعد للحركة تزيد مدة حياته عن مدة حياة كل فرد يخضع له. ينجم عن ذلك أن تعتبر الانتروبولوجيات وهذه إحدى مرتكز إتها أنه لا يمكن للجماعة المنزلية تشكيل مجتمع بهذا المعنى بسبب عمومية تحريم ارتكاب المحارم بين الإخوة والأخوات، فالمنطق بسيط: إذا كان يمنع على السرجال أن يستزوجوا من شقيقاتهم، فيجب عليهم إذا البحث عن زوجات في مكان أخر، ومكذا فإن ومن هنا تأتي مصاهرتهم مع جماعات منزلية أخرى ذات زواج خارجي. وهكذا فإن المكانية وجود مجتمع يكون في الوقت نفسه مستمرا ومكتفيا بذاته تقوم على القرابة. فيكون التضامن بالتالسي من النوع "الميكانيكي" أكثر مما هو من النوع "العضوي"، إذا ما استخدمنا في الحالتين مصطلحات دوركهايم.

إن إ.ب. تايلور هو المؤسس لهذه الطريقة في الرؤية (حوالي الأعوام 1870) التي أعاد النظر فيها مؤخرا م. غودليبه (1986). إلا أن حظر سفاح القربى ليس شاملا بصورة مطلقة، إذ يعلم المؤرخون وكذلك علماء الاجتماع منذ أكثر من نصف قرن أنه في مصر القديمة، وخلل عدة ألفيّات، كان من الطبيعي أن يتزوج فلاحون بسطاء من شقيقاتهم (موراي، 1934؛ هوبكنز، 1980). يجب إذا إعادة النظر في الموضوع والتساؤل عن المبادئ التي تشكل أساس الرابط الاجتماعي، غير القرابة والمصاهرة.

إن مهارة اللغة هي إحدى الاختلافات الأساسية بين الجنس البشري والأجناس الأخرى، فلا يكف البشر عن ابتداع لغات جديدة لا يفهمها أي غريب عن الجماعة التي يدرك مجموع أفرادها الانتماء إليها ويقولون " نحن " عند التحدث عن أنفسهم.

ولكن عددا كبيرا من المجموعات التي تتحدث باسم "نحن" تعتبر سريعة الزوال، مسع أنها قادرة كلها نظريا على أن تصبح "مجتمعات" بالمعنى الذي يعطيه أبيرل لهذا المصطلح. لم يعد من المجدي البحث تاريخيا عن كيفية تشكيل هذا المجتمع أو ذاك، ولكن يسبقى هناك أمر مؤكد: إن كل فرد يولد من مجتمع سبقه في الوجود ويتعلم لغة أجداده. يسمح له هذا التعلم باكتساب ثقافة هذا المجتمع، أي أن يتبنى الأفكار والعادات والتقنيات التسمح للرجال والنساء أن يمارسوا رقابة على بيئتهم الطبيعية وسيطرة بعضهم على الأخر.

غالباً ما صنف الأنتروبولوجيون المجتمعات على أساس معايير ثقافية وعلى أساس وسائل معيشة أساسية تعمد إليها بنفسها. وتحدثوا أيضا عن مجتمعات الصيادين القطافيين، والرعاة البدو، والبستانيين، أو حتى عن المجتمعات الصناعية. ولكن المسألة تكمن في كون الكثير من المجتمعات لا تقبل بسهولة أن تحصر ضمن فئات من هذا النوع، ولا تمثك القدرة على البقاء في حالة ثابتة.

هـناك فكـرة أخرى تطرحها الأنتروبولوجيا، هي وجود نموذجين من المجتمعات يخـنلفان جذريا. أو لا المجتمعات التي تسمّى بدائية، وهي تقوم على القرابة وتدوم بانتظام الساعة على الأصعدة الاقتصادية والدينية والسياسية. وهي قد تشكل الموضوع المفضل للـبحوث الأنتروبولوجية. ثم المجتمعات التي تسمى متطورة، والتي تسيطر فيها علاقات الطبقة على روابط القربى، وهكذا تقع في فخ حركة التاريخ.

الواقع أن هذا النوع الثاني من المجتمعات يمكن أن يقسم بدوره إلى مجتمعات قديمة ومجتمعات حديثة. تشكل المجتمعات المتطورة مادة دراسة لعلم الاجتماع أكثر مما هي للانتروبولوجيا. إلا أن المجتمعات الحقيقية لم تكن يوما كيانات مغلقة على نفسها. وسواء كانت المجتمعات "بدائية" أو "حديثة"، فهي لا تنعزل عن بعضها، بل ترتبط بأواليات تبادل تتجاوز الحدود الثقافية.

إن كل نظام اجتماعي يتطور مع الوقت وأحيانا بسرعة كبيرة. ولا تلغي تراتبيات الطبقة وشبكات القرابة بعضها البعض، فالتخصص الحرفي، على سبيل المثال، لا يعتبر حكرا على المجتمعات المتطورة. وعلى من يشك في ذلك أن يتساءل في أي وقت محدد من تاريخه تخلى المجتمع الياباني عن وجهه المغرق في "البدائية" ليصبح المثال الأسطع عن "الحداثة". وليس من قبيل الصدفة أن بارسونز لم يطرح أبد! هذا النوع من التساؤل.

يه تم الأنتروبولوجيون أو لا بالترابط الوظيفي بين مجموعات المؤسسات، ومن هنا يأتي المتمامهم الشديد باعداد توصيفات مثالية - نموذجية للمجتمعات التي تشبه "أجسادا" مغلقة تتكاثر ضمن توازن ثابت. ولكن حتى وإن توصل القناع إلى حجب الواقع، فإن هذا الأخير لا يقبل أن بيقى ساكنا.

مسن المؤكد بأن هناك تفاوتا كبيرا بين المجتمعات لناحية درجة تعقيدها، ولكن لا يوجد في السيرورة أو البنية الاجتماعية أي مؤشر قادر على نبيان الحدود بين البسيط والمعقد. يماهي بعض الأنتروبولوجيين بين البساطة والبدائية وغياب الكتابة: وهكذا يتم تحديد المجال المخصص للأنتروبولوجيا. ولكسن في أميركا كما في أسيا، ظهرت امبر اطوريات عظيمة كمان فيها دور الكتابة معدوما بالكامل. وفي المقابل تقدم بعض مجستمعات الكتابة، القديمة أو المعاصرة، أدوات مناسبة للتحليل الأنتروبولوجي. لقد جهد كاتبان في العصر الكلاسيكي للأدب الاثنولوجي الفرنسي، هما ج.ف. لافيتو (1724) وفوسستال دوكو لانج (1864)، من أجل مقارنة مؤسسات المجتمعات البدائية مع تلك التي عرفية السياس المجتمعات البدائية مع تلك التي عرفية السي لقب مؤلف "كلاسيكي". إلا أن أحدهما، ك. ليفي ستروس (في شاربونييه، يطمحا السي لقب مؤلف "كلاسيكي". إلا أن أحدهما، ك. ليفي ستروس (في شاربونييه، المجتمعات "البدائية"؛ أما الأخر، ل. دومون (1964)، فيؤكد بأن أفضل ما يمكن أن تفعله الأنتروبولوجيا هو مقارنة ومجابهة حضارات بكاملها، مثل الهند وأوروبا.

ا.ر اليتش

ABERLE D.F., 1950, "The Functional Prerequisites of a Society", Ethics 60: 100-111.- CHARBONNIER G., 1961, Entretiens avec Claude Lévi-Strauss, Paris, Plon.- FUSTEL DE COULANGES N.-D. (1864), 1948, La Cité antique, Paris, Hachette.- DUMONT L., 1964, La civilisation indienne et nous: esquisse de sociologie comparée, Paris, Armand Colin.- GODELIER Maurice, 1986, Generation and Comprehension of Human Social Relationships and the Evolution of Society, Oxford, The Herbert Spencer Lecture.- HOPKINS K., 1980, "Brother – Sister Marriage in Roman Egypt", Comparative Studies in Society and History 22: 303-354. – LAFITAU J.F., 1724, Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des premiers temps, Paris, Saugrain et Hochereau.- MURRAY M.A., 1934, "Marriage in Ancient Egypt", Londres, Royal Anthropological Institute.- PARSONS T., 1966, Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives, Englewood Cliffs, new Jersey, Prentice-Hall.

### Pastorales (Sociétés)

مجتمعات رعوية

يمكن تعريف المجتمعات الرعوية وفق صيغة تقنية لاستغلال المكان. أي تربية الحيوانات العاشبة التي تعيش ضمن قطيع وتتنقل بحثا عن الطعام. وينجم عن النجعة الموسمية في حياة البداوة الدائمة التنقل درجات متعددة من تنقل مجموعات بشرية برفقة القطعان وأشكال معينة من تنظيم المكان.

بدأ التخصص الرعوي منذ فجر التاريخ – وقد جرى تداول الحديث عن "العصر الحجري الرعوي" حول البحر الأبيض المتوسط وفي أفريقيا- ولكنه نادرا ما ترافق مع تدجيب الحيوانات. والرعوية هي في أغلب الأحيان وليدة تناقل التقنيات الحاصل ضمن المسار زراعبي رعوي يتناسب مع تطور الصفات الوراثية والاجتماعية للحيوان ويسهل تربيبته ضمن قطيع. وقد يحصل أحيانا أن يتحول صيادون (سيبريون) وصيادون معشبون (غواخبيروس فسي كولومبيا) وحتى بعض صيادي الصحارى إلى تربية الحيوانات، توضح الرعوية الأوروبية في الألفية الثانية قبل المسيح كيفية ظهور جماعات الحيوانات، توضح الرعوية الأوروبية الأبقار) المنبثقين عن مجتمعات زراعية؛ وهو نموذج موجود في أفريقيا الشرقية (لدى الماساي وتوركانا وغالا) أو لدى شعوب البويل في موجود في أفريقيا الشرقية (لدى الماساي وتوركانا وغالا) أو لدى شعوب البويل في موجود في أفريقيا الشرقية الأولى على حدود الصين الإمبر اطورية (لاتيمور 1967) موجود المناطق القريبة من النيل المعول و الأتراك في نهاية الألفية الأولى على حدود الصين الإمبر اطورية (لاتيمور 1967) المغول و الأتراك في نهاية الألفية الأولى على حدود الصين الإمبر اطورية (لاتيمور 1967) المغول و الأتراك في نهاية الألفية الأولى على حدود الصين الإمبر اطورية (لاتيمور 1967) المناطق القريبة من النيل الخصيب والمناطق القريبة من النيل الخوية و المناطق القريبة من النيل

ترتبط الرعوية عادة بالمناطق القاحلة أو شبه القاحلة حيث تكون الزراعة المروية مستحيلة أو صعبة. وكذلك الأمر بالنسبة لاستغلال المراعي المتوفرة في المرتفعات، كما في التيبعت أو جبال الأنديز، الذي بات ممكنا مع قيام مزارعي الوديان بتدجين حيوان القطاس أو اللاما. إلا أنسه لا يمكننا الاكتفاء بالحتمية التي تظهر أحيانا في التصنيفات

الجغرافية، فالرعبي هو الذي سمح باستغلال تلك الأماكن، إذ لا يمكن للحيوانات العيش دون تدخل الإنسان (الأعمال المائية، والحماية من البرد ومن الكواسر والجوارح، إلخ.) كما أن النباتات نفسها قد تغيرت إذ تحسنت بفعل الاستغلال الرعوي (الرعي الانتقائي، إنارة المراعي، إلخ.). ولشرح تكون المجتمعات الرعوية (بونت، 1981) يجب أخذ عوامل أخرى بعين الاعتبار:

- قسيمة الماشية لدى المجتمعات الزراعية الرعوية، ليس فقط من الناحية الغذائية وإنما من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على وجه الخصوص. وهذه القيمة تدفعنا للتحدث عن "عقدة" أو " تمانمية" الماشية لدى مربى الأبقار الأفارقة.
- استخدام الحسيوانات للامتطاء والنقل الذي يتيح للمربين المغول والبدو التحكم بالتبادلات القارية والمحافظة، نسبيا، على تفوقهم العسكري.

- بيع المنتجات من اللحوم والحليب والصوف، الخ... والذي ظهر باكرا في محيط حوض المبحر الأبيض المتوسط، وأدى في القرن العشرين إلى تشكيل اقتصاديات متخصصية (المرزارع) و" ثقافات رعوية" في سوق معولمة (أميركا الشمالية والجنوبية، أفريقيا الجنوبية، أوستراليا).

لـم يتطور التحليل الأنتروبولوجي للمجتمعات الرعوية إلا منذ فترة قريبة؛ مع أن التركيز على وضع البيئة ومؤشراتها قد عزز منذ وقت طويل المقاربة الجغرافية والنماذجية. أما الرؤية التطورية لمرحلة رعوية "قديمة" والأخذ بعين الاعتبار للعلاقات الوطيدة بين المجتمعات البدوية والمستقرة فقد ساهمتا، إضافة إلى ذلك، بتصنيف أنواع "الكواسر" والمحاربيس في تلك المجتمعات. كان قد أنكر على هذه المجتمعات كل قدرة على النتطور الذاتي، كما في التقليد الماركسي الذي يقوم على تشكيل فئات اجتماعية وطبقات (خازانوف، 1984) رغم أنه كان قد جرى الحديث عن "الإقطاعية المغولية"، أي وجود طبقات اجتماعية في ذلك المجتمع البدوي والرعوي (فلاديميرستوف، 1948).

إن الأعمال المعاصرة، في سعيها لصياغة صفات أصيلة للمجتمعات الرعوية، قد أسارت إلى التضارب بين الإدارة المنزلية للقطعان والإدارة الجماعية للموارد الرعوية الناجمة عن التشتت المكاني والموسمي. إن ضرورات التعاون، الدائمة تقريبا، تحتم تجمع الجماعات العائلية ضمن وحدات سكنية متنقلة (المضارب). لقد جرت محاولات تفسير نظام المجتمع الرعوي من خلال المقارنة الزمنية بين تفاوت حجم العائلات نسبة إلى حجم القطعان.غير أن هناك وسائل مختلفة لزيادة قدرة العمل المنزلي (من خلال التعاون، وإعارة الماشية، والعمل التبعي أو المأجور، الخ...). فإذا كانت الظروف مؤلتية، يمكن للسنمو السريع للمواشي أن يؤدي إلى زيادة غير متساوية داخل هذه المجتمعات، وذلك ما يناقض الرؤية "المتساوية" التي يقول بها بعض الكتاب (شنايدر، 1979). إن هذه القدرات التراكمية وضرورات المصاهرة لإدارة هذه الموارد سياسيا، و المواصفات العسكرية، تفسر الميول "التوسعية" لهذه المجتمعات التي يمكن أن تلجأ للغزوات السريعة أو المباغنة وأحيانا لتحرشات بسيطة على الحدود (النوير).

نجد بسناء على ذلك أنه، حتى وإن كان "مربو الماشية" يتمتعون بحقوق متساوية على الموارد الرعوية، فقد تظهر فروقات اقتصادية واجتماعية عميقة يمكن أن تخفض

جزنبا أليات إعادة التوزيع (الاقتراض، السلب، سرقة المواشي، الأضاحي، الخ...) إضافة إلى الجفاف ونفق القطعان.

بعض هذه المجتمعات (المغول والطوارق والمغاربة) مقسمة اجتماعيا وسياسيا، ويمكن أن يتم تناقل الماشية بشكل تراتبي على شاكلة أتاوات، ويمكن في حالات الخرى أن تقوم بالإشراف على الإدارة السياسية للمكان والموارد أرستقراطية معينة (منغوليا، إيران) أو دولية (ماسينا عند شعب بويل). وقد تمكنت الشعوب الرعوية بسيطرتها على طرق التبادل من تأسيس امبراطوريات قارية (المغول والمرابطون). كما تمكنت شعوب أخرى من غزو وامتصاص الشعوب المستقرة المجاورة، فأسس بعضها مجتمعات في إطار دول متعددة الإثنيات، ويمكن لهذه الأخيرة أن تنجم أيضا عن تمايز تراتبي داخلي بين " المربين" و "المزارعين" (مجتمعات البحيرات الأفريقية).

أما في الشرق الأوسط وحول البحر الأبيض المتوسط، فلقد تمكنت المجتمعات الرعوية التي وجدت نفسها محاطة بدول معقدة ومتنوعة، من لعب دور سياسي بارز في بعض الأحيان (أفغانستان، إيران). ولكن في أماكن أخرى، يتوجب على المربين التفاوض باستمرار، سياسيا وماليا، للوصول إلى الموارد الرعوية (تركيا، اليونان). وتمثل هذه المجتمعات القبلية تهديدا متواصلا للنظام السياسي (قبائل سيبة في المغرب).

لقد سرّع الاستعمار من وتيرة انخراط المجتمعات الرعوية ضمن الدول العصرية حيث تقلصت مكانتها الديمغرافية والاقتصادية. وقد ظهر المربون المتنقلون والمستقلون كمتمردين، بل عصابات تعارض الوجوه الوطنية، وهي صورة تغذيها الحركات السياسية والعسكرية المستعددة من الصحراء الغريبة إلى أفغانستان مرورا بالتشاد وغيرها. إن الحسروب وحالات التمرد وموجات الجفاف التي أبادت قطعان أفريقيا منذ عشرين سنة قد تسببت في اندثار سريع لمربى الماشية.

ب.بونت

BONTE P., 1981, " Ecological and Economic Factors in the Determination of Pastoral Specialisation", Journal of Asian and African Studies, 6, 1-2: 33-48.-BONTE P., BOURGEOT A., DIGARD J.-P. et LEFEBURE C., 1980, " Pastoral Economies and Societies", in Tropical Grazing Land Ecosystem, Paris, UNESCO.-Equipe Ecologie et Anthropologie des Sociétés Pastorales, 1979, Pastoral Production and Society, Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- GALATY J. et BONTE P. (eds.), 1991, Herders, warriors and traders. Pastoralism in Africa , Boulder, San Francisco, Oxford, Westurew Press.- GALATY J. et SALZMAN P., 1981, Change and Development in Pastoral Societies, Leide, E.J. Brill.- IRONS W. et DYSON-HUDSON N., 1972, Perspectives on Nomadism, Leide, E.J. Brill.- KHAZANOV A.M., 1984, Nomads and the outside world, Cambridge, Cambridge University Press.- LATTIMORE O.( 1940), 1967, Inner Asian Frontiers of China, Boston, Beacon Press.- NELSON C. (ed.), 1973, The desert and the sown. Nomads in the Wider Society, Berkeley, University of California Press.- RIGBY P., 1985, Persistent Pastoralists. Nomadic Societies in Transition, Londres, Zed Books.-SCHNEIDER H., 1979, Livestock and Equality in East Africa. The Economic Basis for Social Structure, Bloomington et Londres, Indiana University Press.-

VLADIMIRSTOV B., 1984, Le régime social des Mongols, Le féodalisme nomade, Paris, Maisonneuve (1re éd. Russe, 1934).

# Antiques (sociétés)

مجتمعات قديمة

درجت المادة في فرنسا على تسمية بعض الدراسات عن المجتمعات القديمة بأنها انتروبولوجية. هكذا ظهر، عام 1968، " أنتروبولوجيا اليونان القديمة "، وهو مجموعة مقالات كتبها ل.جيرنيه وقدّم لها جسبفيرنان. واليوم تتخذ سلسلة من الدراسات التي تقام في المدرسة العليا لأبحاث العلوم الاجتماعية وتنشرها مجلة "ميتيس" (Métis)، عنوان تاريخ وأنتروبولوجيا الحاضرة اليونانية". كما تتخذ المجلة المذكورة، التي استوحت اسمها مسن عنوان كتاب م.ديتيان وج - ب. فيرنان، "دهاء الذكاء، التهجين (Métis) لدى اليونان (1974) والذي يحمل عنوانا ثانويا التروبولوجيا العالم اليوناني القديمة. بالمختصر، اليونان الكلام عن أنتروبولوجيا للمجتمعات القديمة تفرد لها المجلات الاثنولوجية، خاصة "الإنسان" (L'Homme) مكان الصدارة. فما الذي تعنيه هذه التسمية التي أمنت الاعتراف بهاد اخسل مؤسسات التدريس والبحث، والتي تطبق على ميدان در اسات و على خيارات معرفية اكتسبت شرعية أوصلتها إلى ملامسة حدود علم قائم بذاته؟

مسن البديهسي أن أنتروبولوجيا المجسمعات القديمة لم تكتسب وضعا معادلا للإثنولوجيا الأوروبية أو للانتروبولوجيا المدينية. فالبونان القديمة، والحاضرة اليونانية بالستحديد، لا يدخلان ميدان العلم بصفتهما مناطق جديدة أو مجتمعات غير معروفة من وجهة نظر الثولوجية، وتستدعي بالتالي جمع معلومات جديدة عبر بحوث ميدانية ولجوء السيعة نظر الثولوجية، وتستدعي بالتالي جمع معلومات جديدة عبر بحوث ميدانية ولجوء واسيعة. فليس علينا، بعد قرون من القراءات المتوالية، سوى قراءة ما كتبوه عن أنفسهم، باقلام مؤرخيهم وفلاسفتهم وعلمائهم. هنا تكمن كل صعوبة (وأهمية) محاولة رسم ملامح مسيرة أنتروبولوجيية تطبق على اليونان القديمة. ومن الجدير إذن تحديد مكانها ضمن الستراث الضخم من الأداب الكلاسيكية الذي ينتظم ضمن علوم محترمة وينطوي على الصورة الأكثر تمركز الإنسانوية الغربية... الصورة الأكثر وبولوجي (دراسة والأكاديمية) من جهة، والنشاط الإثنوغرافي (الدراسات الميدانية) والأنتروبولوجي (دراسة كل أشكال الغيرية الاجتماعية والمقارنة بين الثقافات) من جهة أخرى.

وإذا ما نظرنا إليها على ضوء الإنتولوجيا والأنتروبولوجيا الاجتماعية، نجد أن أنتروبولوجيا المجتمعات اليونانية تثير مسائل دقيقة فيما يخص تقسيم ميدان معرفتها وشرعيتها المنهجية. فعندما نسلم بأن الإنتولوجيا تتميز عن التاريخ بكونها تدرس على العموم مجتمعات دون كتابة، أو بأنها بشكل أكثر تعميما "تهتم في الدرجة الأولى بما هو غير مكتوب" (ليفي - ستروس)، يصبح من الأحرى بنا أن نعترف بأن يونان المؤرخ توكوديدس والأثار الأتيكية والحجارة المنحوتة لا تناسب النظرة الإنتولوجية كثيرا، لكونها مؤطرة بالشرائع والقوانين. وإذا حددنا أكثر بالقول أن التاريخ والإنتولوجيا يتمايزان على وجه الخصوص بنمط الوقائع التي تهم كلا منهما، أي لكون الأول يهتم " بالفئات الحاكمة والوقائة المدربية وفترات الحكم والمعاهدات والتحالفات"، بينما تنكب الثانية على "الحياة

الشعبية والأعراف والمعتقدات والعلاقات الأولية التي يقيمها البشر مع محيطهم" (نفس المصدر)، وجب علينا اكتشاف، أو إعادة اكتشاف أن ذلك الاختلاف في التوجه قد أسس، في حالية اليونان القديمة الخاصة، لتميز على الصعيد المعرفي. وإن شننا توضيح هذا المستمايز بعسبارات مختلفة نقول بأنه تمايز بين التاريخ وما درج القرن التاسع عشر على تسميته " أثار الأقدميان". لقد كانت تلك الأشياء الأثرية تشكّل المادة التي قامت عليها در اسمة فسى غاية الدقة في مختلف الجامعات الأوروبية، وتغطى بالتحديد ميدان مظاهر الحبياة الآجنماعية والممارسات والتقاليك. وتكفى نظرة خاطفة على الفصل العاشر من "الوجيز في فقه اللغة "ل س. ريناك (1879)، والذي يحمل عنوان " أثار اليونان "، للتحقق من أن فقه اللغة التقليدية قد أولى اهتماما متميزا لتلك المواضيع الهامة لدى الإثنولوجيا الميدانية: القرابة، الغذاء، الطقوس، الخ. كان ذلك في نظر الأنتروبولوجيين السابقين قمة " التبحر"، وكانت الإحاطة به تعنى أكتساب معرفة شمولية وإحاطة بجملة معلومات لا تطملح الدراسة الاحادية لأكثر من الحصول عليها. بل أكثر من ذلك: لقد كانست جميع تلك العناصر المعرفية عن المجتمعات القديمة تندرج في رؤية أنتروبولوجية بالمعنى الحرفى. لقد كتب ريناك: "يستطيع علم النفس التوصل إلى معرفة الإنسان بالعودة البسي الماضيي اليوناني والروماني". ويمكن للبعض أن يقول بأن هذا ليس سوى وهم، أو سراب إنسانوي. ولكن التأمل به عن كثب يشير إلى أن المسيرة التي يدعو إليها هي بالأحرى أنتروبولوجية. ثم يتابع الفيلسوف قائلا: "سيكون التاريخ عبارة عن جهد ضائع إذا لم يبحث في الوقائع عن معرَّفة المؤسسات والتقاليد، وإذا لم يبحث في هذه الأخيرة عنَّ العلم بالفكر البشري الذي هو منبعها المشترك. إنها دعوة لعلم نفس اختباري يقدم الماضي لــه الوثائق اللازمة. وتستمد تلك الوثائق قدرتها من كميتها، إذ ليس من و احدة منها يمكن أن تهمَــل؛ فالستاريخ السياسي يجمعها ويصنفها. ولكن التاريخ السياسي ما هو إلا دراسة تمه يدية، مقدمة لتاريخ المؤسسات تسمو فوق التاريخ نفسه، شريطة أن تسمو من خلاله، ذلك أن تاريخ الأفكار يبقى بناء هشا عندما لا يكون متجدرا في علم الأحداث".

أحسدات، مؤسسات وأعراف، فكر بشري. إذا كانت تلك هي، وبالترتيب المذكور، مـواد المعـرفة لعلـم فقه اللغة المطبّق على الأشياء الأثرية، فإن التعابير ذاتها تستخدم للتعريف بمهمسة الأنتروبولوجيا: التساؤل عن الإنسان عبر مجتمعات ومؤسسات تدرس حسب سماتها الخاصة. ولقد كانت المقاربة التي أجريت في مقتبل القرن العشرين بين الأنتروبولوجيا والدراسات الكلاسيكية تستقي شرعيتها من ملاحظة وجود طموح مشترك. وإذا كان تنويب المسافة بين الإنتولوجيا والدراسات الكلاسيكية قد اصطدم بحاجز مزدوج: شيوع الأعمال التاريخية ووجود علم قائم بذاته يجعل من غير الممكن أو المجدي تحقيق مشروع النولوجيا للعوالم القديمة، فإن تعريفا كهذا صادرًا عن فقهاء اللغة ومنصبًا على المعسرفة التسي يجب جمعها عن تلك المجتمعات، كان يلتقي مع توجهات "الأنتروبولوجـــيا". إن لَـــدى الإغريق والرومان الكثير ليقولوه على مسمع كُل مَن يِحاول البحــث عــن قـــيم عالمية للثقافة، وذلك بفضل – ورغم – ميزة تمتعوا بها: أنهم نصبّوا أنفسهم نماذج للانسانية. ألم يطلقوا خطابا مفرط الغنى عن الإنسان الاجتماعي؟ لقد دخلوا مسيدان الأنتروبولوجسيا من توقف ذلك الخطاب عن تشكيل نموذج مطلق،ومذ دخل في مقارنة مع مفاهيم ومؤسسات مجتمعات أخرى. بدأت تلك الدراسات في إنكلترة عندما أخذت تعتكون في كمبريد، بداية القرن العشرين، وحول ج.هاريسون بصورة خاصة، أنتروبولوجيا عن بلاد الإغريق تميزت باهتماماتها الدينية وبخَلَّفيتها النشوئية. ولكنها كانت

تضع ضمن سلة واحدة نصوصاً وطقوساً هلينية مع مخلفات بربرية أو برَّ تُه تسبق وتهدد كل حضارة متمدنة وفي الجدل الذي سرعان ما نشأ بين مؤيدي ومناهضي أنتروبولوجيا للمجلمعات القديمة، كلن الرهان يكمن في الجواب الذي يمكن أن يعطبي عن السؤال التالي: هل يستحق العالم الكلاسيكي أن يُخفض إلى مستوى المجتمعات غير المتحضرة؟

ما زال السوال مطروحا. ولكن الانتقادات التي وجهها بالأمس م.فينلي، أو المرافعة التي قدمها ديتيان تحت العنوان الساخر: " ألا يشبه الإغريق الآخرين؟"، تبرهن كلها بأن المسالة ما زالت تطرح اليوم، كما في زمن هاريسون، بالشكل التالي: هل المقارنة هي أمر مشروع؟ لقد جاء الجواب بوجوب إخراج العالم الإغريقي من تميزه العجائبي والنموذجي؛ ولقد صدر عن " مركز الدراسات المقارنة عن الشعوب القديمة "اذي أسسه فيرنان والذي يديره حاليا ب. فيدال - ناكيه. إنه مركز يمثل أنتروبولوجيا جديدة عن المجتمعات القديمة تتميز بأنها اقل نشوئية، وبأنها قريبة من طروحات موس وشديدة التأثر بمنهجية ليفي -متروس البنيوية في دراسة الأساطير وب وظيفية " دوميزيل؛ ولقد أتاحت للإغريق بأن يعودوا ليحاوروا الأنتروبولوجيين والمجتمعات الحية الذين يدرسونهم.

ج. سيسا

DETIENNE M., 1972, Les jardins d'Adonis, Paris, Gallimard.- DETIENNE M. et VERNANT J.-P., 1974, Les ruses de l'intelligence, la Métis des Grecs, Paris, Flammarion.- DETIENNE M. et VERNANT J.-P. (éd.), 1979, La cuisine du sacrifice en pays gree, Paris, Gallimard.- FINLEY M.I., 1975, The Use and Abuse of History, Londres, Chatto et Windus; 1980, Ancient Slavery and Modern Ideology, Londres (trad.fr. : Esclavage antique et idéologie moderne, Paris, Editions de Minuit, 1981).- GERNET L., 1968, Anthropologie de la Grèce antique, Paris, Maspero.- HUMPHREYS S.C., 1978, Anthropology and the Greeks, Londres, Routledge et Kegan Paul.- LEACH E.R., 1969, Genesis as Myth and Other Essays, Londres, Cape (trad.fr. in L'unité de l'homme et autres essais, Paris, Gallimard, 1980).- LORAUX N., 1981, Les enfants d'Athena. Idées athéniennes sur la citovenneté et la division des sexes, Paris, Maspero.- REINACH S., 1879, Manuel de philogogie classique d'après le Trienium philologicum de W. Freund et les derniers travaux de l'éprudition, Paris, Hachette.- ROGERSON J.W., 1978, Anthropology and the Old Testament, Oxford, Basil Blackwell.- VERNANT J.-P., 1965. Mythe et pensée chez les Grecs, Paris, Maspero; 1974, Mythe et société en Grèce ancienne, Paris, Maspero.- VIDAL-NAQUET P., 1981, Le chasseur noir, Paris, Maspero.

Tabou

ماز الت كلمة "محرم" تحمل معنيين: الأول خاص بالثقافة المنبثق منها والثاني عام ومقارن يعبر عن الممنوع والمنع. تعود هذه الثنانية في المعنى إلى قرنين من الزمن.

يرتــبط الظهور الأول لمصطلح " تابو" في اللغة الغربية بالرحلة الثالثة لكوك. في سنة 1777، التقى كوك بزعماء " تونغاتابو" في تونغا الذين لا يستطيعون أن يجلسوا أو أن ياكلوا لأنهم "تابو" وهو مصطلح يحمل معنى واسعا ولكنه يعني بشكل عام ما هو محظور ثم وجد كوك فيما بعد المصطلح ذاته شائع الاستعمال في تاهيتي ولكن بشكله البولينيزي المعروف ب" تابو". دخل هذا المصطلح نهائيا في اللغة الإنكليزية بشكل اسم مفعول حوالي سنة 1791. ذكرت صحيفة والتر سكوت للعام 1826 أنه " قليلا ما يكون الحديث بين الرسميين واضحا، فه ناك عدد من المواضيع الشبيهة بما يطلق عليه التاهيتيون اسم تابو".

من هنا، أخذ دخول هذا المصطلح في الدراسات الخاصة بالديانات الأولى شكلين مختلفين: من جهة، دراسة تشبيهية لمعنى " التابو" في الدين والمجتمع الأوقيانيين؛ ومن جههة أخرى، دراسة مقارنة لمختلف أنماط المنع في العالم أجمع، ويجتمع المعنيان ضمن الإطار العام المصطلح البولينيزي، نجد خلاصة وافية عن السجال الحاصل في القرن التاسع عشر حول موضوع المحرم في أعمال ر. أ. سميث وج. ج. فراير ور. ماريت ول. ليفي بروهل وأ. فان جينيب. لم يكن التعميم الحاصل للمصطلح البولينسيزي عبير فئات مقارنة خاليا من المخاطر، ميز أرر، رادكليف - براون في محاضرته عن فرايزر، عام 1939، كلمة " المحرم" (المكتوبة والملفوظة على الطريقة الإنكليزية: tabu) المستخذة المعنى الذي يستخدمه الأنتروبولوجيون، والمحرم " tabu المكتوبة والملفوظة على الطريقة (المكتوبة والملفوظة على الطريقة المكتوبة والملفوظة على الطريقة المكتوبة والملفوظة على الطريقة المعنى الذي يستخدمه الأنتروبولوجيون، والمحرم " tabu

سنركز في بادئ الأمر على المعنى المجرد البولينيزي ثم على المصطلح ذي الاستعمال المقارن في اللغة الخاصة بالأنتروبولوجيين أولا، لا تتواجد كلمة "تابو/تابو" فقط في اللغات البولينيزية، ولكن تستعمل أيضا في لغات ميلانيزية عدة. ونظرا إلى أن المعسنى الميلانيزي غير مرتبط عامة بالمقدس أو السلطة السياسية للزعماء بالوراثة، فإن استخدام المصطلح المقابل له يضىء على استخدامه الشائع في بولينيزيا.

منذ التحليلات الأولى، حاول المراقبون الأوروبيون حل التناقض الناتج عن الجمع في مصطلح واحد بين دلالات سلبية ظاهريا مرتبطة بالممنوع ودلالات ظاهرها إيجابي مرتبطة بالمقدّس وهو موضوع عالجه ف. شتاينر (1956) بشكل واسع.

ذهب الأنتروبولوجيون المعاصرون الذين حللوا الرمزية بطريقة أدق من أسلافهم، أبعد من شتاينر ووجدوا في هذا الحقل الدلالي وحدة حقيقية.

حسب ماريت (1914)، تعود المصاعب التي وجدها الباحثون الأنكلوسكسون في تحليل كلمة " تابو" إلى كون استعمال الكلمة في اللغة الإنكليزية يركز على صفة " قدسية" المحرم أو " قابليته للتقديس" وهذا مختلف عن الحال في اللغسة الفرنسية حيث بين أ. دوركهايم " أن المحرثمات تتقسم إلى فئتين: ما يرتبط بالمقدس وما يرتبط بالدنيوي، كذلك تنقسم الفئة الأولى إلى جزئين متعلقين بالمقدس الطاهر والمقدس المدنس". ومن الشيو المدنسة على الخطاء ترجمة مفاهيم الشعوب المحلية أنه، في الجزر الغربية لميلانيزيا مثلا، تستخدم كلمة " تابو" للدلالة على "الكتاب المقدس".

اتخذ الكتاب المقدس في عدد من اللغات الميلانيزية اسم " بوكاتابو" وهذا لا يضفي صعفة القداسة على الكتاب بل يشبر إلى أن هناك أشخاصا لا يحق لهم قراعته. نرى هنا

أشرا لما نشأ من تغيير وتحوير صادرين عن المعتقدات المسيحية والتوراتية في المفاهيم السائدة لدى الشعوب المحلية.

تم تعسريف مفهوم " نوا" (noa) الذي يعني في العديد من اللغات البولينيزية حالة غير شائعة للمحرم بكلمة الدنيوي في المعنى الدوركهايمي. واقترح ب. وإ.مبراندا (1970) كبديل لترجمة التناقض " تابو/ نوا" الكلمتين " مبيّن" / "غير مبيّن".

شاعت أيضا محاولة دمج كلمتي " المحرم" و" المانا" كونهما جزءا من نظام مفهومي واحد بينما رفضت العديد من الدراسات الحديثة المرتبطة بالمفهوم الأخير كل صلة جوهرية بين التابو (شامل في بولينيزيا ومستعمل بكثرة في المضمون السياسي الديني) والمانا، فلكل منهما مركزه الجغرافي الخاص ونطاق تطبيقه المختلف. لم يحصل تعميم كلمة " محرم" كلفظ مقارن للإشارة إلى الموانع دون مشاكل، وخاصة منذ محاولة فرايرز تعمريف المحرم " بالسحر السلبي". إلى أين يؤدي هذا التمدد والتوسع للفظ البولينيزي؟ هل سيتم تطبيق المحرم في تقعيد اللغة المقارنة على جميع المحظورات الاعتبادية التي تحمل قوة منع الحلاقية؟ أو أنه يجب تحديد استعمال هذا اللفظ بما يتعلق فقط، كما تقول م. ميد (1937) بتوصيف موانع المشاركة في أوضاع خطيرة بحد ذاتها، مما يجعل مجرد المشاركة فيها تنقلب على من يدخل عالم المحرم"؟ هذا يعني فصل المحظورات التي تجلب عقاب الآلهة أو الأرواح أو العناصر البشرية عن مفهوم المحرم.

بعد أن حاول أنتروبولوجيو القرن التاسع عشر مثل ج. ج. فرايزر جمع مختلف المحرمات في العالم، جهد أنتروبولوجيو القرن العشرين في تنظير مفهوم لفظ "التابو" ضمن رؤية ترتكز على المقارنة. وساهمت التحليلات المنهجية الخاصة بالتصنيف لدى ليفيي سيروس (1962) وإ.ر اليبتش (1964) وم. دو غلاس (1966) بتوضيح مكانة المحرمات داخل الأنظمة المفهومية، وذلك بعيدا عن تحليلات أر. رادكليف - براون الفار غمة والحشوية القائلة بـ "القيمة الطقوسية". ويبقى تحليل موضوع المحرم (ليتش، 1964) بعبارات تصنيفية منقوصة عملية منحازة وإشكالية. فحسب ر. نيدهام (1979)، "لا شيء يسمح بالقول أن التقبيم المفهومي لحدود المحرمات وردود الفعل النفسية بالنسبة للوجودها يشكل ثوابت للتصنيف الرمزي إلا إذا استندت هذه الثوابت على مفهوم الخطر". وبينما يقاوم انتشار المحرمات محاولات حصرها المبتذلة ضمن حدود مادية (مثلما تبين كمتابات م. هاريس وتلاميذه) ونفسية في أن واحد، يبقى من الضروري أن نفهم بشكل شمامل دور المحظورات في تحليل الأنظمة المفهومية المعرفية، وهذا ما يتطلب قيام شوافق منهجي بين توجهات الرمزية الثقافية والمساهمة غير المباشرة "للمنطق العملي" (ساهلنز، 1976) وتقارب طالما انتظرناه بين الأنتروبولوجيا وعلم النفس الخاص بالأعماق.

ر . کیسنغ

COOK J. et KING J., 1784, A Voyage to the Pacific Ocean, 3 vol. (vol. 1 and 2 by Cook, vol, 3 by King), Londres.-DOUGLAS M., 1966, Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, Londres, Routledge et Paul Kegan (trad.fr. De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou, Paris, Maspero, 1971).- DURKHEIM E., 1906, Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, Alcan.- ELLIS W., 1829, Polynesian researches during a

Residence of Nearly & Years in the Society and Sandwich Islands, 2 vol., Londres, Fisher et Jackson.- FRAZER J.G., 1888, "Taboo" in Encyclopedia britannica, 9e éd., Edimbourg, A. and C. Black, t. XXIII.- HANDY E.S.C., 1927, Polynesian Religion Honolulu, Bishop Museum, Bulletin n.34.- LEACH E.R., 1964, "Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse", in Lenneberg E.(ed.), New Directions in the Study of Language, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press.- LEVI-STRAUSS C., 1962, La Pensée sauvage, Paris, Plon.- MARANDA P. & MARANDA E., 1970, "Le Crâne et l'Utérus: Deux Théorèmes Nord- Malaitains" in P. Maranda et J. Pouillon ( sous la direction de), Echanges et Communications, Paris- La Haye, Mouton, MARETT R.R., 1914, The Threshold of Religion, Londres, Methuen.- MEAD M., 1937, "Tabu", in Encyclopedia of the Social Sciences, vol. VII, New York, MacMillan. -NEEDHAM R., 1979, Symbolic Classification, Santa Monica, Californie, Goodyear Publishing Company.- RADCLIFFE - BROWN A.R., 1939, Taboo, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr. in Structures et fonction dans la société primitive, Paris, Editions de Minuit, 1968).- SAHLINS M., 1976, Culture and Practical Reason, Chicago, The University of Chicago Press (trad.fr. Au Coeur des sociétés. Raison culturelle et raison pratique, Paris, Gallimard, 1980).- STEINER F., 1956, Taboo, Londres, Cohen et West.- WEBSTER H., 1942, Taboo: A Sociological Study, Stanford University press (trad.fr. Le Tabou. Etude sociologique, Paris, Payot, 1952).

محظــور Interdit

على خلاف المحظورات التي يمكن أن يفرضها كل فرد على نفسه، تشكل المحظورات الثقافية موضوع معرفة متقاسمة غالبا ما تترسخ بواسطة صبغ وقائية موجزة تدعمها اللهجة المناسبة لتجنب المصائب (مثلا: "انتبه، خطر!"). لقد توسعت بعض الحضارات أكثر من غيرها بهذا الشكل التربوي الذي يبدو لنا مظهره الرمزي في أغلب الأحيان لاعقلانيا. في الواقع، تطرح الأوامر الناهية جانبا العلاقات السببية بين الانتهاكات ومفاعيلها، المرتقبة والمرهوبة في أن، ضمن تحويل المعابير والتصورات إلى أنظمة داخلية.

تحدد كثرة الأعراض الوقائية المطروحة على بعض أنواع السلوك حقلاً من السدلالات تستوعب انطلاقاً منه تلقائيا أشكال التربية الصالحة والتصرفات الجيدة مثلما تفهمها الثقافة المعنية. في الوقت نفسه، هناك قطاعات للسلوك تبدو معنية اكثر من غيرها لجهة تفعيل أجهزة المحظورات، بحيث يكون هناك تكثيف لوظائف ودلالات خلف تسميات "المقدس" و "المدنس".

بشكل عام، لا تركز الأغلبية الساحقة للمحظورات على سلوك يسبب اختلالا كبيرا، بل على إشارات شوم لا قيمة لها، وكلمات تترجم باعمال نحس، أو حتى سهوات تبعد عن العرف الجاري ويفترض أنها تستحضر المصائب أكثر من مجرد النبذ. أمام المفاهديم السائدة، تبقى عبارة المحظور نفسها على درجة كبرى من الإبهام. فالمحظور

الدي قد يحدده طبيب ينتج أو لا عن تشخيص خلل عضوي؛ ومحظور إشارات السير يرمي الدى الوقايمة من الحوادث، وبالتالي من أحداث خطيرة للسائق وللأخرين. في الحضارات التقليدية، يمكن أن ترتبط أنظمة المحظورات بوجود طب أو شرطة، لكن يجب ألا تحجب هذه التحديدات الطارئة ما يمكن تسميته تربية الوظيفة الرمزية للمحرم.

من جزر هاواي حيث كانت المحظورات تشكل مادة ممارسات سياسية، إلى نسيوزيلاندا حيث كان شعب ماوري يموت، على ما يقال، من انتهاك المحظورات، ومن جــزر الماركــيز الــي جزر سالومون، يُظهر استعمال صفة المحرم (tabou) (أو احدى مرادفاتها) بشكل جيد ما هي أهداف تحديد المحظورات. في المجتمعات الغربية، بشير شيوع اقتباس تلك الكلمة من اللغات الماليزية والبولينيزية إلى غياب عبارة مناسبة للتعبير عن فكرة الخطيئة المقترنة بفكرة النية والغواية، فكرة الشر الأخلاقي الإرادي لا المصيبة الطارئة في الحياة. يُظن أن كسر مرأة هو نذير شؤم لكنه ينسب إلى فكرة النطيُّر لا فكرة المحررم، الذي هو عبارة يستحسن إرجاعها في النهاية إلى مكانها الأصلى. على امتداد مناطق شعب البانتو، هناك اسم (إيمى- زيرو، مزبو، تيلو، بيجبلا، الخ.) يلعب نفس دور المحرم (tabou)، ينسب إلى ردات فعل سلبية مرتبطة بالحساسية أكثر من العدوى (ب. سميث، 1979). وفي أعماق ماليزيا وبولينيزيا ومدغشقر، تشمل فكرة الفادي (Fady) مظاهر السلوك الممجوجة التي لا تحصى والتي يجدر تجنبها (فان جينب، 1904؛ رود، 1960). لقد كانت محظورات الشعوب السامية، وبالدرجة الأولى المحرمات التوراتية، لدى و، روبرتسون سميث (1894) أو م. دوغلاس (1963)، موضوع سجالات تستند بشكل خاص على مضمون فئة المدنس مقابل مضمون المقدس وعلى مقابلة هذه المعطيات مع ما هو سائد في بولينبزيا أو أي موضع أخر. عام 1967، تفحص ف. شتاينر بصورة معمقة المنظريات الأنتروبولوجية عن المحظور، لكن دون أن يستخلص منها شيئا. من الملاحيظ أن هذه الأخيرة تميل إلى حجب الطابع "الإنتاجي" لجهاز المحظورات خلف دلالات منسوبة إلى بعض من المضامين التي يشكلها الجهاز المعنى. يمكن أن تستند المحظور ات إلى ممارسات ذات صفة تدنيسية بحتة، وإلى هيئات دلالية أقل غنى بالشحنة العاطفية مما يتعلق بالجنس (سفاح القربي) أو السلطة (المقدسة) أو الدنس أو " التلوث"، أو الحياة والموت. تحدد في رواندا مثلا علاقات تنافر بالحساسية بين الحليب من جهة، والندى (سائل ضعيف سريع الزوال) ودخان التبغ ("شراب" مثلف) من جهة أخرى. عندما تحدث علاقات من هذا النوع في الطبيعة، فإنها لا تعتبر ناتجة عن تصرفات سيئة، بل تنتقل من المحظورات إلى التنبؤات، وعندما يتجنب التعبير بحرص شديد كل كلمة قد تحدث استحضارات غير لائقة، وبالتالي شريرة، ينتقل الأمر إلى التصنع وعدم احترام قواعد الذوق السليم، حيث يأتي الشأن الجمالي ليأخذ مكان الأخلاقي.

بين خرق المقدسات وقلة الذوق، تشكل الانتهاكات خروقا في حجاب العفة الذي تجمل المختهد المنقافة في وضعه على الروابط بين الشأنين الاجتماعي والذهني. تفرض الأبعاد التأطيرية للمحظورات وعقوباتها على الفكر وعلى الحساسية استيعاب شيفرة تذكر شروطها بأن لكل عمل وقعا رمزيا وراء غائبته الخاصة.

ب.سمیث

DOUGLAS M., 1963, Purity and Danger. AnAnalysis of Concepts of Pollution and Taboo, Londres, Routledge et Kegan Paul (trad.fr. De la souillure,

Paris, Maspero, 1971). – FRAZER J.G., 1911- 1916, The Golden Bough, Londres, MacMillan (trad.fr. Le Rameau d'or, Paris, Robert Laffont, 1981- 1984, 4 vol.).-VAN GENNEP A., 1904, Tabou et totémisme à Madagascar, Paris, Lerroux.-MAUSS M., 1968, Œuvres, t.l. Paris, Editions de Minuit.- RADCLIFFE – BROWN A.R., 1952, Structure and Function in Primitive Society, Londres, Cohen et West (trad.fr. Structure et fonction dans la société primitive, Paris, Editions de Minuit, 1968). – RUUD J., 1960, Taboo, Oslo, Oslo University Press.- SMITH P., 1979, "L'efficacité des interdits", L'Homme XIX (1): 5-47.- SMITH W.R., 1894, Religion of the Semites, Londres, Black.- STEINER, F., 1956, Taboo, Londres, Cohen et West.- WEBSTER H., 1942, Taboo.A Sociological Study, Stanford, Stanford University Press (trad.fr. Le tabou, Etude sociologique, Paris, Payot, 1952).

Milieu naturel

محيط طبيعي

للمحيط الدلبيعي مفهوم ملتبس. فالواقع أنه لا يكاد يوجد (أو لم يعد يوجد) "محيط طبيعيي"، بمعنى موضع لم يغيره الإنسان، باية درجة كانت. بالمقابل، تحافظ هذه الفكرة على كامل أهميتها عندما تفهم كمجمل العناصر الطبيعية – غير المعيشية (موضع طبيعي: مناخ، تضاريس، أرض، معادن) والمعيشية (موضع حي: نباتات، حيوانات) – التي تؤلف بيسنة الإنسان، تؤشر فديه ويؤثر هو فيها، والتي تشارك إذا، بالتفاعل معه، في تنظيم وتحريك الكون والمجتمعات.

لقد عرّف أ.دو.هومبولات (1848) فكرة المحيط الطبيعي التي كانت قد ظهرت في النصف الثاني للقرن الثامن عشر، فيما اقترحت عبارة " البيئوية" عام 1866 للإشارة إلى العلم الذي يدرس العلاقات بين الكائنات الحية والموضع التي تعيش فيه (هايكل، 1874). وبالسرغم من أن اللفظة الإنكليزية بيئة (environment) هي ترجمة "المحيط الطبيعي" وأن تعبير "البيئة الطبيعية" يُستعمل احيانا بهذا المعنى، فيجب ألا أن نخلط بين فكرة المحيط وفكرة البيئة. فان هذه الأخيرة، التي ظهرت نحو 1960، تدل بالأحرى على الإطار الشامل الذي توجد فيه المجتمعات البشرية ضمن أوضاع فعل وتفاعل متبادلة تشغل كل عناصر المحيط: إن البيئة هي إذا " محيط ونظام علاقات في أن" (جورج، 1971).

كانت محاولات مقاربة العلاقات بين الناس ومحيطهم بطريقة علمية عرضة لكثير مسن الترسيمات الجبرية والاحتمالية التي كانت مادة سجالات حامية جدا منذ نهاية القرن التاسع عشر ومصدر بعض صعوبات التفاهم بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان.

تمثل الجغرافيا هنا الأرضية المشتركة نظرا إلى أهميتها للطبيعة والمجتمعات في أن. فالمحيط الطبيعي هو بالنسبة إليها جزء من الكون يُعرَف بتجديده وأبعاده، وبمنظومة العناصسر "الطبيعية" الموجودة فيه. ولطالما عمل الجغرافيون ومعهم علماء الطبيعة على دراسة الأوساط" الطبيعية" بمعزل عن أي تدخل بشري. منذ الستينات، اجتهدت الطرائق الأشسمل في إظهار التفاعلات بين الطبيعة والمجتمع التي تتدخل في صياغة المحيط الطبيعي: مثلاً، إن مفهوم "النسق الجغرافي" الذي أوجده جبرتران (1968) ينم عن الرغبة في دراسة متكاملة للموضع الطبيعي.

برزت نظريات أخرى، لا سيما في الإنتولوجيا، منذ عقود عديدة، أظهرت اهتماما جليا بالبعد البيئي في دراسة المجتمعات، من بينها، أولا، في بحوث أميركا الشمالية (أ.ك.كونكلين، ج.هـ. ستيوارد، أ.ب. فايدا، ر.أ.رابابورت، ك. نيرتز، الخ.)، "البيئوية الثقافية" لستيوارد و"الأنتروبولوجيا البيئوية" التي تشكلت حول فايدا. في فرنسا، جمتد م.غودلييه تيار اهتمام خاص جدا بالمنهج البيئوي في الأنتروبولوجيا، مفضلا البحث عن ظروف تكاثر المجتمعات، معتمدا وجهة نظر تحدد المجتمعات وتاريخها في الطبيعة. "ليس الموضع الطبيعي عملية تغير مستقلة بالكامل عن الإنسان، و لا عاملا ثابتاً. إنه واقع يحوله الإنسان تقريبا بطرقه المتعددة للتأثير على الطبيعة ولتملك مواردها" (غودلييه،

في الواقع، يعتبر الإنتولوجيون أننا لمنا فقط في صدد تعداد مكونات المحيط الطبيعي ومواصفاته، بل أيضا تحليل كيفية استعمال وفهم المجتمعات لها، بالقياس إلى ما هي عليه، في السابق، كانت الجغرافيا المدارية تدين إلى ب. غورو بفكرة احتمال حدوث الظروف الطبيعية: "ليس" المحيط البيني"هو ما يهم فقط، بل الفكرة التي يكونها الناس عنه، الناس أو بالأحرى الحضارة التي ينتمون إليها" (غورو، 1955). إن التحليل العلمي المتناول من الخارج يجب أن يقترن مع تحليل الإدراك الداخلي (شاتو لان وريو، 1986). وهكذا فيان العلاقة "الناس/المحيط"، الطبيعة من جهة والناس من الأخرى، تفسح في المجال لعلاقة بين مجتمع متأثر بالوسط المحيط به وطبيعة "مؤولة " تكون جزئيا إسقاطا لهجذا المجتمع. لقد درس الجغرافي ج. غاليه (1984) المجتمعات الساحلية للدلتا الداخلية للنيجر من هذه الزاوية. ولا تختلف هذه المقاربة عن المناهج التي اعتمدها عدد من علماء الجتماع وأنتر وبولوجيين متخصصين مثلا في المجتمعات الرعوية أو مجتمعات الصيادين القطافيين، خصوصيا عندما تعيش هذه المجتمعات في ظروف طبيعية محددة (ديسكو لا، القطافيين، خصوصيا عندما تعيش هذه المجتمعات والمواضيع تفضي إلى فكرة أخرى هيي فكسرة "الموارد" المزعوم أنها "طبيعية": في الواقع، إن عناصر المحيط الطبيعي لا تصبح دالة إلا ابتداء من اللحظة التي تشكل فيها جزءا مكملا من النظام الثقافي.

تلتقي هذه الخطوة، في جزء منها، بالعلم الإثني، على أساس التولوجي وطبيعي في أن. إن الدراسات عمن العلم المحلم (علم التراث أو العلم الإثني) قد انتشرت منذ الخمسينات في الولايات المتحدة حول كونكلين، وهي تستند إلى تصنيف وتصور الأشياء والظواهر الطبيعية التي يحققها شعب في موضع معين. حتى أن ك. ليفي - ستروس (1962) نفسه ينوة بالاهتمام بـ "علم المحسوسات" أو " البيولوجيا الإثنية التي تضم النباتية الإثنية والحيوانية الإثنية التي تضم النباتية

قد يكون هذا التعريف بالوسط الطبيعي ناقصا إن لم نذكر المظهر التعاقبي للعلاقات بين الأوساط والمجتمعات. وفي الواقع، ليست هذه العلاقات أنية فقط، بل على العكس، فهي تنتج من التاريخ البيئوي والتاريخ الاجتماعي اللذين يتصفا بأنساق متباينة. يستخذ السبعد التاريخي الدي نوّه به برتر ان (1975) مكانا يتسع أكثر فأكثر في تحليل العلاقات بين الأوساط الطبيعية والمجتمعات، مكانا يبقيه بعيدا عن التلاشي أمام البيئوية.

ك.بلان- بامار

BERTRAND G., 1968, "Paysage et géographie physique globale", Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest, 3: 249-272; 1975, "Pour une histoire écologique de la France rurale", in G. Duby et A. Wallon (éd.), Histoire de la France rurale, Paris, Le Seuil.- CHATELIN Y. et RIOU G. (éd.), 1986, Milieux et paysages, Paris, Masson.- DESCOLA P., 1986, La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme,- GALLAIS J., 1984, Hommes du Sahel, Paris, Flammarion.- GEORGE P., 1971, L'environnement, Paris, PUF.- GODELIER M., 1984, L'idéel et le matériel: Pensée, économies, sociétés, Paris, Fayard.- GOUROU P., 1955, "Remarques sur les régions écologiques", Annales biologiques, 51 (5-6): 125-130.- HAECKEL E., 1874, Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles, Paris, C. Reinwald. - HUMBOLDT A. de, 1848, Cosmos, Essai d'une description physique du monde, Paris, Gide et Baudry, 5 vol.- LEVI - STRAUSS, C., 1962, La pensée sauvage, Paris, Plon.

Océan indien المحيط الهندي

لا يتمتع المحيط الهندي، حتى يومنا هذا، بوجود معترف به بين المجموعات الثقافية العالمية الكبرى. وإذا كان هناك ميل إلى تعريف الاثنولوجيين كـ "متهندين" و "مستفرقين"، على سبيل المثال، و" مدغشقريين" عندما تدعو الحاجة، فإن أحدا لم يستند إلى جماعة ترتبط بكيان "المحيط الهندي". إن الباحثين الفرنسيين هم وحدهم، حسب أوتينو، الذين جعلوا من المحيط الهندي ميدانا للبحث على المستوى الاثنولوجي.

يمكن أن تُعتبر منتمية إلى هذا المحيط المناطق القارية التي تشكل أطرافه، إضافة الى الجزر المختلفة المنتشرة فيه والواقعة بين الواجهة الأفريقية وشبه الجزيرة الماليزية. مسن بين ثقافات هذه المجموعة، يميل عالم الاثنولوجيا عادة إلى تفضيل ثقافات سكان الجسزر واعتبارها " ثقافات المحيط الهندي"، أي تلك التي تمارس علاقات بحرية واسعة، والتي تقيم روابط تستمد خاصيتها من التبادلات مع الثقافات الأخرى للمدى المحيطى ذاته.

إذا ما توافق الباحثون على تجاهل دراسة الجماعات المؤلفة من المهاجرين الجدد الذيب حسافظوا على مميزاتهم وهويتهم الأصلية، فإنهم قد اهتموا بشكل خاص بالثقافات "الجديدة" التسي تشكلت في هذه المنطقة عبر اجتماع عناصر متنوعة متأتية من ثقافات متناقضة في المحيط وأحيانا من خارجه (عناصر أوروبية على وجه التحديد). إن هذا التحليل الذي أجري على مواد حديثة التحصيل يمكن أن يستكمل نتائجه من خلال معاينة الشواهد القديمة المتوفرة (من بينها نصوص الرحالة العرب والفرس، ثم الأوروبيين).

خــلال السـنوات العشـر الأخيرة، وباستثناء بعض الدراسات التي أجريت عن الأرخبيلات المركزية (جزر المالديف واللكاديف)، تطورت أبحاث علماء الاثنولوجيا في المجـزر الجنوبـية الغربية على وجه التحديد. في هذه المنطقة وبين الجزر غير المحاذية مباشـرة للسـاحل الأفريقـي، هناك ثلاث مجموعات جغرافية تتالف من "وحدات" لغوية وثقافـية. الأولـي هـي جزيرة مدغشقر الكبرى والتي تتمتع بحجم هائل نتيجة مساحتها الكبـيرة وعدد سكانها. وعلى الرغم من انفصالها عن جنوب شرق أسيا من خلال مسافة

بحرية يبلغ عرضها أكثر من خمسة ألاف كلم، فإن سكان مدغشقر يتمتعون بلغة ومظاهر ثقافية شديدة الستاثر بجذور هم الأندونيسية. أما سكان أرخبيل القمر الواقع بين شمال مدغشقر وأفريقيا الشرقية، فهم يتكلمون لغة البانتو (الافريقية) ويتمتعون بثقافة إسلامية شرق أوسطية الجذور، وأما الأرخبيلان المُولدان (الماسكارين والسيشل) واللذان الستوطنهما الإنمسان في وقت متأخر جدا (القرنين السابع عشر والثامن عشر)، فيتكلم سكانهما لغمة قريبة من الفرنسية الكريولية في البحر الكاريبي، والتي تعكس المركبات الأساسية لمستوطنيهما الأوائل (المستعمرون الفرنسيون والعبيد الأفارقة).

ولكن هذه اللوحة شديدة التبسيط. فبالإضافة إلى المؤثرات الأفريقية الواضحة، تأثرت مدغشقر بالمظاهر الإسلامية العامة أو المحصورة، المباشرة أو المنتقلة عن طريق الهند وأندونيسيا؛ إذ تحتل المؤثرات ذات الجذور الأندونيسية مكانة مميزة في ثقافة جزر القمر المادية. وإذا كانت المقارنات في هكذا حقل من الأبحاث تبدو ضرورية، فلا يجدر بها أن تتحدد في بعض الثقافات الأم " التي تعتبر الثقافات المدروسة مجرد "ملحقات" لها. (غروتانيللي).

يمكننا القول أيضا أن المؤثرات ذاتها تظهر في كل مكان تقريبا من ذلك التجويف المحيطي: فمع أن المحيط الهندي لا يتمتع بوحدة ثقافية حقيقية، يمكن بسهولة إيجاد جملة المكونات الرئيسية في كل مكان منه وفي مجمل عصوره، وإن بدرجات متفاوتة وعبر أشكال وتجمعات مختلفة. من هنا كانت ضرورة مقاربة شبكات الانتشار الخاصة بالبشر والأفكار في منطقة كهذه باعتماد منهج المؤرخ موريس لومبارد لدى دراسته لأنماط تداول المنتجات والممارسات الثقافية.

إن هـذه المقاربـة "المعممة" والمعتمدة خصوصاً في هذه الحالة التي تعنينا هنا، تسمح بـإدراك الظواهـر المتنوعة التي حدثت وباستخراج المنطق الكامن وراء حركة السروابط المحيطية وتفكك المكان، لأن مجمل تلك العناصر يلعب دور " مختبر" يجد فيه الاثنولوجي مواقف ذات تنوع وغنى يندر وجودهما.

نطرح في الختام " مثلين" واقعيين عن البقاء التفاضلي: أولا، في جزر القمر، وعلى السرغم من التوغل القديم للإسلام، استمر تنظيم اجتماعي أمومي النسب كان سائدا على الشاطئ السواحلي لقسرون خلت؛ وثانيا، في منطقة جزر القمر ذاتها، التقويم الرقمي المسوازي بدقة للتقويم الذي كان سائدا في بلاد فارس على عهد آخر الأباطرة الساسانيين (القرن السابع)، والذي تم التخلى عنه منذ زمن طويل في الشرق الأوسط.

ج.بولينييه

ASEMI. 1977, VIII, 3-4: Langues, cultures et sociétés de l'Océan Indien; 1981, XII, 3-4: Islam et littératures dans l'Archipel des Comores; 1983, XIV, 3-4: Influences arabopersanes dans l'Océan Indien occidental. – DAMIR Ben Ali, BOULINIER G. et OTTINO P., 1985, Traditions d'une lignée royale des Comores, Paris, L'Harmattan.- GUEUNIER N.J., 1985, La tradition du conte de langue malgache à Mayotte (Comores), Paris, Université de Paris, VII, Thèse de Doctorat d'Etat.- KOTTAK C.P. et al. (ed.), 1986, Madagascar: society and history, Durham, Carolina Academic Press.- OTTINO P. (éd.), 1984, Etudes sur l'Océan Indien, Saint-Denis, Université de la Réunion; 1986, L'étrangère intime. Essai

d'anthropologie de la civilisation de l'ancien Madagascar, Paris, Editions des Archives Contemporaines.- RAISON- JOURDE F. (éd.), 1983, Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines, Paris, Karthala.-TIBBETTS G.R., 1971, Arab navigation in the Indian Ocean before the coming of the Portuguese, Londres, Royal Asiatic Society.

Espace

يبني المجيم المسدى الذي يشغله؛ وهو يستثمره ويغيره ويشكله حسب مقاصد تستراوح بين معايير الاستعمال ونظام تصوره العالم. يترك كل مجتمع أثره في مداه؛ ويظهير هذا الأخير في المقابل كنمط بيان عن المجتمع أو تعبير عنه. "إن العلاقة بالمدى هي بصبورة عالمية ضمانة لخصوصية الهوية " (ليفي وسيغود، 1983). يمكننا إذن أن نتكلم عن أنتروبولوجيا للمدى وذلك لكون المساحة والفسحة والأرض تمثل دلالة عن البعد الاجتماعي وتتمثل من خلاله. على أثر إست.هال، أصبح الحديث يدور عن الجوار للدلالة عن مجموعة التحليلات الخاصة بإشغال واستخدام وتصور المدى.

يظهر العمل على المدى أو لا في نمط إشغاله (سكنه) واستثمار موارده. وغالبا ما يُعبر عن تنظيم المدى - اقتصاديا واجتماعيا - بعبارات العلاقة بين "مركز"، وحيد أو متعدد، وضاحية أو ضواحي: هكذا ننتقل من المدى إلى المقاطعة، التي هي البعد المحلي من الإقليم. يقدم هنود المازون مثلاً عن التمركز حول "البيت الكبير" الجماعي (ديسكو لا، 1986: بخصوص هنود الأشوار في الأكوادور). والترابط بين الجماعة القروية ومداها معروف جيدا في المجتمعات الريفية (هناك أمثلة لا تحصى في أوروبا وأفريقيا وأسيا؛ يراجع بخصوص الريف الفرنسي: بينغو، 1974، وزونابند، 1980) ويتخذ بالتالي مظاهر عديدة: تعدد المراكز عبر دساكر وأحياء أو مناطق عزل (بالفي وبرومبرغر، 1976)، عديدة: المناطق الجبلية، الأوضاع المنطقة المحلية تبعا لأنماط الزراعة المختلفة، الأوضاع الخاصة : المناطق الجبلية، أو المساحات الشاطئية، أو ضفاف الأنهار، الخ.

إلى مسائل تحديد الحقول والأراضي وتخصيصها تضاف مسائل أنماط التحديد داخط مداه التي بفضلها يمكن للإنسان أن يتقل. إن نظام الجهات الأصلية الأربعة ليس شموليا البتة، على عكس اعتبار جهتي الشرق والغرب محددتين بحسب المسار النهاري للشمس. في بالي، يضاف إلى الجهات الأصلية الأربع الإسناد إلى المركز؛ هناك يتطابق المحور الشمالي الجنوبي مع ذلك الذي يصل "جهة الجبل" مع "جهة البحر"، لكون كل من هذين التحديدين الجغر افيين يتطابق مع إحدى الجهات الجيوديسية (ليفي وسيغود، المصدر المذكور). تتحدد الوجهة لدى الأشوار، الذين سبق ذكرهم، بحسب مجاري المياه التي تمر في أرضهم وبحسب عدة معالم متمايزة جدا: شجرة غريبة، مأوى الخنازير البرية، رواسب الطين، الخ. إن كافة مجتمعات الصيادين - القطافين تقدّم نموذجا عن نمط تحديد الاتجاهات في المدى الطبيعي.

إن المدى الدي يشغله مجتمع ليس متجانسا على الإطلاق ويخضع تجهيزه للاستعمال لمبادئ تمايز محددة. يغيّر الأسكيمو أو الإنويت (موس 1904- 1905) نمط

حياتهم وموضعها بحسب تقسيم السنة القطبية الشمالية إلى فصل للصيف و أخر الشقاء. في الصحيف، فـترة الاصطياد في المياه العذبة والقنص، يعيشون في وحدات عائلية صغيرة منفصلة عن بعضها البعض، تجوب كل منها أرضا واسعة بحثا عن المواقع الغنية بالسمك أو الطرائد. في الشتاء، يتجمعون ويمارسون اصطياد الفقمة في الأوكار الخالية من الجليد وتنتعش حياتهم الاجتماعية والروحية. يمكننا بالطبع أن نذكر نماذج أخرى عن هذا التعاقب: فصل النشاطات المعيشية والتشتت، فصل للنشاطات الاجتماعية الدينية والتجمع.

لا تبقى الأرض عينها مطابقة لنفسها في الزمن: إن نمط تحديدها وتخصيصها، ومواردها، وهوية سكانها يمكن أن يتغير جذريا من وقت لأخر، في فرنسا، كانت الكامارغ، وهي سهل طمي من الدلتا بدون أية تضاريس، منطقة زراعات متعددة حتى القرن التاسع عشر، ثم أصبحت منطقة ملاحات وزراعة الأرز، قبل أن تُكَرَّس للسياحة والمحافظة على النبات والحيوان.

إن كيفيات إشغال المدى واستثمار موارده غير منفصلة عن تشفير رمزي. تعيش شيعوب الأقررام مبوتي في الزائير (ترنبول 1961) في الغابة ويعتاشون منها، بينما لا يخاطر فيها جيرانهم البانتو ويدبرون ضدها مقاومة مستمرة بتوسيع بقعهم الخالية من الشجر. هكذا يختلف المدى "المتحضر" عن المدى "البري": في أثينا، كانت مساحة بور" في وسلط المديية مكرسة للجائعين (فيرنان 1981). تترك المؤسسة بصماتها على المدى. يصسف شيعوب الأوشولو في جنوب شرق أثيوبيا المكان الذي يجتمع فيه مجلس ممثلي يصسف "بالعالي"، حستى ولو أن موضعه يتغير بحسب طبيعة المجادلات وأنه ليس بالضرورة الأكثر ارتفاعا في المدى العام (لبيليس 1983). يبين الأنتروبولوجيون وعلماء الاجستماع المدينيون أن مدى المدينة، مهما كان اصطناعيا، لا يخرج عن الأشكال العديدة المديد المذكورة هنا.

أ.كادوريت

## راجع: اقليم.

ABELES M., 1983, Le lieu du politique, Paris, Société d'Ethnographie.-BALFET H. et BROMBERGER C., 1976, "Dimensions de l'espace et formes d'entraide: le quartier cévenol", in Pratiques et représenttions de l'espace dans les communautés européennes, Paris, Editions du CNRS.- DESCOLA P., 1986, La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar, Paris, Edition de la Maison des sciences de l'homme.- GODELIER M., 1984, L'idéel et le matériel, Paris, Fayard.- GRAFMEYER Y. et JOSEP I., 1979, L'école de Chicago, naissance de l'écologie urbaine, Paris, Editions du Champ urbain.- HALL E.T., 1966, The Hidden Dimension, New York, Garden City (trad.fr. La dimension cachée, Paris, Le Seuil, 1971). - MAUSS M., 1904- 1905, " Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Etude de morphologie sociale", Année sociologique, IX.- PAUL-LEVY F. et SEGAUD M., 1983, Anthropologie de l'espace, Paris, Centre Georges Pompidou.- PICON B., 1978, L'espace et le temps en Camargue (essai d'écologie sociale), Le Paradou, Editions Actes Sud.- PINGAUD M.-C., 1971, " Terres et familles dans un village du Châtillonnais", Etudes Rurales, 42: 52- 104.-TURNBULL C., 1961, The forest people, New York.- VERNANT J.-P., 1981, Les origines de la pensée grecque, Paris, PUF.- ZONA-BEND F., 1980, La mémoire longue, temps et histoires au village, Paris, PUF.

مدى ثقافي Aire culturelle

المدى الثقافي هو منطقة أو دائرة جغرافية محددة بانتشار مجموعة "عناصر" ثقافية معينة (أشياء مادية،أو ملامح تنظيم اجتماعي، أو معتقدات). أول من تحدث عن "مقاطعات جغرافية" كان أ.باستيان (1860) الذي جعل كل واحدة منها متماهية مع "مدى ثقافي" أصبح فيما بعد المفتاح الأساسي لـ "التشكل الثقافي" الذي أشاعـه ل. فروبينيوس (1898) وسار على خطاه ف. راتزل (1899) و ف. شورتز، والذي اعتمده وحدده ف. غرابنر (1911). كان البحث المنهجي عن تصورات كهذه يهدف إلى رسم مخطط تسلسلي نسبي للثقافات قد يخلص إلى ارساء تاريخ عالمي المجتمعات" الدنيا". فالمدرسة الانتشارية التي تنتمي إليها هذه الفكرة ترفض التطورية الوحيدة الاتجاه وتقول بتطور غير متماتل للثقافات ضمن إطـار تحـول يتم على مراحل. وتحدد هذه المراحل بشكل متزامن أو متعاقب من خلال وجـود أو غياب أو تغيرات نسبية لمجموعات من الملامح التي يغرضها التحليل وتظهر عبر مواصـفات الشكل والكمية والاستمرارية. لجات مدرسة فيبنا (شميدت، وكوبرز، عبر مواصـفات الشكل والكمية والاستمرارية. لجات مدرسة فيبنا (شميدت، وكوبرز، مسئل الدولـة أو العائلـة. وعمـل هـباومان ود. وسترمان (1940) والعديد من علماء الانتولوجـيا الأخريـن ذوي اللغة الألمانية على جعل تلك المقاربة مقتصرة على دراسة التفاعلات الخاصة والحاصلة بين مجتمعات متماثلة نسبيا.

شهدت نظرية الأمداء النقافية بعض النجاح في أوروبا، ولعبت دورا أساسيا في الولايسات المستحدة في تطويسر الأبحاث الأميركية الشمالية؛ أدخل ك. ويسلر (1927) مفهومَسي "المدى الزمنسي" - للدلالة على العلاقات بين العائلات اللغوية والمجموعات الثقافسية - و"السنمط" الثقافسي؛ وبعد ذلك بقليل جاء أ. كرويبر (1939- 1944)، الواسع الاطسلاع على أنتروبولوجيا اللغة الألمانية، ليقترح تقسيم أميركا الشمالية إلى أمداء ثقافية محددة مكانيا وزمنيا، ولم يزل هذا التقسيم صالحا اليوم إلى حد كبير.

سهل تطبيق مفهوم المدى الثقافي دون شك المقارنة بين الثقافات، ولكنه لم يتح أبدا تجاوز الصعوبة الناجمة عن استخلاص فترات زمنية من خلال تقسيمات مكانية. فبوضعه على على نفس المستوى أشياء مادية ومعتقدات ومؤسسات، وصل غالبا إلى التقليل من شأن المجستمعات المدروسة التي حولها إلى مجرد مخططات نظرية تعكس رؤية للبشرية على أنها مقسمة إلى عدد من الطبقات المختلفة والمتراتبة.

إ.كونت

BAUMANN H., THURNWALD R. et WESTERMANN D., 1940, Volkerhunde von Afrika, (trad.fr. partielle: H. Baumann et Westermann D., Les peuples et les civilisations de l'Afrique, Paris, Payot, 1948). –FROBENIUS L., 1898, "Der Ursprung der afrikanischen Kulturen", Zeitschrift der Gesellschaft für Erkunde zu Berlin, 33: 111-125.- GRAEBNER F., 1911, Methode der Ethnologie, Heidelberg, Winter. – HAECKEL J., 1956, Zum heutigen Forschungstand der historischen Ethnologie, Die Wiener Schule der Volkerkunde, Festschrift, Vienne.-KROEBER A.L., 1939, Cultural and Natural Areas of Native North America, Berkeley, University of California Press.- LESER P., 1963, "Zur Geschichte des

Wortes Kulturkreis", Anthropos, 58: 1-36.- MONTANDON G., 1934, L'ologenèse culturelle: traité d'ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systématique, Paris, Payot.- RATZEL F., 1882- 1891, Anthropo-Geographie oder Grundzuge der Anwendung der Erdkunde und die Geschichte, Stuttgart, Engelhorn, 2 vol. (trad.fr. partielle: La Géographie politique- Les concepts fondamentaux, Paris, Fayard, 1987). — SCHMIDT W., 1937, Hanbuch der Methode der Kulturischen Ethnologie, Munster / West, Verlag der Aschendorffschen Verlag buschhandlung.

## Aire linguistique

مدى لغوي

المدى اللغوى م فه هو الفسحة المكانية التي يشغلها الحدث اللغوي ل. فإذا كانت ل تمسئل استخدام لغة معينة أولى، يتطابق المدى اللغوى مع المنطقة الاثنية بقدر ما تكون اللغة سمة تحدد الاثنية. ولكن هناك استثناءات عديدة. فهناك جماعتان من شعب تشامبا (نيجيريا والكاميرون) تتحدث كل منهما لغة مختلفة؛ وبصورة معكوسة، لم يتسبب التخلي عـن الغالبية لصالح الانكليزية بتفكك الاثنية الإيراندية. ذلك أن حدود أمداء اللغة الأولى، وبالستحديد فسى حالة شعوب مستقرة ومتناغمة، تتلاشى تحت تأثير الاحتكاكات والتعايش والهجــرات ممــا يتسبب بتواجد عدة استخدامات جنبا إلى جنب (لغة ثانية، أو ناقلة، أو رسمية، المخ.) يتم التداخل والتبادل بين أمدائها. يضيف هذا التعدد اللغوى إلى التهافت الخاص بكيل لغة عوامل تغيير متنوعة: تنتشر التجديدات الصوتية والمعجمية والنحوية انطلاقًا من نقطة مركزية، ويقوم علم اللهجات بدراسة أمداء انتشارها: م ل، م ، الخ. وإذا لم تتطابق هذه الأمداء، تداخلت حدود متشابهاتها الصوتية - ض و ظ، ث و ت، - ضمن شبكات : يجرى الحديث هنا عن " تكامل اللهجة". وإذا ما ازداد عدد هذه المتشابهات فإنها تتخذ اتجاهات متماثلة أو متقاربة، ثم تصل الشبكات التي تكونها إلى كسر التكامل لتتفرع عنه لهجات جديدة. عندما تتوسع هذه التقنية التحليلية لتشمل مجموعات من اللغات المستقاربة، فإنها تبين أن عمليات الانتشار تخترق الحدود التكوينية التي تحدثت عنها الألسنية المقارنة. فلقد امتد استخدام الأصوات المبهمة من إثنية خويسان إلى لغات البانتو المجاورة. والحالات الأكثر شيوعا، لكونها تلامس المركب الأقل انتظاما في اللغة، هي الاسستعارات المعجمسية التى تقدم أمداء توسعها ومراكز ومحاور انتشارها دلائل قاطعة للتاريخ. إذا ما طبقت هذه الروية ذاتها على ملامح أو مجموعات ملامح غير لغوية، فإنها تلتقى مع النظرية الانتشارية للأمداء الثقافية.

ر بروتون وم ديو

BRETON R., 1976, La géographie des langues, Paris, PUF.- SEGUY J., 1973, "Les atlas linguistiques de la France par région", in A. Lerond (éd.), Langue française: Les parlers régionaux.- THOMAS J.M.C., 1970, "Aires de phonèmes et aires de tons dans les langues d'Afrique centrale", in Thomas J.M.C. et L. Bernot (éd.), Langues et techniques Nature et Société, I, Approche linguistique, Paris, Klincksieck.- WINTER W., 1973, "Areal Linguistics: Some General Considerations" in t.A. Sebeok (ed.), Current Trends in Linguistics, II, Diachronic, Areal and Typological Linguistics, La Haye-Paris, Mouton.

مدغشقر Madagascar

لطالما شكات شعوب مدغشقر لغزا التولوجيا. فمنذ القرن السادس عشر، لاحظ الزائرون الأجانب تأثير جنوب شرق أسيا على ثقافة سكان هذه الجزيرة التي تقع قرب الساحل الأفريقي. وتشكل اللغة، من خلال تنوع اللهجات المحكية داخل الجزيرة، البرهان الأوضح على هذا التأثير: إن لغة مدغشقر تشغل جزءا من عائلة الجزر المحيطية الجنوبية وتبدو قريبة بشكل خاص من بعض اللغات المحكية في بروناي وسو لاويزي. كما يظهر تأثير جنوب شرق أسيا كذلك في الديانة والتنظيم الاجتماعي، وحتى في الملامح المسحدية للسكان. لكن أفريقيا قد طبعت أيضا أثرها، لا سيما في الجنوب وعلى الساحل الشرقي. فالنظام الاجتماعي والديني للشعوب المسماة ساكالافا يذكر بنظام شعب شونا في زمابوي.

إذا استحال انكسار هذا الإرث المزدوج، فليس هناك أية معطيات تسمح بتحديد تساريخ وصول ممثلي هاتين الموجئين من الهجرة إلى الجزيرة، الأسيوي والأفريقي، ولا بتحليل ظروف اتحادهما في بيئة مدغشقر. فإن كل شعوب هذه الجزيرة تتشاطر حاليًا تقافسة تمثل خلاصة ما قد أتى به كلا التيّارين، مع إمكانية تفوق أحدهما أو الأخر حسب المناطق.

لقد خلف التاريخ أثارا أخرى انطبعت بها الثقافة المدغشقرية. فمن المحتمل أن تكون اتصالات متتالية قد أقيمت مع العالم الإسلامي منذ القرن الحادي عشر. فقد أنشئت مستعمرات عربية في مختلف نقاط الساحل في حقبات متباينة، وقد تشتت الكثير منها عندما أخرج البرتغاليون العرب من التجارة في المحيط الهندي، وذلك بعد اجتيازهم رأس السرجاء الصاحل حدل العلقات مع العالم الإسلامي لم تنقطع بالكامل أبدا، فمنذ القرن الثامن عشر أقام شمال مدغشقر علاقات وثيقة على الأخص مع العالم العربي السواحلي للساحل الشرقي لإفريقيا.

تعود الاتصالات الأولى مع أوروبا إلى القرن السادس عشر، لكنها لم تبلغ أهميتها إلا في القرن الثامن عشر. فقد أقام قراصنة ومغامرون أوروبيون بادئ الأمر على السلحل الشرقي و أخذوا يتدخلون في أمور الزعامات العديدة للمنطقة التي شكلت حلف بيتسيز اراكا كردة فعل على هذه التدخلات. في هذه الفترة عينها، كانت التجارة تزدهر مع جزر موريس وجزر الإتحاد فكانت مدغشقر تصدر الأرز والماشية الكبيرة وخصوصا العبيد، أخذة مقابل ذلك الأسلحة والنقود الفضية. وقد سبب هذان النمطان للعلاقات مع الأوروبيين عدم استقرار عسكري وسياسي متزايد وسهلا تأسيس عدد من الممالك الكبرى.

كان المستفيد الأكبر من هذا الوضع مملكة صغيرة من وسط الجزيرة بدأت تبسط سيطرتها في نهاية القرن الثامن عشر مثبتة فتوحاتها بواسطة العلاقات المتقلبة والمعقدة – إضافة لعوامل أخرى – التي كانت تقيمها مع الإنكليز، و بدرجة أدنى مع الفرنسيين. هكذا توصيلت مملكة ميرينا إلى السيطرة على الجزء الأكبر من الجزيرة إلى أن انهزمت أمام القوآت الفرنسية الغازية عام 1895.

يسكن شعب ميرينا و شعب بيتسيليو مع بضعة شعوب أخرى في الهضبة الوسطى حيث يمارسون مختلف أشكال الزراعة المروية. ونظام قرابتهم هو ثنائي الانتماء، فهم يشكلون جماعات قربى شديدة اللحمة تبنى هويتها على إقامة علاقة غامضة بين أعضاء الجماعة وأرضهم ترمر إليها القبور الحجرية التي يرقد فيها الأجداد. ويفرض على أعضاء هذه الجماعات بشكل رئيسي الحفاظ على إرث الأولين الذي يتمثل في الأرض أو بقايا الأجداد. يتجلى احترام هذه الفريضة في طقوس الجنائز الثانية التي يتخذها شعب ميرينا فرصة لوضع البقايا المجففة للأموات في قبر جماعي، لاعتبارها العناصر الأولية لكل كائن بشري.

منذ القرن التاسع عشر تحول معظم سكان الهضبة الوسطى إلى الديانة المسيحية. نستج عن ذلك نسبة مرتفعة لمحو الأمية سهلت ظهور أدب كتابي غزير يستوحي أسلوبه من شكل التعبير الأكمل تقليديا، أي من الخطابة. جمع بعض من هذه المخطوطات التي تعسالج الستاريخ والعادات والقوانين في ديوان نشر في بداية القرن العشرين وترجم إلى الفرنسية بعنوان تاريخ الملوك: وهو يمثل واحدا من أغنى مصادر المعلومات عن مجتمع مبر بنا التقليدي.

تشكل الزراعة وتربية الأبقار والاصطياد مصدر معيشة سكان المناطق الجنوبية والغربية التي تعتبر الأكثر جفافا في الجزيرة والتي يؤلف شعب ساكالافا أهم جماعة فيها، ويدل اسمه على سكان مجموعة ممالك متحالفة تضم جماعات متخصصة مثل الصيادين؛ بياما يتواجد تجار مسلمون في الممالك الشمالية. إن المؤسسة الدينية المركزية المشتركة للساكالافيين هي عبادة استحواذ منسوبة إلى تذكار الملوك القدماء. ويرتبط انتشار الفنون التشكيلية أساسا بالطقوس الجنائزية كما في باقي الجزيرة: والنقوش الخشبية على المقابر الفردية الكبرى لشعب ماهافاني هي مثال واضح عن ذلك .

أمّــا ســكان الســاحل الشرقي فهم أكثر تنوّعا، ويعيش معظمهم في بيئة الغابات. فمــثلا، يمارس شعب بيتسيميساراكا وشعب تانالا الزراعة على أرض محروقة. وتشكل هــياكل القــبور كمــا فــي السهل الأوسط محور نشاطهما الطقوسي. كما يُستذكر وجود الأمــوات بين الأحياء ببناء عمود متشعب مرفوع في وسط القرية. لقد انضوى بعص من هذه الشعوب ضمن ممالك صغيرة، فيما بقي البعض الأخر غريبا عن كل سلطة مركزية.

م. بلوش

ALTHABE B., 1969, Oppression et libération dans l'imaginaire, Paris, Maspero.- BARE J.-F., 1980, Sable rouge. Une monarchie du nord- ouest de Madagascar dans l'histoire, Paris, L'Harmattan.- BEAUJARD P., 1983, Princes et paysans. Les Tanala de l'Ikongo. Un espace social du sud- est de Madagascar, Paris, L'Harmattan.- BLOCH M., 1971, Placing the dead. Tomb ancestral villages and kinship organization in Madagascar, Londres- New York, Seminar Press.-DECARY R., 1962, La mort et les coutumes funéraires à Madagascar, Paris, Larosc.- DELIVRE A., 1964, L'histoire des rois d'Imerina. Interprétation d'une tradition orale, Paris, Klincksieck.- DUBOIS H., 1938, Monographie des Betsileo, Paris, Institut d'ethnologie.- GRANDIDIER A. et G., 1908- 1917, Ethnographie de Madagascar, 3 vol., Paris, Imprimerie nationale .- LAVONDES H., 1967, Bekoropoka. Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache,

Paris, L'Harmattan.- LINTON R., 1933, The Tanala. A hill tribe of Madagascar, Chicago, Fiel Museum of Natural History.- LOMBARD J., 1988, Le royaume sakalava du Menabe. Essai d'analyse d'un système politique à Madagascar, XVIIe-XXe siècles, Paris, Editions de l'ORSTOM,

### Urbaines (minorités)

مدينية (أقليات)

تمـت دراسة ظاهرة الأقليات في الحيّز المديني عبر مظاهرها الإثنية والدينية، أو بعـبارات السن أو الجنس أو الطبقة الاجتماعية. ويمكن أن تحدد بعض الجماعات الأقلية بواحـدة مـن هـذه الخصائص، في حين أن بعضها الأخر يجمع الكثير منها، مثل السن والجنس، الاثنية والطبقة الاجتماعية، الإثنية والديانة، الخ.

اتخدت در اسة أقلية مدينية الشكل العام للدر اسة الإحادية التي أجريت منها أعمال كلاسيكية خلال العشرينات في شيكاغو ارتكزت على طبيعة تأصل هذه الأقليات في بعض الحيزات المدينية. هكذا سهل التجمع الكبير لمستوطنين يهود متحدرين من أوروبا الشرقية في حيى من شيكاغو منذ نهاية القرن التاسع عشر أوالية انعزالية وكذلك دينامية اندماج اجتماعي وثقافي (ويرث، 1928). كان من الممكن أن تمتد هذه المراقبة على أقليات اثنية عديدة أخرى أو من أصل وطني خاص (ايطاليين، بولونيين، صينيين، سود، إلخ.). وغدّت موجات الهجرات المتعاقبة التي عرفتها المدن الأميركية في مطلع القرن التجمعات الأقلية التي أولت مدرسة شيكاغو تحركها المكاني والاجتماعي كنتيجة أواليات اصطفائية وتوزيعية وتكثيفية خاصة "بالبيئوية المدينية" (بارك، بورجس، ماكنزي، 1925).

تظهر المدينة إذا كفسيفساء "حيزات طبيعية" (وهو مفهوم انتقده ج. د. سوتلز) سميت هكذا لأنها تتشكل خارجا عن أي مشروع تنظيم مدني.

في العشرينات أنجزت الدراسات الأولى عن أشكال الإدمان في الحيز المديني. تميزت الزمر، الني غالبا ما كانت إحادية الإثنية، بارتباط بالأرض، كما أن وجودها يعكس مقاومة ضد التفكك الثقافي الذي يفرض على الأقليات الأجنبية أو الريفية الأصل، مثل الأميركبين السود.

أذت هذه الأعمال إلى ابتداع مفهوم "الخلفية الثقافية" للإشارة إلى ظواهر إعادة التشكيل الثقافي في ولي الإطار المديني، بما أن المدينة تؤلف إطارا يلائم تجمعات أفراد مختلفة" (مثل الأقليات الجنسية) مصيرها في بيئة أخرى الانعزال (كوهن، 1955). استُخدمت الفكرة الأنكلوسكسونية لـ "الخلفية الثقافية" لتمييز بعض الخصوصيات الطبقية المشتركة بين أقليات إثنية كثيرة، كالدور المسيطر المعائلة المتوسعة الذي يعتبر كاحدى أبسرز سمات الخلفية الثقافية العمالية (غانز، 1962). وسبّب تعكير الثقافات العمالية في الرروبا، لا سيما في بريطانيا العظمى، ردود فعل عبّرت عنها " من خلفية ثقافية" بعض وطاعات الشبيبة البريطانية (من نمط حليقي الرأس) الموجهة في الجوهر ضد أقليات الثنية مثل الباكستانيين (مونغهام وبيرسون، 1976). بشكل عام، تتميز الخلفيات الثقافية الشبابية مثل الباكستانيين (مونغهام وبيرسون، 1976). بشكل عام، تتميز الخلفيات الثقافية الشبابية مثل الباكستانيين (مونغهام وبيرسون، 1976). بشكل عام، تتميز الخلفيات الثقافية الشبابية بخصصائص " قبلية"، كما أنها كانت مادة دراسات عديدة (مونود، 1968) لا سيما عن

الأنماط اللغوية والعادات اللباسية (إ. دو لابورت). وكذلك استطاع تحليل الأقليات الإثنية التي تحتل بعض الحيزات المدينية أن يقتبس عن نظرية "الأنظمة المتفرعة".

غـــبر أن الأقليات المدينية لا تبدو قابلة للتماثل مع الطوائف التقليدية لأنها مدرجة في مجتمعات معقدة شديدة التمايز من وجهة نظر ثقافية واقتصادية وسياسية.

ويفيد مفهوم "الشبكة الاجتماعية" في تحليل أشكال الاندراج هذه؛ والواقع أنه يسمح بوصف لعبة العلاقات الاجتماعية التي ينسجها أعضاء طائفة مبينا التفاعلات الفردية والمؤسسية خارج الإطار الأرضي للأقلية. لقد انتشر هذا النمط للتحليل ما بين الحيز المديني الغربي والأفريقي، في مدن المناجم والصناعة في زمبابوي وأفريقيا الجنوبية، كما أنه كان عرضة للعديد من الشروحات المفهومية والنظرية نذكر من بينها تصورات ج. بواسيفان.

ساهمت دراسة الأقليات المدينية الإثنية في تصعيد فكرة "الاثنوية" التي تعتبر "الجماعة الإثنية" كجماعة متعاضدة لا تبنى فقط على مصالح خاصة بل أيضا على روابط عائلية وثقافية، إلخ.، يتشكل حولها التعاون الإثني (غلازر وموينيهان، 1975). بدا هذا التعاضيد الجماعي، المنتشر عبر الأجيال، مناسبا لتطور المشروع الإثني الشديد الحماس في الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى في السنوات 1970- 1980. شملت هذه الظاهرة مجمل الأقليات الإثنية المدينية، ولكن بدرجة أدنى لدى الأميركيين السود، وكذلك أدت إلى ظهيور دراسات عديدة اتبعت مسيرة مقارنة بين الإثنيات (لايت، 1972) أو اتخذت شكل الدراسة الإحاديية. وسمح تكاثسر هذه الأبحاث في الولايات المتحدة وأوروبا باعتماد مقارنات على الصعيد العالمي.

استخدمت الأنتروبولوجيا الأميركية مفهوم " الأقلية المدينية" لإظهار الطوائف الكثيرة (هنود أميركيين، مكسيكيين أميركيين، صينيين أميركيين، الخ.) التي تسكن في العواصم الأميركيية الشمالية الكبرى، لكن أيضا في أميركا اللاتينية والوسطى، لا سيما مكسيكو وسان خوان في بورتوريكو (أ. لويس)، أو في آسيا الجنوبية. وقبل أن تهتم الأنتروبولوجيا البريطانية بأقليات المدن الصناعية الإنكليزية الكبرى، كانت قد أنجزت خلل الفترة الاستعمارية دراسات هامة برعاية معهد رود ليفينغستون، كرست للأقليات الناجمة عن النزوح الريفي نحو مدن المناجم في روديسيا (أي زامبيا وزمبابوي اليوم).

اهتمت الأنتروبولوجيا الاستفراقية الفرنسية من جهتها بشكل خاص بظاهرة هجرات العمل لكونها تساهم في تطور المدن. نذكر الأعمال الرائدة لدج. بالاندييه (1955) في برازافيل، ب. مرسييه في داكار، س. برنوس في نيامي وج م. جيبال في أبيدجان. وعكف الإثنولوجيون في فرنسا نفسها على توضيح وجود خلفيات ثقافية على هامش المجتمع ناتجة مثلا عن تعايش جماعات مختلفة الأصل في أماكن إقامة مؤقتة (ك. بيتونيه). خصت أعمال أخرى الطوائف الدينية التقليدية التي تؤلف الواقع المتعدد الثقافي من عدة الثقافات في فرنسا المدينية المعاصرة (غوتويرث، 1987). ينبع هذا التعدد الثقافي من عدة مصادر: الوجود القديم لبعض الأقليات (يهود، غجر، الخ.)، الهجرات الاقتصادية والسياسية الحديثة العهد (مغاربة، أسيويين، الخ.) أو حتى تشكيل هوية بعض الجماعات عبر اختيارها المتعمد لممارسات اجتماعية وثقافية أقلية.

BALANDIER G., 1955, Sociologie des Brazzavilles noires, Paris, Armand Colin.- COHEN A.K., 1955, Delinquent Boys. The Culture of the Cang. Glencoe, the Free Press.- GANS H., 1962, The Urban Villagers. Group and Class in the Life of Italian- Americans, New York, The Free Press.- GLAZER N. et MOYNIHAN D.P., 1975, Ethnicity: Theory and Experience, Cambridge, Harvard University Press, GUTWIRTH J. (éd.), 1987, Chemins de la ville: Enquêtes ethnologiques, Paris, Editions du CTHS.- LIGHT I.H., 1972, Ethnic Enterprise in America: Business and Welfare among Chinese, Japanese and Blacks, Berkeley, University of California Press.- MONOD J., 1968, Les barjots: Essai d'ethnologie des bandes de jeunes, Paris, Julliard.- MUNGHAM G. et PEARSON G. (eds), 1976, Working Class Youth Culture, Londres, Routledge and Kegan Paul.- PARK R.E., BURGESS E.W., Mc KENZIE R., 1925, The City, Chicago, The University of Chicago Press (version française augmentée, L'Ecole de Chicago, Naissance de l'écologie urbaine, Paris, Editions du Champ Urbain, 1979). - WIRTH L., 1928, The Ghetto, Chicago, the University of Chicago Press (trad.fr. Le Ghetto, Paris, Editions du Champ Urbain, 1980).

# Urbaine (anthropologie)

مدينية (أنتروبولوجيا)

كثيراً ما يُطلب من الأنتروبولوجيا المدينية أن تبيّن الطبيعة الحقيقية لموضوعها (هل تشكل المدينة ميدانا لدراسة متجانسة؟) وتحدد معنى اندراجها في الأنتروبولوجيا (هل تسمايز التولوجيا العالم الحديث عن التولوجيا المجتمعات الغريبة؟ أو هل أن التولوجيا العالم الحديث هي ممكنة؟).

حلل علماء اجتماع مدرسة شيكاغو، الذين يُعتبرون أحيانا كمؤسسى الأنتر وبولوجيا المدينية، فرادة أنماط تنظيم العلاقات الاجتماعية في المدينة، لكنهم لم يتساعلوا عن مناهج البحث التَّى يجب تطبيقها ولا عن الأسس المعرِّفية لمسيرتهم. يرى ر. إ بارك أن على المناهج أن تقتبس البحث الميداني عن الصحافة، كما يعتبر أن العلوم الطبيعية تقدّم نموذجا معرفيا ملانما هو نموذج البينوية المدينية. ضاعف هؤلاء الباحثون در اساتهم الظرفية حول موضوع الطوائف المختلفة التي تشكل الفسيفساء المدينية، ويعود ذلك إما لأن هويتها الجماعــية تسَّــبق وجودها في المدينة (مثل حالة الأقليات الإثنية والدينية والقومية، إلخ.) وإمَّا لأنها تنتج عن الحيِّز المديني نفسه (مثل حالة اللصوص أو الزمر أو العمال وكافة أنواع المهمشين). يستعلق هذا الاختيار في أن بالتعريف التقليدي لمواضيع الإنتولوجيا (طوانسف واضحة الحدود نسبيا، تؤكد قيمها من خلال سلوك خاص بها) وبالوضع التاريخي الخاص لمدينة مثل شيكاغو في العشرينات) تظهر عدم تجانس قلما تدركه الاتنولوجيا الأجنبية). على عكس الطائفة المحلية مثلما وصفها ر.ردفيلد، تعرف الجماعة المدروسة أولا بالاقتلاع عن جذورها. هكذا اعتزمت الاثنولوجيا المدينية إدراك خصوصية كلية المدينة فاختارت أن تفحص الاستثناء في حين قررت الاثنولوجيا الكلاسيكية إدراك خصوصية المجتمع من خلال استخراج القاعدة السائدة. يحتل المهمش قلب البحث، لا سيما وقد سبق للفيلسوف الألماني ج. سميل، الذي كان بارك تلميذه، أن جعل من الغريب الصورة نفسها للمدنى. يحلل هذا المنظور شكليات تكيف هذه الجماعات أو هؤلاء الأفراد، مهتما على الخصوص باستثمار المكان كما يتجلى في استيطان وتحديد أرض ما (دراسة الأحياء، "القرى المدينية"، الغيتو)، أو في السلوك الملازم لحالات تغيير الإقامة. يقسم الحيز المديني إلى مناطق متباينة من حيث النوع ويعكس بالتالي التراتبية الاجتماعية. لقد عرف أ.و بورجس النمط المثالي للمدينة، ورسم بارك "دورة الاندماج" (دورة العلاقات العرقية)، فيما اقترح ل. ويرث تعريفا عاما للعلاقات المدينية "الموضوعية، والموقتة، والمجزأة". تشكل سير الحياة أداة كثيرة الاستعمال في البحث الميداني لأنها تسمح بمتابعة المسيرات الفردية من خلال مناطق جغرافية وفئات اجتماعية. وقد تأثرت الأنتروبولوجيا المدينية لفترة طويلة بتيار الدراسة هذا، وبمواضيعه ومناهجه. في فرنسا مثلا، كرس كل من ج. مونود ول. بيتونيه أعمالهما الرائدة لزمر الشباب وبروليتاريا " مدن العبور" حيث يتعايش مهاجرون وسكان محليون.

هل يتخلى أنتروبولوجي العالم الحديث، المتخصص في "المستوطنات" (إ.جوزيف) والخصوصيات الشاعرية نوعا ما، عن طموح توضيح الكلية لصالح أخرين مثل علماء الاجتماع والاقتصاد والمؤرخين، الخ. وراء تصوير "الصعلوك" (أندرسن، 1923) و"المشرد" (شاو، 1930)؛ و "فتاة التاكسي" (كريسي، 1927)، و"غرباء" أخرين (بيكر، 1963)، وإحصاء " 1313 لصّ (تراشر، 1927)، ووصف علاقات سلطة بين الجنسين في الحانات (سبرادلي ومان، 1975)، ووراء توصيف اليات الاستغلال الاجتماعي، تعود اليه مهمة رسم طريق يسمح له بربط المعطيات الدقيقة التي يجمعها مع التيارات الكبرى العابرة للمجتمع.

لقد نجحت الأعمال التي أجريت في مدن غير غربية في هذه المهمة، كما نجحت الأعمال التي سعت السي توضيح الأواليات المرتبطة بالاستغلال الاستعماري (مثل الدر اسات الإحادية التي تناولت تنقلات اليد العاملة والتي أعدها باحثو معهد رود ليغينغستون: م. ويلسون، أ.أ.ريتشارد، م. غلوكمان، ج.ك. ميتشل، أ.ل. إيشتاين)، وكذلك تلك التي سعت إلى تقبيم متغيرات المجتمعات المعنية (مثل در اسات باحثين فرنسيين ارتكزت هي أيضا على عواصم أفريقية : ج.بالاندييه، س. برنوس، ب. مرسييه، ك. مياسو، السخ.). وقد أدت هذه الدر اسات، لا سيما التي أجريت في أميركا الوسطى (أ.لويس)، إلى إعادة النظر بالمقولات السائدة انطلاقا من تحليلات أجريت في مدن أوروبا والولايات المستحدة. تلك كانت حال تحديد العلاقات المدينية وفق ويرث، وكذلك فكرة توقيف القيرابة في المدينة عن لعب دور في العلاقات الاجتماعية. كما ازداد توضيح تصوصية المجتمع والثقافة المدينيين واعتبار أشكال الحياة المدينية مرتبطة هي أيضا بعدد الأنماط المحلية أولا؟

اعدّت بعض الأدوات المفهومية لإظهار ترابط ميادين متمايزة في الظاهر،غير أنها تصلح في التشديد على ديمومة بعض الأنساق التنظيمية، مهما كانت الحالات. تتبح فكرة الشبكة بشكل خاص إظهار العلاقات بين الزوجين في عائلة "عادية" من لندن (بوت، 1957) وكذلك فوز مرشح في انتخابات مادهيا برادش (ماير، 1966). تظهر المدينة إذا كشبكات معقدة، بعضها دائم ومماسس، وبعضها الأخر متغير يرتبط بمبادرة المشاركين. وقد يكون فصل ترابط الميادين التي تعبرها هذه الشبكات ملائما أكثر من إحصاء مكوناتها المختلفة.

تفضيل مقاربة أخرى فحص الاستراتيجيات مولية الاهتمام للتفاعلات بين الأفراد الذين يلعبون دورهم الاجتماعي. وبغض النظر عن كثافة المدينة وعدم تجانسها، تتميز المحياة المدينية بسهولة التواصل المباشر بين الأفراد. تتجدد هنا، بطريقة ما، نظرية البيئوية المدينية التي تفضل الفرد المنعزل وظواهر التكيف: إذا أمكن الاقتباس عن قائمة بأدوار اجتماعية، فذلك لأن مختلف دوائر النشاط موزعة على أماكن منفصلة. هكذا تشكل الحيالات، وليس الجماعات، موضوع التحليل، لكن الفرد، وإن كان "مبعثرا" بسبب كثرة انستماءاته وسجلاته ومصالحه، لا يزال يحتل مقدمة المشهد. وهنا تأتي أعمال إ. غوفمان "السوسيولوجية المصعرة"، كما توصف، لتعطي صورة مجازية مضخمة عن المدينة كحركة مسرحية.

انستقد أ. هانسرز هذا المنظور الفردي باسم لزوم إدراك شامل يشكل المشروع الأنتروبولوجي فوضع، في أوسع خلاصة عن أعمال الإثنولوجيا المدينية المتوفرة حتى هذا السيوم، جدولا إجماليا بتنظيم العلاقات الاجتماعية في المدينة، مع تحليل الظواهر بطسريقة نوعية وكمية في أن سمحت مقاربة كهذه بأن يندرج في ميدان الانتروبولوجيا المدينية تحليل للمشاريع والتنظيمات الصناعية بتجه إلى تشكيل ميدان مستقل. وكأن الأنتروبولوجيا المدينية، بعد أن وضعت المنبوذ في صلب اهتماماتها، أخذت تميل، في حركة استعادة توازن، إلى إهمال ما قد يعتبر جوهر تنظيم المجتمعات المعقدة.

أدى انتشار التجمعات المدينية على كافة القارات، والتعديلات العنيفة في الطبيعة، وتــزايد كافــة أنواع الهجرات، وتعايش شعوب شديدة الاختلاف في الأماكن نفسها، إلى تفجّـر مواضيع الاثنولوجيا المدينية. وأمام حقائق اجتماعية غالبا ما اتصفت بالترابط والاندماج والتوليف والتهجين، توجه الأنتروبولوجيون نحو تعريف "ميدان" الدراسة، أي نحو تحديد سلسلة من ظواهر أو أحداث يسمح وصفها وتحليلها (تكوينها، آثارها، الدلالات التــي تثيرها، إلخ.) بعرض مسائل أعمق: هكذا مثلا تغذي المــباريات الكبرى في كرة القدم التفكير في ابتداع طقوس جديدة (برومبرغر وأخرون، المــباريات الكبرى أي كرة القدم التفكير في ابتداع طقوس جديدة التكوين الدينية الجديدة فحسب، بل أيضا الثقافية والاجتماعية" التي تحدث في الطبقات المتوسطة التي تسكن على هامش المناطق المدينية لعاصمة حديثة مثل لوس أنجلس (غاتويرث، 1988).

ب. ويليامز

ANDERSON N. (1923), 1961, The Hobo, Chicago, The University of Chicago Press.- BALANDIER G., 1955, Sociologie des Brazzavilles noires, Paris, Armand Colin.- BECKER H.S., 1963, Outsiders, New York, The Free Press (trad.fr. Outsiders, Paris, Métailié, 1985).- BERNUS S., 1968, Particularismes ethniques en milieu urbain: l'exemple de Niamey, Paris, Institut d'Ethnologie.- BOTT E., 1957, Family and Social Network, Londres, Tavistock.- BROMBERGER C. et al., 1987, "Allez l'OM, Forza Juve. La passion pour le football à Marseille et à Turin", Terrain, 8,8-41.- CRESSEY P.G. (1932), 1969, The Taxi- Danse Hall, Montclair, New Jersey, Patterson Smith.- EPSTEIN A.L., 1958, Politics in an Urban African Community, Manchester, Manchester University Press.- GLUCKMAN M., 1940, "Analysis of a Social Situation in Modern Zululand", Bantu Studies, 14: 1-30 et 147-174.- GOFFMAN I., 1959, The Presentation of Self in Everyday Life, New York, Doubleday, Anchor Books (version française augmentée, 1973, La mise en scène de

la vie quotidienne, Paris, Editions de Minuit).- GUTWIRTH J., 1988, Les Judéo-Chrétiens aujourd'hui, Paris, Editions du Cers.- HANNERZ U., 1980, Exploring the City, New York, Columbia University Press (trad.fr. Explorer la ville, Paris, 1983, Editions de Minuit).- LEWIS O., 1966, La Vida, New York, Random House.-MAYER A.C., 1966, "The Significance of Quasi-Groups in the Study of Complex Societies", in The Social Anthropology of Complexe Societies, M. Banton (ed.), Londres, Tavistock.- MEILLASSOUX C., 1968, Urbanization of an African Community, Voluntary associations in Bamako, Seattle, University of Washington Press. - MITCHELL J.C., 1956, The Kalela Dance, Manchester, Manchester University Press.- MONOD J., 1968, Les barjots, Essai d'ethnologie des bandes de jeunes, Paris, Julliard.- PARK R.E., BURGESS E.W., Mc KENZIE R.D. (1925), 1967, The City, Chicago, The University of Chicago Press (version française augmentée, L'Ecole de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine, Paris, Editions du Champ Urbain, 1979). PETONNET C., 1968, Ces gens-là, Paris, Maspero,-RICHARDS A.I., 1939, Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia, Londres, Oxford University Press.- SHAW C. (1930), 1966, The Jack-Roller: a delinquent boy's own story, Chicago, The University of Chicago Press.- SPRADLEY J.P. et MANN B.J., 1975, The Cocktail Waitress, New York, Wiley (trad.fr. Les bars, les femmes et la culture. Femmes au travail dans un monde d'hommes, Paris, PUF, 1979).- THRASHER F.M. (1927), 1963, The Gang: a study of 1313 gangs in Chicago, Chicago, The University of Chicago Press.- WILSON G. et WILSON M., 1941- 1942, An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia, Livingstone, The Rhodes Livingstone Institute, 2 vol.- WIRTH L., 1938, " Urbanism as a Way of Life", American Journal of Sociology, 44: 1-24.

مرض Maladie

تنسُب اللغة الفرنسية إلى عبارة " المرض" على الأقل ثلاث دلالات مختلفة قابلة لأن تحظى باهتمام الأنتروبولوجي: حدث محسوس يصيب فردا ما، كيان تصنيفي يدخل في اصطلاح، فكرة عامة ومجردة عن حالة نقيضة للصحة الجيدة.

في كثير من المجتمعات التي لا تعرف الكتابة، لا يوجد المفهوم العام والمجرد للمسرض بشكل واضح، لكونه مذابا في فئات أوسع للألم والبؤس والفوضى، إلخ. وحتى عندما يكون وجود هذه الفكرة مثبتا، فكثيرا ما يتم اللجوء إلى التأويلات التي تضم المرض إلى الأحداث المشؤومة التي تصيب العلاقات الاجتماعية. وكما أن المرض هو أحد أشكال السبؤس، فكذلك الصحة هي مظهر للنظام المنسجم الذي يدير العلاقات المكانية والزمانية لفرد مع العالم ومع الأخرين.

كبيرة واستنهاض عمليات اجتماعية غالبا ما تكون معقدة (أوجي، 1984؛ زمبليني، 1985)، من حيث تأصله في الجسم المتوجع ولأنه يهدد سلامة وبقاء الفرد كما الهيئة الاجتماعية. في مجستمع معيّن، تشكل مراحل المرض، من حيث تواترها، فرصة مميزة للتواصل والستفاعل، وغالسبا التعبسئة الاقتصدادية. يبدو إذا من الممكن إقامة موازاة بين الحدث البيولوجيي الاجتماعي الذي هو المرض، على غرار الولادة والموت، والأشكال الرمزية والجماعية للحدث، بالأخص المسارة (أوجي، 1984). ليس من الغريب إذا أن يكون المرض قد فرض نفسه على عمل الأنتروبولوجيين في وقت مبكر من تطور علمهم.

إلا أن المسرض والطبب في المجتمعات التقليدية لم يصبحا مادة للدراسة إلا مع و.هـــر ريفرز (1924) وبعده إ.هـ.أكبركنخت (1942). لقد انتشر هذا التيار بشكل ملحوظ، خاصة في الولايات المتحدة ابتداءً من 1960، تحت اسم " الأنتروبولوجيا الطبية"، متجها نحو التعاون بين العلوم الاجتماعية والعلوم البيولوجية الطبية، وموسعا إشكاليته إلى المجـتمعات الصـناعية (لودون، 1976؛ ريئل لورنتين، 1983 و 1987). لقد ألح بعض المؤلفين، الفرنسيين خصوصا، على أن المنهج الخاص بالأنتروبولوجيا الاجتماعية الثقافية يفرض عليها أن تتخذ المرض قبل الطب كأحد أغراضها التجريبية (سندزنغر وزمبليني، 1982؛ أوجـي، 1986). كما أخطرت الأنتروبولوجيا الطبية أن تتجهز باصطلاحات تقنية خصوصية تسمح بإظهار مختلف أبعاد الحدث (يونغ، 1982؛ كلينمان، 1980؛ هاهن، خصوصية تسمح بإظهار مختلف أبعاد الحدث (يونغ، 1982؛ كلينمان، 1980؛ هاهن،

إن المرض هـو أو لا التعبير والوعي الشخصي لانحطاط جسدي نفسي لا يتقبله الفرد إذ يحد من قدرته وإن ابتداء إدراك العوارض المرضية وتوافقها التخليقي هما عرضـة لتأثر كبير ليس فقط بالمكان الثقافي بل أيضا بسيرة الفرد وتاريخ جماعته. فمنذ السبدء، اتخد "كون الفرد مريضا"، أي عيشه الذاتي الشخصي للمرض المسمى اتفاقيا السقم (illness) في الأنتروبولوجيا الطبية، بعدا اجتماعيا.

إن المرحلة الأولى لمرض ما بصفته ظاهرة اجتماعية هي تواصل الحدث مع أخر عسبر الكلمة، وسلوك غالبا ما يشرع ثقافيا. هكذا يقبل الفرد الدور الاجتماعي للمريض، السذي يتميز بالإقرار بعجزه اللاإرادي عن القيام بوظائفه الاعتيادية. تتعدد اشتباكات هذا السدور كثيرا حسب الثقافات والسباقات الخاصة: تنشيط الضمانات، التهميش، الإدغام في بنيات اجتماعية جديدة (مستشفى، دير السلالة، جمعية دينية أخوية)، اتخاذ وضع جديد (معالج، شامان) أو أنماط تعبير ليست مشرعة إلا في سياق المرض (تملك مماسس).

إن الطابع المستلف والمباغات والاصطفائي في الظاهر المرض يتطلب من المصاب، الذي يساعده محيطه وأخصائيون عرضيا، البحث عن تعليل واللجوء إلى عمل فعال، بطريقة تعادل في جبريتها الاعتراف الاجتماعي به. إننا في صدد عملية ديناميكية، ليست بالضرورة متناسقة في جميع مراحلها، تجري عبر مسيرة علاجية قد تظهر فيها انعطافات مفاجئة أو قد تتنوع ان مستوى التفسير المطلوب والمأخوذ، وكذلك الاتساع الاجتماعي المسيرة العلاجية، منوطان بدرجة القلق الذي يسببه المرض. والقلق هو بالتأكيد مرتبط بطبيعة العوارض المرضية ونشوئها؛ لكنه متعلق أيضا بالوضع الاجتماعي بالتأكيد مرتبط بطبيعة العوارض المرضية ونشوئها كنه متعلق أيضا بالوضع الاجتماعي عندما يندرج هذا الأخير ضمن ما يتم تصويره كالتسلسل المصائب" ( إيبلبون، 1983).

بالنسبة السى المريض ومحيطه، وإلى معظم الأخصائيين المشاركين في البحث العلاجي أيضاء يجب أن يستجيب تشخيص المرض، أي تطبيق الأنماط التعليلية على الظواهر المرضية الغريبة سعيا إلى قراءة مفاعيل كيان مرضي أو كيانات سببية أخرى، ليبحث عن المعنى أكثر من الحاجة للمعرفة بحد ذاتها. وهكذا فإن مفاعيل المعنى المستخرج من تأويل معين لا ترتبط بدرجة صحته، بل بتوافقه في حالة وقائعية خاصة، وكذلك بالتحامه مع العيش الذاتي للمريض ومع تصوراته لعلاقته بالآخرين وبالعالم (سندزنغر، 1985).

إن تعليل حدث المرض، الذي يقوم جوهريا على روابط سببية، تركز على أربعة أسئلة على الأكثر: ١- في صدد أي كيان مرضي ندن ؟ 2- ما هي ألبته ؟ 3- من أو ما همو سببه؟ 4 - لماذا يصيب شخصا معيّنا في وقت معين؟ (زمبليني، 1985). ليست هذه الأسئلة مطروحة بالضرورة معا، في الوقت ذاته أو في ترتيب محدد، والإجابات التي تعطي عين كل منهالا تقيم بالضرورة علاقات ثابتة فيما بينها. عدا عن ذلك، فإن هذه الأسمنلة الأربعة "التشخيصية" والعلامات العلاجية التي تنشأ عن الإجابات التي تستثيرها، لا تنتمسى جميعها إلى نفس الميادين في كثير من المجتمعات. ينتمي السؤالان الأولان إلى صبحيد المعرفة العامة، أي الأطباء التقليديين أو الأخصائيين البيولوجيين. ويعود الأخير بشكل خاص إلى العرافين أو الوسطاء أو الكهنة، فيما يرتبط الثالث بواحد من فروع هذه المعرفة أو تلك. زيادة على ذلك، إن هذه التساؤلات الأربعة تسبب أنماط إجابات تقدم للمريض ولمحيطه، وراء التنوع الكبير للصياغات الممكنة، طاقة للمعنى تزداد بقدر ما نتبع الترتيب المعطى أعلاه. كذلك إن البحث العلاجي موجّه في مجتمعات كثيرة، فيما وراء ابتداء القلق، نحو ألية المرض أقل مما هو نحو أسبابه، لا سيما تلك التي تبيّن غرابة الحسالات الفسردية والتي تظهر عبر تقنيات العرافة والانخطاف بالروح وليست مستنتجة انطلاقًا من العبوارض المرضية: عمل مفسد لكانن ذي موهبة قصدية (جد، ألوهية، مشجوذ)، أو مسوولية أشخاص أو أحداث معينة (انتهاك القواعد الاجتماعية أو الدينية، العدوى) في العامل المولد للمرض.

ف. ماير

ACKERKNECHT E.H., 1942, "Problems of primitive medicine", Bull. of the History of Medecine, XI: 503-521; 1942, "Primitive medicine and culture pattern", idem, XII; 545-574.- AUGE M., 1984, "Ordre biologique, ordre social: la maladie forme élémentaire de l'événement", in M. Augé et C. Herzlich, Le sens du mal, Paris, Editions des Archives Contemporaines: 35-91; 1986, "L'Anthropologie de la maladie", L'Homme, 97-98: Anthropologie: état des lieux: 77-88.- EPELBOIN A., 1983, " Editorial", Bulletin d'Ethnomédecine, 25: 3-4. - HAHM R.A., 1984, "Rethinking "Illness" and "Disease" ", in E.V. Daniel et J.F. Pugh (eds), South Asian Systems of Healing, Leyde, Brill. - KLEINMAN A., 1980. Patients and Healers in the Context of Culture, Berkeley, University of California Press. - LOUDON J.B. (ed.), 1976, Social Anthropology and Medicine, Londres, Academic Press.- RETEL-LAURENTIN A. (éd.), 1983, Une anthropologie médicale en France?, Paris, Editions du CNRS; 1987, Etiologie et perception de la maladie dans les sociétés modernes et traditionnelles, Paris, L'Harmattan.- RIVERS W.H.R., 1924, Medecine, magic and religion, Londres, Paul Kegan.- SINDZINGRE N., 1985, "Tradition et biomédicine", Sciences sociales et santé, III (3/4): Anthropologie, sociétés et santé: 9-26.- SINDZINGRE N. et ZEMPLENI A., 1982, " Anthropologie de la maladie",

Bulletin d'Ethnomédecine, 15: 3-22. – YOUNG A., 1982, "The Anthropologies of Illness and Sickness", Annual Review of Anthropology, 11: 257- 285.- ZEMPLENI A., 1985, "La "maladie" et ses "causes"", L'Ethnographie, 96-97: Causes, origines et agents de la maladie chez les peuples sans écriture: 13-44.

Possession

على خلاف معظم الظواهر المرتبطة بالأنتروبولوجيا، فإن طقوس المس قد اختفت بالأساس في المجتمعات الغربية المعاصرة - باستثناء إيطاليا الجنوبية حيث اتخذت شكلا لا ينتمي السي نماذجية الأمراض العصبية (دو مارتينو، 1966) - بينما لا تزال متواجدة لدى الأكثرية الساحقة من مجتمعات دول العالم الثالث. يضاف إلى ذلك أن النظرة السائدة في الغرب عن ظواهر المس مستخفة بها ومتناقضة في ذلك مع دلالات هذه الظواهر في ثقافات البلاد التي تعتبرها بديهية.

إن المبدأ الأساسي للمس هو نفسه في كل مكان: الآلهة أو الأرواح أو الجان (أيا كانت التسمية التي يطلقها عليهم علماء الإثنولوجيا)، الذين غالبا ما يشكلون جماعة منظمة ومستكاملة ويمكنها اتخاذ مظهر بشري، "بستحوذون" على جسد إنسان خلال مناسبة تنظم بشكل عام لهذه الغاية. و "الممسوس" أو "الوسيط" (الذي يعتبر غالبا في مجتمعه "حصان" الإلسه السذي "يمتطيه"، أو "زوجة" له) يبدأ بالتصرف كالإله المعني. إذا فإن تنوع الآلهة يقابل جدولا بأدوراها، بينما يحدد الاستحواذ بالنسبة للفرد دورا يلعبه، بفعل "التجسيد". وإن حالة التلبس التي ترافق المس، أي "حالة انعدام الوعي"، كما يسميها الأنكلوسكسون، تكون قد تشكلت اجتماعيا في الواقع. ولا يكون الشخص طوال فترة المس هو نفسه أبدا، لكونه يجسد هذا "الإله هو الذي نطق من لكونه يجسد هذا "الإله هو الذي نطق من خسلال هذا الممسوس (فيوبخ، ويتطلب، ويكشف، ويتنبا، بحسب رموز اجتماعية معينة). وعند نهاية رعدته ينصرف الإله ويكون الشخص منهك القوى فيعود إلى حالته الطبيعية دون أن يتذكر شيئا.

هناك انطلاقا من هذه الصورة تنويعات لا تحصى، وهناك صعوبة كبرى في إعداد جدول نماذجي بطقوس المس، فهذه الأخيرة "تتواصل" في كل ثقافة مع أنظمة أخرى سحرية - دينية سائدة أيضا (شعائر الأجداد، وشعائر "المذبح" المخصصة للألهة المحليين والمستوردين، ومجتمعات الأقضعة، وأنظمة التنجيم، والإجراءات المضادة للشعوذة، والسحر والشمانية، السخ...). إن شعائر المس ليست نظاما طقسيا قائما بذاته ومتعلقا بالاستحواذ بحد ذاته، لذلك كانت المقارنات بين طقوس المس في أسيا (فيتنام أو بالي مصللا) وأفريقيا (البيبليوغرافيها الضحمة لزارتسكي وشامباو، 1978) صعبة بسبب المضامين الرمزية والدينية والاجتماعية لكل منها.

غير أنه يمكن اقتراح العمومية التالية، على الأقل فيما يتعلق بالثقافات الأفريقية والأفروب أميركية: إن طقوس المس التي تمارس في مجتمعات التوحيد الطامحة للكونية (المسيحية والإسلام) تسعى للعمل كأنظمة مستقلة ومغلقة نسبيا (تفضيليا ضمن جماعات مقهورة أو مهمشة نسبة إلى الطبقات المتميزة). أما في المجتمعات "المعلنة الشرك" أو

المجتمعات " الأرواحية"، فيكون المس متغلغلا بعمق وفق وسائل اتصال متعددة مع الألهة ضمن شبكات الممارسات الشعائرية حيث لا تكون الرعدة جوهرية بالصرورة. في الحالة الأولى تنبع الشعائر الأساسية للمس لدى السواحليين من خلفية إسلامية: "ندواب" (ndoep) عـند الولوف ( زامبليني، 1966)، "جين دون" (Jine don) عند المندينغ (جبّال، 1982)، " هولي" (holley) عند السونغهاي- زارما (روش، 1960)، "بوري" عند الهاوسا (مونفوغا-نسيكولا، 1972)، " السزار " فسى أثيوبيا والصومال (ليريس، 1958). وتوجد أيضا شعائر مماثلة جلبها عبيد السواحل معهم إلى البلاد العربية (المغرب، تونس، مصر). والحالة الأولى تتضمن أيضا شعائر مس أفرو- أميركية (باستيد، 1973) ولكن في مضمون مسيحى: الكوندومبلى والماكومبا في البرازيل (باستيد، 1960)، أو الفودو في هايتي (ميترو 1957). إن هذه الشعائر الأخيرة،القادمة أيضا من أفريقيا السوداء عبر تجارة الرقيق، تعود في أصلها إلى نظامين كبيرين من السحر الديني، مستقدمين من خليج غينيا ومرتكزين إلى طقوس "الفودون" (Vodun aja-fon) و"الأوريشا" لدى اليوروبا (فيرجي، 1957). ولقد استخدم هذان النظامان كقالبين لتكيف العبيد والأشكال التوليف الدبنية في مستعمرات العالم الجديد، مع إعادة التركيز على رعدة الاستحواذ كمرحلة شعائرية أساسية. في الأنظمة السحرية - الدينية لهدى الأيا-فون واليوروبا، في بنين كما في نيجيريا،حتى وإن كان استحواذ الألهبة عنصرا مهما جدا في الممارسات الدينية، فإنه ليس الوسيلة الوحيدة للتواصـــل مع الألهة؛ وهو يتعايش مع الأُقنعة والمذابح و"التعويذات" التي تلعب دون شك دورا متميزاً ولكن دون أن تتمكن من رسم حدود معينة لها. يمكننا أن نفترض بأننا أصبحنا هنا في الحالة الثانية المشتركة بين عدة ثقافات دينية في أفريقيا الغربية والشرقية ما قبل الاستعمارية حيث لا يشكل المس بالمعنى الحقيقى " مؤسسة " مختلفة، وإنما يشكل رابطا مع الألهة يمتزج مع أنماط أخرى من العلاقات "ضمن العقدة الشعائرية الواحدة ".

إن كل مخطط اجتماعي المس يُظهر، بشكل عام، أن بعض الفئات الاجتماعية معنية به أكثر من غيرها. فملاحظة أن العدد الأكبر من الممسوسين في المجتمعات الأفريقية هم من النساء أو الفئات المهمشة اجتماعيا، قد شكلت دعما للرؤية " التنفيسية" المسمس والتي أصبحت متنفسا رمزيا - دينيا المستبعدين، أولنك المستبعدين اجتماعيا الديانات الكونية السائدة (ليويز، 1977). وسواء نظر إلى ظواهر المس على أنها "سلطة الديانات الكونية السائدة (ليويز، 1977). وسواء نظر إلى ظواهر المس على أنها "سلطة الوظيفيين (بيتي وميدات أو "مقاومة رمزية" أو " لغة المقهورين"، فإن ما يميز تفسيرات الفظيفيين (بيتي وميدات وحيدة النبسيط عن أسئلة حقيقية: إذا كان واضحا أن طقوس المس مرتبطة بالبنية الاجتماعية الرمزية والدينية والسياسية الكلية، فإن من الجلي أيضا أن بإمكان هذه الطقوس المسمن مرتبطة بالبنية شيخل وظائف متغييرة ومتعاكسة (مثلا، تشكيل النظام الشعائري "أحيانا" للجماعات المسبطرة، أو في بعض الحالات استمالة فئات من جميع الطبقات الاجتماعية) وأن عليها المسبطرة، أو في بعض الحالات استمالة فئات من جميع الطبقات الاجتماعية) وأن عليها الا "تقتصر" على" الوظائف الاجتماعية" التي تقوم بها فقط.

ج.ب. اوليفييه دوسار دان

BASTIDE R., 1960, Les religions africaines au Brésil, Paris, PUF; 1973, Les Amériques Noires, Paris, Payot.- BEATTIE J. et MIDDLETON J. (eds), 1969, Spirit mediumship and society in Africa, New York, Africana Publishing Corporation.-

CERTEAU M. de, 1970, La possession de Loudun, Paris, Juliard. - DE HEUSCH L., 1971, Pourquoi l'épouser? et autres essais, Paris, Gallimard.- DE MARTINO M., 1966, La terre du remords, Paris, Gallimard.- GIBBAL J.-M., 1982, Tambours d'eau, Paris, Le Sycomore.- LEIRIS M., 1958, La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethniopiens du Gondar, Paris, Plon. - LEWIS I.M., 1977, Les religions de l'extase, Paris, PUF.- LEWIS I.M., 1986, Religion in context. Cults and charisma, Cambridge, Cambridge University Press. - MONFOUGA- NICOLAS J., 1972, Ambivalence et cultes de possession, Paris Anthropos.- METRAUX A., 1957, Le vaudou haitien, Paris, Gallimard.- PRINCE R. (ed.), 1968, Trance and possession states, Montreal, R.M. Bucke Memorial Society.- ROUCH J., 1960, La religion et la magie songhay, Paris, PUF.- ROUGET G., 1980, La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des rapports de la musique et de la possession, Paris, Gallimard. - STOLLER P., 1989, Fusion of the worlds. An ethnography of possession among the Songhay of Niger, Chicago, The University of Chicago Press.-VERGER P., 1957, Notes sur le culte des orisha et vodun, Dakar, Institut français d'Afrique noire.- ZARETSKY I.I. et SHAMBAUGH C., 1978, Spirit possession and spirit mediumship in Africa and Afro-America. An annoted bibliography, New York, Londres, Garland Publ. - ZEMPLENI A., 1966, "La dimension thérapeutique du culte des Rab, Ndop, Tuuru et Samp. Rites de possession chez les Lebou et les Wolof', Psychopathologie africaine, 2 (3): 295-439.

أسارة Initiation

تقليديا، يميز الإثنولوجيون ثلاثة أنواع للمسارة على الأقل: المسارات "القبلية" الإجبارية للبنين أو نادرا للبنات في سن البلوغ بكامل الحق؛ المسارات الدينية الاصطفائية المختلف الوسطاء بين العالم البشري والقوى الغيبية (كينة، عر افون، مجانين، شامانيون، الخ.)؛ المسارات الاختيارية وبالتالي الإرادية في الجمعيات السرية (التي تمتد أحيانا على صعيد إنسبة بكاملها مثلما هي الحال عند شعب هوبي أو شعب ماند). ما هي السمات المشتركة والمتمايزة لهذه المؤسسات؟ ما هو القاسم المشترك مثلا بين ذبح ثور بالحربة، السني هـو العمل الطقوسي الوحيد المسارة شعب التوركانا أو جي أو كاريمو جونغ في في المنات السن أو طبقات الجيل في أفريقيا الشرقية، ومسارة شامان سيبيري والأطوار الاحتفالية المتدرجة والسرية والبالغة التعقيد التي في سياقها يعيد شعب سامبيا (هردت، الاحتفالية المتدرجة والسرية والبالغة التعقيد التي في عينيا الجديدة خلق جمد الذكر، "ويغذيه" من السائل المنوي ويجعله ينمو طبقا لفلسفة للوجود مبنية على التناقض الحتمي "ويغذيه" من السائل والقدرات الذكرية والأنثوية؟

تشكل المسارة بالنسبة إلى الإثنولوجيا الكلاسيكية أنموذج طقوس الانتقال التي أثبت أ.فان جينب (1909) وحدتها الشكلية والوظيفية: إنها تنتظم في ثلاث مراحل الانفصال، التهميش، الإلحاق - وتدل على الانتقال من وضع أو حالة اجتماعية إلى أخرى. لا يزال هذا التخطيط البسيط والقابل التطبيق على مجمل واسع من الطقوس يخفي حتى اليوم السمات الخاصة بالطقوس المسارية. من خلال النظر فقط إلى شمولية الطقوس المرتبطة بالموت والانبعاث والسنمو المساري لحديثي الإيمان، لا تبدو المسارة تغيرا بل شكلا

تركيبيا للطقوس الانتقالية التي تعمل بواسطتها. وسواء كانت المسارة ثلاثية الاقسام أو لم تكن، فإن ميزتها الخاصة الجوهرية طيست تشريع تغير في الوضع أو الحالة الاجتماعية ولا التصديق على وقائع طبيعية مثل النضوج الفيزيولوجي أو اختلاف الجنسين. على خلاف الطقوس الانتقالية البسيطة التي تحدد الولادة أو البلوغ أو الموت مثلا، تقوم المسسارة على توليد هوية اجتماعية بواسطة طقس، وإقامة هذا الطقس كاساس محوري للهوية الاجتماعية التي ينتجها. إن هذه الهوية التي غالبا ما يصفها الطقس "بالحياة الجديدة" هي شرط تكاثمره الخاص بما أن المسارين هم فقط مؤهلون لإنجاز العملية المسارية وملتزمون بها. إن المسارة هي إذا هوية طقسية تتضمن مبدأ تكرارها الخاص: لا يصبح وملتزمون بها. إن المسارة هي إذا هوية طقسية تتضمن مبدأ تكرارها الخاص: لا يصبح المسرء "رجل" غبايا (فيدال، 1976) أو ماسونيا، أو "مطية" أوريشا (فيرجي) أو شامانا إلا بعد أن يصبح عاملها، وبالعكس. من هنا إمكانية بموجب عملية المسارية عن كل مرجعية " دينية" بانتمائها الى مبدأ يجعلها متسامية.

إذا ليست المسارة بالنسبة إلى الإثنولوجي مجرد طقس انتقالي ولا سيرورة تدرب مستمر، بـل طق تكوين منقطع ونهائي للفرد كممثل لفئة اجتماعية يشكل الاختبار المشترك والانتقالي لهذا التحول الثقافي المحض صفتها الجوهرية.

بشكل عام، يقتضى التحول المساري السرية النامة، وكذلك عملية متبادلة ودقيقة من التعمية والتحفيز بين المسارين وغير المسارين. في الواقع، إنه ينطوي على تقسيم الحقــل الاجتماعي إلى داخل وخارج، لنقل على الأقل إلى فئتين منفصلتين ومتحدتين في أن في العملية المسارية التي تخلق الفَّة الأولى وتحددها عبر النَّفي المادي والشكلي للفئة الثانسية. إن هذه العلاقسة المتنافرة معى في مبدأ المُسارَات القبلية الذكورية التي نلحظها بالأخص في المجتمعات الوحيدة الموضع والخط والمبنية على السكن المشترك والتعاون المتبادل بين أقارب الدم الذين هم من الجنس نفسه (مورفي، 1959؛ كوهن، 1964؛ ألن، 1967). وسواء أكانت المسارات الذكورية تسند أم لا إلى نظرية محكمة للتلوث والستعارض الوجودي بين التذفق والقدرات الذكورية والأنثوية، فإنها تقتضى ليس فقط الانفصال بل أيضا التعاون الطقوسي بين الجنسين. إن "إطارها" الأكثر نموذجية، والذي يتصف غالبًا بالرمزية القضيابية، يتمثل في الألات الموسيقية - الرومب، الطبول، المزامير "المقدسية" - التي تسمع، رغم إخفائها، من المعسكر الأخر. وغالباً ما يكون لغرها المركزي الاستحواذ التمثيلي على الخصائص أو القدرات الطبيعية للجنس الأخر: تمشيل الحمل والولادة في مرحلة انبعاث المكرسين الجدد، أو تمثيل الحيض من خلال تمثيل المسار لقطع عضوه الذكري (هوغين، 1970)، أو الإرضاع بابتلاع السائل المنوي للمسارين (هردت، 1982). إننا في صدد طقوس "إنجابية زائفة" قام بتأويلها المحلل النفسى ب. بـنلهايم (1954) كانجـازات ثقافية لــر غبة بالمهبل" هي عالمية ولاواعية. إذا كانت المسارات الذكورية تحقق كما لاحظ الكثيرون،الانفصال الاجتماعي للجنسين، وتشرع تبعسية النساء الاقتصادية والسياسية المرجال وتقيم المبدأ الكوني للسيطرة الذكورية، فإنها تفعل ذلك بالاستملاك الرمزي للخطاؤاتص الطبيعية للجنس الأخر الذي تدمجه في الهوية الذكورية. ولكن النساء يشكلن، رغم المطاهر، مرجع مسارة الرجال، وكفيلها وضمانتها. لذلك يمكن تعريف المسارة هنا كشكل من " تجمّع "متنافر يتغذى من التوتر المنظم منهجيا بين الداخل والخارج.

إن الطابع الإسنادي الذاتي لهذا النمط من المسارة هو نتيجة طبيعته المتنافرة؛ ويمكن ايجاده بأشكال متعددة وإن التقطع في مسيرة التحول المساري يتحدد عادة بطقوس موت وانبعاث المبتدئين الذين يكونوا "مبتلعين" من الأجداد أو "مقتولين" من قبل الأرواح. كما إن الإفشاء الشكلي لسر الرومب الذي يحاكي صوت الأجداد، أو للأقنعة البصرية أو السمعية التسى تمسئل الأرواح، يعلم المبتدئين أن فعالية هذه الطقوس لا تكمن في عمل الأجداد أو الأرواح الدذي لا يمكن إدراكه بل في " تصنعهم المساري"؛ يحتل الطقس المسارى، كسبب فعال للتحول المسارى، مكان مراجعه الخاصة غير المرئية التي يكون قد استحوذ عليها. أما بخصوص التجارب الجسدية المؤلمة و"العبثية" التي بواسطتها يبدأ الطقس المساري بتحويل المبتدئين إلى " نمط واحد" (ترنر، 1969)، فإنها غالبا ما تتصف بالتخريب المساري الحصري للأنساق الاعتيادية: لا تتم " الحدادة" بسحق الأصابع تحت الحطب، ولا "الراحة" بشرب مقيئ قوى واستفراغه، ولا "الراحة" بالاستلقاء على الأشواك، إلا ضمن الدائرة المسارية وإذا بدت هذه الأعمال الطقسية "متفارقة" (م.هوسمن)، فذاك لأنها تجسد الطابع الإسنادي الذاتي للعمليات المسارية. يتجلى هذا المنطق بشكله الأوضح خلال الابتلاع الاحتفالي لبعض المواد- مثل " كرة يوندو" عند السارة (ر. جولين)، أو " دهن السو" عند البيتي (ب. لابورت- تولرا). التي يجب وصفها بخلاصـة المسارات التي تحمل اسمها. لا تسند هذه المواد إلى شيء أخر غير التحول المساري الذي تحتوي على مبدئه وتعمل على تخليده. أخيرا يسهل التعرف إلى المنطق ذاته من خلال استقلالية " المعرفة" المسارية وانتقاليتها. وسواء كانت المعرفة المسارية تقوم على مجرد مهارات طقوسية ("حدادة "، "زراعة"، "موت"،" قيامة"، محاكاة الأرواح) أو كانت حصيلة تعلم شكلي (للغة سرية، لنصوص أو أناشيد "باطنية"، لرقصات أو قواعد ســـلوكية)، أو كانت تتفرّع من تاويل مدرّج وخادع للرموز الأساسية للمسارة ( التي يقشر المسارون الباكتامان " معانيها " المنضودة على شكل قشور البصل: بارث، 1975)، فهي تتصف بسمتين على الأقل: 1) لا يمكن تطبيقها خارج نطاق ميدان تحصيلها، أي نطاق الدائسرة المغلقبة للمسسارة ( التي ليست " مدرسة طبيعية" يتم فيها تعليم وتنمية المعرفة الموسوعية "للقبيلة")؛ 2) فهمي إذا لا تثبت بالجوهر إلا عبر " الفعل الناقل لتناقلها الطقوسي"، بمعنى أخر، عبر تكرار المسارة التي تولدها. فلا يمكن للمرء أن يبلغ رتبة الإشراف على المسارة إلا بعد أن يعبر طقوسها.

إذا، لا يمكن أن تحقق المسارة غاياتها بصفتها طقسا- وأن تولد هوية اجتماعية - الا فسي علاقسة متنافرة مع العالم الخارجي. إنها تخلق عالمها الخاص: موادها، رمزيتها و"معرفستها" الخاصسة، أعمالها وكلماتها التي تهدم الوظيفة الإسنادية للكلام من أجل أن تعطي الكلمات والأشياء معنى مساريا. بانقطاعها على هذا الشكل عن كل مرجع خارجي، وبعدم إسنادها بوضوح إلا إلى ذاتها، تدخل المسارة في ذهن أبطالها أن فعاليتها بالكامل هسي فسي جوهسر العمليات التي تتضمنها. بواسطة هذه العمليات الإسنادية الذاتية تؤكد المسارة ذاتها كالأساس المسلم به للهوية التي تتجها. وإذا ظهرت كسلقس الطقوس" -

وكشكل تندمج فيه الطقوس الانتقالية التي تعمل بواسطتها – فذاك لأنها على خلاف سائر الطقوس، تحدد هوية المشاركين فيها، أو بالأحرى الشرط الوجودي لتكاثرها الخاص. تقيم المسارة رابط اشتباك متبادل بين وسائلها و غاياتها. إذا تمكن طقس ما من التسبب بالمطر، فيان المطر لا يثبت إنجاز هذا الطقس. وإذا كان طقس " البورو" يصنع رجال شعب السينوفو، فذاك لأنه لا يوجد "رجال" سنيوفو لم " يصنعهم" البورو. من هنا كان، دون شك، المتجانس العميق بين غايات المسارة ووسائلها: بين استنساخ شبيه لكبان اجتماعي الى ما نهية نهية المسارية التي هي التعبير الخالص للهوية عن ذاتها. أخيرا، تتميز المسارة عن سائر الأشكال الطقوسية من حيث أن تكراريتها تتطابق مع نمط تكاثر الأجناس الطبيعية (لا يشترك في أسرار الجماعة إلا شخص قد " أنجبه" و"صنعه" توضعه" مشترك أخرا. الختان، الخدوش، ثقب الأنف، وكل المظاهر القربانية؟ وسواء جسدية مثل بري الأسنان، الختان، الخدوش، ثقب الأنف، وكل المظاهر القربانية؟ وسواء كانت تصهر الذاكرة – أو كانت ترجع أم لا إلى طبع الأثار المميزة للهوية الثقافية في جسد المشترك نفسه (ب. كلاسترز)، فإنها إضافة إلى كل ذلك تغيرات مورفولوجية في حين المخلوقات في مسيرة تحول ثقافي صرف.

## أ.زمبليني

ALLEN M.R., 1967, Male cults and secret initiations in Melanesia, Melbourne, Melbourne University Press.- BARTH F., 1975, Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea, New Haven, Yale University Press.-BATESON G., 1936, Naven: a survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view, Cambridge, Cambridge University Press ( trad.fr. La cérémonie du Naven. Les problèmes posés par la description sous trois rapports d'une tribu de Nouvelle-Guinée, Paris, Editions de Minuit, 1971).- BETTELHEIM B., 1954, Symbolic Wounds, Glencoe, Illinois, The Free Press (trad.fr. Les Blessures symboliques, Paris, Gallimard, 1971).- COHEN Y., 1964, The transition from childhood to adolescence: cross- cultural studies of initiation ceremonies, legal systems and incest taboos, Chicago, Aldine.- GODELIER M., 1986, La production des grands hommes, Paris, Fayard.- HERDT G.H., 1981, Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity, New York, McGraw-Hill.- HERDT (ed.), 1982, Rituals of Manhood: male initiation in Papua New Guinea, Berkeley, University of California Press.-HOGBIN I., 1970, The Island of menstruating Men: religion in Wogeo, New Guinea, Londres, Chandler Scranton.- JAULIN R., 1967, La mort sara. L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad, Paris, Plon.- LAFONTAINE J., 1985, Initiation, Manchester, Manchester University Press.- MURPHY R.F., 1959, " social structure and sex antagonism", Southwestern Journal of Anthropology, 15 (2), 89-98. - RICHARDS A.I., 1956, Chinsungu. A girl's initation ceremony among the Bemba of Zambia, Londres, Faber et Faber.- TURNER V.W., 1969, The ritual process, Chicago. Aldine- VAN GENNER A, 1909, Les rites de passage, Paris, Emile Nourry.- VIDAL P., 1976, Garçons et filles, le passage à l'âge d'homme chez les Gbaya Kara, Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative.

العالم Ilabitation

يجب تميميز المسكن، الذي هو موضع صغير مبنى أو مرتب لأجل إقامة البشر (ولحماية الحيوانات والمحاصيل عند الضرورة)، عن السكن الذي هو نمط توزيع الوحدات السكنية على أرض معينة. إذا كان المسكن يشهد على إكراهات وإمكانيات المحيط المجاور من خلال تتوع أشكاله ونماذجه والمواد التي يتشكل منها، فمن الخطأ أن نرى فيه مجرد تعبير عن ضرورات جغرافية وعن حاجة كلية إلى الحماية قد تستلزم أينما كان نفس المتطلبات المثالية للراحة. وهكذا يمكن لأنماط المسكن أن تظهر تناقضات كبيرة في مناطق مناخية وجغرافية متشابهة يتشاطر سكانها المستوى التقني عينه، أو تظهر على العكس، استمرارا كبيرا في أنسقة بينية مختلفة جدا: إنها حالة شعوب أونا في أرض النار حيث كانت تقام مجرد عوائق لصد الريح، أوعلى عكس ذلك، حالة البيت الياباني الذي هو بناء خفيف قد انتشر حتى أعماق المناطق السببيرية. إن المسكن، الذي هو تقنية استهلاك لا تخضع للضغوطات المادية والوظيفية بقدر خضوءعها لتقنيات التصنيع أو الكسب، يظهر في الواقع كحصيلة عوامل عديدة (ارضية، مناخية، تاريخية، اقتصادية، اجتماعية، رمنزية، الخ.) ينظمها كل مجتمع ويرتبها حسب شكليات خاصة به. هكذا يمكن أن يعتبر البناء كخلاصة شكلية لـــ خيارات متتالية بين إمكانيات متعددة، إذ غالبا ما تظهر العوامل الطبيعية ضاغطة على التحليل أكثر من أن تكون محددة له (رابوبورت، 1972)؛ كذلك يمـــارس الضـــغط مـــن قبل الوسائل التقنية والاقتصادية التي يملكها مجتمع لتفعيل البيئة المثالبية التي ببتغيها. إن دراسة إثنولوجية للبيت تهدف إلى القاء الضوء على هذه اللعبة المعقدة للمعابير والمتطلبات والحدود التي تتداخل في إنتاج واحتلال الحيّز المعمَّر. لذلك يكون من الضروري أن تؤخذ الأمور التالية بعين الاعتبار:

1- الإجابات الاصطفائية التي ترد بها الهندسات المحلية على مساوئ المحيط المجاور (قسوة الطقس، الحشرات، الخ.):

عندما لا تكون هذه المجتمعات مجهزة بوسائل تقنية ضرورية لإنشاء موضع صغير مستقل بالكامل، يخضع البناء لعملية تقييم المساوئ التي يجب معالجتها بالأفضلية؛ مسئلا، تقدم جدران وسقوف التراب (القرميد، اللبن، الأجر الخام) قدرات ممتازة على العرل الحراري لكن عبيها هو أنها سهلة التفتت. لكن ذلك لا يعني أن البحث عن سكن أفضل لا يخضع إلا لمجرد اعتبارات عملية: إن تقدير مواقع الإقامة - صادة كانت أو جاذبة - ووجهة المباني وشكلها، واختيار المواد، كل ذلك يخضع بدرجات متفاوتة لضخوطات المسناخ (الجدران المعقودة في المزارع النورماندية أو أكواخ سهل كامارغ المبنية بشكل يخفف من التعرض لهبوب الرياح)، الاهتمام بالتمايز الاجتماعي (الاستعمال المتباهي لمواد حديثة قلما تكون متكيّقة مع الظروف المحيطة، في المجتمعات الانتقالية) أو أسبابا رمزية (توجيه البيت الياباني حسب محور مثالي شمال - غرب، جنوب - شرق).

2- الوسسائل التقسية المستخدمة بالأخص لحل المشاكل الأساسية لمتانة البناء (الستحكم بالقوى العمودية والأفقية التي تمارسها الأقسام العليا للمبنى- سطح مغطى بصفائح رخامية أو شادر الخيمة- على العناصر الحاملة- جدران أو أوتاد). تشهد الحلول المتبعة في ذلك على مستوى التطور التقني: نذكر على سبيل المثال في تثبيت ثقل السقف،

استعمال سقيفة توزع الضغط على الجدران بالتساوي أو مجرد الركائز الوسطى التي يستند عليها السقف المتشابك. تخضع طرائق البناء هذه من الناحية الميكانيكية للنظام التقنيى الذي تندرج فيه: مثلا، إن تنفيذ ركائز دعم معدنية للبناء لم يتطور إلا إثر تبدلات عميقة في تقنيات صناعة التعدين، باتت ممكنة مع اختراع الألة البخارية. ترتبط هذه الطرائق وظيفيا بسائر قطاعات العمل التقنى: لهذا كانت مساكن الرعاة البدو التي يجب أن تكون متنقلة، قابلت للفك والحمل بسهولة. إذا استثنينا أشكاله الأبسط (عوائق الريح، الأخصاص) نجد أن المسكن هو حصيلة سلسلة عمليات بالغة التعقيد، تنطوي على عدد كبير من المراحي (الأساسات والدعائم، الجدران أو العوارض وموادها، السقف، غطاء الســقف، الخ.) وتنتضى الاستعانة بعدة أدوات ومواد وعلوم ومهارات ترتكز أساسا، في المجتمعات التي لا تعرف الهندسة، على معرفة منطقية بالخصائص الحسية (تقدير المواد بالسنظر والسمع واللمس). إن التعاضد والتعاون يدخلان بدرجات متفاوتة لتنفيذ مختلف المهمات، كرمز للأشكال السائدة للتأزر (العائلي، السلالي، الجواري، القروي، الخ.) التي تتغير حسب المجتمعات. يمكن أن يتعرض المسكن، حسب نموذج البناء، لإضافات متتالية (البيت المتطور تقديريا، الذي يحتوي مثلا على سقف دون فتحات يمكن أن تشاد عليه طبقات جديدة) أو، على العكس، أن يؤلف وحدة نهائية وغير قابلة للامتداد (أكواخ دائرية، بــيوت مجهزة بشرفات ونوافذ على الجهات الأربع). إننا في صدد صيغ تقنية وتصورات للبيت متفاوتة جذريا.

3- مكاتة المسكن وتوابعه في نظام الإنتاج. إن طبيعة وحجم وتجهيزات المباني المختصة (في تربية الحيوانات الداجنة، حفظ وتحويل الغلال، التصنيع، الخ.) تشهد بشكل مباشر على الأهمية النسبية لأعمال الإنتاج؛ ثم إن توزيع هذه المباني (متصلة بالبيت أو منفصلة عنه) ووضعيتها (خاصة أو جماعية) يعكسان التأثير المتفاوت للبنى الجماعية (المساكن الصيغيرة التي تضم مجمل التجهيزات الضرورية للإنتاج، أو العمارات التي تشمتل على أقسام ذات استخدام مشترك: الإجراءات الجماعية في أفريقيا الشمالية مثلا). إن السكن، الذي هو حيز مرتب لمقر العمل، هو أداة إنتاج ومكان استهلاك السلم المنتجة في أن معا.

4- رمازية التنظيم الاجتماعي عبر هيئة وشكليات إشغال الأبنية. إن توزيع البيوت ضمن منطقة سكنية هو الترجمة المكانية للعلاقات الاجتماعية السائدة: علاقات القرابة (القرى الدائرية لشعب بورورو في أميركا الجنوبية المقسمة إلى جزاين أموميي الخط، يضم كل منهما أكواخا أو تجمعات أكواخ يقيم فيها أفراد من نفس العشيرة، الخ.)؛ المعلاقات بين الفئات والطوائف أو الطبقات (وضعية إقامة الجماعات المسيطرة التي غالبا ما تكون مركزية ومرتفعة، الوضعية الهامشية والمتدنية لأحياء السكان الخاضعة)؛ التمايز بين الجنسين وطبقات السن التي يرمز إليها في مجتمعات عديدة وجود بيوت جماعية مخصصة حصريا للرجال أو الشباب (بيت الرجال الكبير لدى الكاناك، "موئل الرجال"، ميتمناجيو لدى البورورو، بيوت الشباب العازبين في مجتمعات أسيوية وأوقيانية عديدة). مسن جههة آخرى، يرتبط شكل وحدة السكن وتنظيمها الداخلي ببنية الجماعة البيئية التي تقطنها: الغرف أو الطوابق الموزعة حسب الأجيال (في حالة العائلة الأصلية مثلاً)، قاعة كبيرة مشتركة تجمع كل أفراد عائلة غير منقسمة لتناول الطعام (الجماعات "المكتومة" في وسلط فرنسيا، زادروغا سلافيي الجنوب)، حجر مختلفة الموقع والمساحة، حسب عدد وسط فرنسيا، زادروغا سلافيي الجنوب)، حجر مختلفة الموقع والمساحة، حسب عدد

زوجات زعيم العائلة (راجع، بشأن الكاميرون، بيغين وآخرون، 1952). إن البيت الذي يرمز إلى وحدة الانتماء الاجتماعي هو "المكان" الذي تتوضح فيه بامتياز ألبات المصاهرة والنسبب: من خلل "ختيار" المسكن، ومن خلال القواعد والاستراتيجيات التي تتحكم بتناقلهما؛ أخيرا، إن المسكن وتوابعه، من حيث المساحة والمظهر الخارجي، إشارات ودلائل للوضع الاجتماعي- الاقتصادي لمن يقيم فيها. (بيوت الأسياد من حجر منحوت ونوافذ موزعة باعتدال في العالم الريفي الفرنسي، إهراءات ضخمة للذرة البيضاء لدى زعماء القرية والمقاطعة عند ميلانيزيي جزر تروبرياند، الخ.).

5- طرائق تصور وسكن الحيّر المنزلي التي تعبّر عن قيم مجتمع. إن كل ثقافة تعالج على طريقتها فئات الخاص والعام، الداخل والخارج، المغلق والمفتوح؛ تارة يغلب تصور "خليوي" للبيت، إذ تجري غالبية الأعمال في أماكن مشتركة، وتارة أخرى يغلب تصور "وحدوي"، إذ تخصص كل عائلة بمجالها الخاص المتكامل (كريسويل، 1976)، وطورا تحفظ الخصوصية الشخصية بعيدا عن الأنظار داخل جدران خارجية حاجبة (العالم الإسلامي)، وطورا آخر يوحي بها مجرد موقف (هنود باغوا في الأمازون الذين يبنعزلون عبن الحياة الاجتماعية فيجلسون مديرين ظهورهم لبعضهم وسط البيت الواسع المشترك)؛ يمكن أن يُقسم السكن إلى غرف مختصة بوضوح أو، على العكس، أن يؤلف وحدة متعددة الوجوه. إن هذه الطرق في إدارة الحيّز تشكل جزءا من نظرة مثالية للراحة تدغم، في نسب متغيرة حسب المجتمعات، البحث عن الظل أو النور، الانتعاش أو الدفء، القرب أو البعد بين الأفراد، وعن أثاث محدد أو مقتصر على الحد الأدني.

6- السروابط الرمسزية التسي تنسجها المجتمعات بين العمارة ومجمل معتقداتها وتصوراتها. تستجلى هذه السروابط من خلال الممارسات الطقوسية التي تدشن البناء (القسربان، تقديسس الحدود)، وتؤمن حمايته (وضع طلاسم على النوافذ لإبعاد التأثيرات المؤذيسة)، لكنها تظهسر بالأخص من خلال شبكات علاقات قائمة بين مفهومها للكون وأنساقها الأسطورية ورؤيستها للعالم وهيئة المباني: تطابق بين شكل توزيع المساكن والمخططات الرمزية المثالية (المديئة الإمبراطورية لشعب لوندا، أفريقيا الوسطى، على شكل سلحفاة، الحيوان الأسطوري؛ وعمارات شعب باوني في أميركا الشمالية التي تعكس توزيسع السنجوم فسي السماء، الخ.)؛ وإعطاء قيم متناقضة لأقسام البيت العليا والسفلي، الشسرقية والغربية، الأمامية والخلفية (مثلا، سكن قبائل أفريقيا الشمالية حيث يتعارض الأسفل مع الأعلى كما المعتم مع المنير، والرطب مع الجاف، والطبيعة مع الثقافة). في العديسد مسن المجتمعات، يتم تصور البيت على صورة ومثال الكون أو جسد اسطوري: خيمة شعب الطوارق بشكل كروي على صورة الأرض والقبة السماوية؛ أو مسكن شعب فالي (شمال الكاميرون) الذي يفترض أن عموده الأوسط الذي يجمع السماء والأرض هو منسوب رمزيا إلى قضيب الرجل وإلى التمساح الأسطوري في أن.

7- القواعد الجمالية التي تتحكم بالشكل الهندسي العام: تحديد المساحات المبنية، توزيع منطابق أو غير متطابق للنوافذ، تقدير المواد الخام أو ما يلبس به البناء، العمل على تألف الألوان، الزخرفة، إلخ.، إذ أن الصيغ المذكورة تمنح البيت تتاسقا فنيا فريدا.

إن المسكن، السذي همو "مشحون بالحضارة "، ورمز كبير للإنتماء الإثني أو الإقليمي (إلى حد أن يصبح رمزا لبعض الشعوب: فقد كان شعوب إيروكوا يطلقون على

أنفسهم اسم "الشعب الطويل البيوت")، يشكل موضوعا مركزيا في التحليل الإثنولوجي وميدان تدخل ذا حساسية متميزة سواء في برامج النتمية أو الأنتروبولوجيا التطبيقية.

ك. برومبير غر

1977-, L'Architecture rurale française, Paris, Berger – Levrault (22 vol. prévus).- BEGUIN J.P. et al., 1952, l'habitat du Cameroun, Paris, Editions de ORSTOM et Editions de l'Union Française.- BERQUE A., 1982, Vivre l'espace au Japon, Paris, PUF.- BOURDIEU P., 1972, "la maison Kabyle ou le monde renversé", in Esquisse d'une théorie de la pratique, Genève et Paris, Droz.- 1981, Cahiers népalais, L'homme et la maison en Himalaya, Paris, Editions du CNRS.-CRESSWELL R., 1976, "Techniques et Culture. Les bases d'un programme de travail", Techniques et Culture, 1: 7-59.- DEFFONTAINES P., 1972, L'homme et sa maison, Paris, Gallimard.- LEBEUF J.P., 1961, L'habitation des Fali, montagnards du Cameroun septentrional, Paris, Hachette.- PAUL – LEVY F. et SEGAUD M., 1983, Anthropologie de l'espace, Paris, Centre Georges Pompidou.- RAPOPORT A., 1972, Pour une anthropologie de la maison, Paris, Dunod.

مسيحانية Messianisme

تنسب فكرة المسيحانية، إلى التقاليد الدينية اليهودية والمسيحية، لكنها تنطبق بالأخص على حركات ظهرت في أوروبا خلال أوائل العصور الوسطى، وفي عهد أقرب لسدى العديد من الشعوب المستعمرة. إن الرجاء في ملكوت إلهي ومجيء المسيح ينطوي بالنسبة إلى الحركات المسيحانية على انقشاع ظلمات الزمن الحاضر وإقامة (أو إصلاح) نظام اجتماعي متناسق. لقد بات هذا الرجاء، بمعزل عن سياقه اللاهوتي، مرجعا ايديولوجيا لجماعات أو شعوب في حالة أزمة أو خضوع. وهكذا فإن التغيرات التي حصلت داخل المجتمع الاقطاعي كثيرا ما فسرت بدايات المسيحانيات العديدة التي ظهرت في أوروبا بين القرن الحادي عشر والقرن السادس عشر. إن أناسا محرومين اجتماعيا هم الذين تبعوا أنبياء ومخلصين، مجذرين بذلك الصراعات الاجتماعية لعصرهم من أجل أن يُخلق مسنه عالم جديد. قام عدة مؤلفين بإظهار الطابع السياسي لمسيحانيات القرون الوسطى لدرجمة أنهم رأوا فيها شكلا من صراع الطبقات. لكنهم إذ أرادوا التنويه بهذا المظهر الثوري للمسيحانيات الأوروبية (الحاملة أحيانا عقائد المساواة والحرية)، قد غفاوا تماما عن ميلها إلى نشر مواضيع ماضوية. كثيرة هي المسيحانيات التي تصورت الرجاء فسي عالم مثالي، بعبارات اختيار جديد جذريا أقل مما هي بعبارات عودة إلى نظام قديم، مازجة بالأخص موضوع قيامة المسيح مع موضوع عودة امبر اطور (شارلمان، فريدريك دو جوهنستوفن الثاني) أو مملكة روحانية. من هذه الزاوية تكون مسيحانيات القرون الوسطى سياسية للغاية، لكن بمعنى أصلي تبدو فيه السيادة والقداسة ممتزجتين. وهي تسنطلق من المناداة بالعودة إلى تقليد الرؤيا اليهودية لتقترح تأويلا للتصورات الدينية التي تستوحي منها. إن مجىء ملكوت الله يعني لدى العبر انيين إعادة توحيد أسباط إسرائيل، والمنخلص من كل جور أجنبي وظهور مسيح يعيد إحياء المملكة المقدسة والمحاربة التي أنشاها داود وسليمان. وهكذا فإن حركات القرون الوسطى قد استحوذت على تقليد ديني كان ينطوي في الأساس على مضمون سياسي.

إن الحركات المسيحانية التسي ظهرت منذ القرن الماضي في أميركا وأفريقيا وأوقيانيا وأسيا تعطي كامل المعنى لهذا التعبير السياسي الديني حيث ينطوي إنكار الحاضر على الرجاء في عالم جديد من خلال إعادة التأكيد على مواضيع اجتماعية ثقافية قديمة. لقد انتشرت هذه الحركات، مثل نظيراتها القديمة في القرون الوسطى، ضمن سياقات أزمة وتفكك اجتماعية. إلا أنها تمتاز عنها لكونها تظهر لدى الشعوب غير الغربية الخاضعة لقوى استعمارية أوروبية. هنا تكمن فرادتها الرئيسية: غالبا ما كانت هذه المسيحانيات الامتداد لعمل سياسي أول قد قام على تمثل هذه الشعوب المستعمرة لتعاليم المبشرين الكاثوليك والبروتستانت. لقد كان هذه التمثل ذرائعيا وربيب الصدفة، بما أن المعلمين الدينيين والوعاظ المحليين الذين أخذوا مكان المبشرين وبدأوا ينادون بترك بعض الممارسات الوثنية (المشار إليها عادة بتعابير الشعوذة وعبادة "الأصنام") قد احتلوا مراكز مشابهة لمراكز مؤسسات (مثل العبادات المضادة للشعوذة) أو شخصيات (عراف، شامان، مطببب) كانت وظيفتها تقوم داخيل الأنظمة الدينية التقليدية على الإنباء بالمصيبة ومعالجتها. لقد كان جل ما قدمته لهم المراجع اليهودية - المسيحية يتمثل في قوة وفعالية زائدتين، على قياس سياق للسيطرة صار من الصعب على المؤسسات التقليدية أن تقدتم له التأويلات والعلاجات.

تنشا مسيحانيات الشعوب المستعمرة إذا من هذا العمل التوليفي، لكنها لا تقتصر عليه. فلقد أقامت بناء خاصا بها، بحيث أن الانحراف عن الرسالة اليهودية - المسيحية لم يعد يساعد فقط في ترميم الثغرات التي سببها الاستعمار بل في تسخيف الواقع الراهن بقصب اعتماد مبادرة شاملة للتخلص من مأسيه. إن رقصة الأرواح لدى هنود أميركا الشمالية، وطقوس "الكارغو" الميلانيزية، ومذهب الكيمبانغو في الكونغو (الذي أسمه "النبي" سيمون كيمبانغو) هي أمثلة شهيرة عن حركات قد أنتجت حماسا مفرطا في العبادة وتجبيشًا جماعيا شاسع الامتداد. لقد ساهمت هذه الحركات في إعطاء معنى لمصير المجــتمعات الفــاقدة التنظــيم، والإتــيان بالرجاء في عالم لن يكون فيه المستعمرون هم الأسسياد، مع لجونها في الغالب لعمليات قمع ينتج عنها زيادة أتباعها. إن بعض خطوات التماهـــى الخاصة بالمسيحانيات تخطت إطار التوليفية الدينية. هكذا أقامت حركة "هوهو" فى نيوزيلاندا تشابها كاملا بين شعب الماوري وشعب إسرائيل (شعب مختار ومضطهد في أن)، السي حد أن قائدها كان يدعى باسم يعني "يهودي" حرفيا. لقد جعلت رقصة الأرواح الإله اليهودي المسيحي يتماهى مع الروح الكبرى، التي هي صورة مركزية في الديانات الهندية. في عبادات الكارغو، يعيد المسيح المنتظر إحياء صورة بطل ثقافي وتتزامن فكرة القيامة مع معتقد عودة الأموات؛ وتعتبر المراكب، من جراء إنكار أن بضائعها ذات مصدر أوروبي، كإشارات صادرة عن البطل المؤسس أو عن الأجداد، فتبشر بالتالي بعودتهم العتيدة، وبرحيل كافة البيض وبمجيء عصر الوفرة.

تسمح المسيحانيات - لاسيما تلك المذكورة أعلاه- بتخطي التعارضات الاعتيادية بين وحدانية الله والإشراك (أو الوثنية) بوضع الشأن الديني في نقطة التقائه مع السياسي: حيث تؤلف المعتقدات والأساطير وتصورات العالم البناء الإيديولوجي الذي يمكن أن يصدور المجتمع انطلاقا منه كوحدة متكاملة، لا ينطوي هذا البناء التوليفي على مزج

نظاميسن دينييسن غريبيسن أحدهما عن الأخر فقط، بل أيضا على تمثل نسق يهودي - مسيحي يستعلق ببناء كهذا ويتبنى نظرة جماعية للمجتمع (على حساب إيديولوجيا فردية كان هذا التيار اليهودي المسيحي مروجا لها). وراء الظروف التاريخية (أزمة، تفكك) التي سهلت تفتح المسيحانيات ضمن الشعوب المستعمرة، هناك عوامل أخرى لعبت دورا هاما: بالأخص وجود ملكية مقدسة لدى هذه الشعوب أو بنية أسطورية ترسم عالمهم الاجتماعي الثقافي حول صورة مؤسسة (الجد، البطل، حالة الهية). إن التوليفية ذات الوحي اليهودي المسيحي لا تحدث إذا قطيعة في نظام التصورات الدينية؛ بل هي تندرج في استمرارية حركة منتظمة للعودة إلى الأصول السياسية والدينية معا. قبل بداية الاستعمارات الأوروبية بكثير أو قبل تعاليم المبشرين، ظهرت حركات مسيحانية لدى شمعوب غير غربية (مثل توبينامبا في البرازيل أو بابو في غينيا الجديدة، الخ.)؛ وقد تزامنيت أيضا مع أوضاع أزمة واستدعت مجيء عالم جديد مستحضرة زمن البدايات أو عصر ا ذهبيا.

ج.ب. دوزون

BALADIER G., 1971, Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, Paris, PUF.-BLOCH E., 1921, Thomas Munzer, als Theologe der Revolution, Munich (trad.fr. Thomas Munzer, théologien de la révolution, Julliard, 1964); 1968, Atheismus im Christendum, zur Religion des Exodus und des Reichs, Francfort- sur- le – Main (trad.fr. L'athéisme dans le christianisme, Paris, Gallimard, 1978).- COHN N., 1957, The Pursuit of the Millennium, Londres (trad.fr. Les fanatiques de l'Apocalypse, Paris, Payot, 1983). – DOZON J.-P., 1974, "les Mouvements politico-religieux. Syncrétismes, messianismes, néo-traditionnalismes", in M. Augé (éd.), La construction du monde, Paris, Maspero.- LANTERNARI V., 1960, Movimenti religiosi di liberta e di salvezza dei popoli oppressi, Milan (trad.fr. Les mouvements religieux des peuples opprimés, Paris, Maspero, 1962). – PEREIRA DE QUEIROZ M.I., 1968, Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et etlmologie des mouvements messianiques, Paris, Anthropos.

### Observation participante

مشاهدة مشاركة

أنظر: إثنو غرافي (منهج): 1- التحقيق الاثنو غرافي؛ 2 - أصول الأنتروبولوجيا؛ 3 - من مطلع القرن التاسع عشر حتى 1860.

Entreprise (Anthropologie de l')

المشروع (أنتروبولوجيا)

يعتبر الكتاب الأميركيون أن بدايات أنتروبولوجيا المشروع تعود إلى الثلاثينيات. وهي قد تكون امتدادا لنظرية العلاقات الإنسانية (مايو 1933). أجريت الأبحاث الأولى من منظار أنتروبولوجيا تطبيقية، خلال فترة "الانهيار الكبير"، ثم خلال الحرب العالمية الثانية. وهي تعتبر المشروع كوحدة قابلة للفصل و"في حالة توازن"، متأثرة بشدة بالنظرية

الوظيفية (هولزبرغ وجيوفانيني 1981). لقد أخنت أبحاث أكثر حداثة بعين الاعتبار السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي للمشروع، دون أن تطرح مع هذا كله مشكلة تخصص طريقة أنتروبولوجية. يمكن أن ترتبط بذلك تحاليل العمل الصناعي في مجتمعات العالم الثالث، وبشكل خاص في أفريقيا (غوتكيند، كوهن وكوبانز 1978). ولقد حدد منظار أخسر في في سياق إيديولوجي وسياسي محدد (1968) بالالتزام السياسي لبعض علماء الاجتماع والانفتاح العقلي نحو الصناعة، علماملا على إعادة الاعتبار الثقافي لمكان العمل، ومركزا على عدم تحويل العمل الفردي الى فئات "اقتصادية". وكان هناك تركيز أيضا على أهمية المعرفة العملية غير الشكلية في سير المشروع (د. لينيارت) كما على التنظيم الحقيقي للعمل قياسا على التنظيم المطلوب. في عهد أقرب، أصبحت الأنتروبولوجيا الصناعية مستقلة عن السوسيولوجيا الصناعية وسوسيولوجيا العمل، إذ تعمل هذه الأخيرة على إغناء طرائقها باستعمال المنهج وسوسيولوجي للعبارة، ويعكف البحث على إظهار نظرة العمال. بنظر العمال اليابانيين، تشكل العلاقات بين الأشخاص داخل "مجموعة العمل" شرطا من شروط الإنتاج، وهذا ما يبين أهمية البعد الاجتماعي والثقافي للعمل الصناعي (سوجيتا 1987).

إن دراسة الممارسات الطقوسية داخل المشروع تسمح بتحديد شكليات إعادة التملك الفسردية والجماعية لحياة العمل (جيروم 1984). وإن الأعمال المكرسة لورشة سفن في أحد المرافئ قد أظهرت أن الأبعاد الرمزية لذاكرة عمالية تتجاوز مكان العمل وتفضي إلى تماهي المشروع مع المدينة (كورنو 1984). تساهم هذه الوظيفة الرمزية في رسم صورة الحالة العمالية، ولكن أيضا في تغييرها.

يُدرس المشروع في بيئته. في أنوناي، بين الحربين، كان ارتباط الحياة المحلية والخلافات السياسية بالاختلاف بين أرباب العمل والعمال أقل مما هو بين ممثلي القطاعات الاقتصادية المحميزة (غان 1984). وتثبت الأبحاث المقارنة البعد الثقافي للمشروع. وتؤشر أشكال حمل المنزاعات على نمط إدارة المشروع وعلى نتائجه (بديريبارن). إن التصورات التي جعلت التنظيم الشامل يفوق النتظيم المعتمد على المنصب في الميابان قد أدت إلى تغيير المنظم التايلوري (ك.سوجيتا) .وتعمل الأنتروبولوجيا الصناعية على تأسيس اثنوغرافيا لأنظمة العمل: فهي تدرس تشغيلها الملموس، والممنطق المستتر الكامن وراء أساسات عمل الأفراد والجماعات من جهة، والمنطق المعلن الذي يقوم بتشغيل أنظمة الإدارة من جهة أخرى، والتغيرات والصراعات بين هذين المنطقين (بيري).

إن هذه الأبحاث واعدة رغم العدد الضئيل للدراسات الاحادية ونقص أدوات المقارنة. فهي تطرح مشاكل منهجية دقيقة، مثل وضعية المراقبة المشاركة، وأيضا مسائل أخلاقية، على عددما يكون الموضوع نشر نتائج البحث وتصحيحها (ج. ألتاب). وإن تطبيق السنظرة الأنتروبولوجية على الثقافة وعلى الفئات (فئات العمل بشكل خاص) التي تنظمها يوجب البحث عن طبيعة المعرفة الأنتروبولوجية القائمة حتى الأن على المسافة الثقافية.

ك. سوجيتا

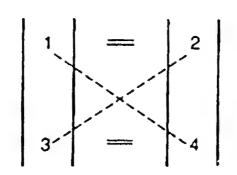
BOUVIER P., 1983, "Pour une anthropologie de la quotidienneté du travail", Cahiers internationaux de sociologie, 74: 133- 142.- CORNU R., 1984, "Je suis une légende... ou la production d'un chantier symbolique", Ethnologie française, 14, 2: 151- 160.- GEROME N., 1984, "Les rituels contemporains des travailleurs de l'aéronautique", Ethnologie française, 14,2: 177- 205.- GUTKIND P.C.W., COHEN R. et COPANS J. (eds), 1978, African Labor History, Beverly Hills, Londres, Sage Publications.- HOLZBERG C. et GIOVANNINI M.J., 1981, "Anthropology and industry: reappraisal and new directions", Annual Review of Anthropology, 10: 317-360.- MAYO E., 1933, The Human Problems of an Industrial Civilization, New York, MacMillan.- SUGITA K., 1987, "Un poste ou un pote? L'enquête dans l'entreprise" in J.Gutwirth et C. Pétonnet (éd.), Chemins de la ville: Enquêtes ethnologiques, Paris, Editions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.

مصاهرة مصاهرة

تتميز المصاهرة هنا عن الزواج لتدل على مجموعة من الظواهر التي ينشد تحلسيلها الوصدول إلى شرح عام لأنظمة الزواج، أو ما يسمى " نظرية المصاهرة " أو أيضا " نظمرية روابط الزواج". لقد ظهرت كلمة مصاهرة مؤخرا في هذا المبدان، لأن الأنتروبولوجيا الوظيفية كانت تولى الأولوية للبنوة، فأعطت للمصاهرة دورا ثانويا. وذلك ما أوجب انتظار كتاب كلود ليفي - ستروس، البني الأولية للقرابة (1949) لكي يجد مفهــوم القــرابة وضعا مفهوميا حقيقيا ومحتوى اجتماعيا. لقد استند ليفي - ستروس إلى أعمال م.موس عن الأعطية ليطور مفاهيم التبادل والتعاكس. تستبدل النظرية البنيوية للمصاهرة المنظور الجوهريّ الذي كان سائدا للتعريف بمجموعات البنوة بنظرة تعتمد مصطلحات العلاقة. تنطلق هذه النظرية من نظرية التبادل لنتطرق إلى المصاهرة كعملية تواصل: يستحكم مبدأ التعاكس بكل رابطة زواج بحيث أن التبادل يُدخل الجماعتين في علاقسة دائمة، ويجعل النساء نتداول، بين الرجال، مثل السلع والكلام. فالعائلات البسيطة ليست وحدات بنبوية، بل نتاج علاقة مصاهرة. وتستند نلك العلاقة إلى ضرورة النبادل التسى تصدر عسن الزواج الخارجي وعن تحريم سفاح القربي. ولكون ليفي- ستروس يف ترض وجود قوانين عالمية تتحكم بعمليات القرابة، فإنه يرى في تحريم سفاح القربي أكثر من قاعدة سلبية، أي قانون تبادل، وفي الزواج الخارجي قاعدة ليجابية تجبر الرجال على إعطاء أخواتها م لرجال أخرين لكي يحصلوا بدورهم على زوجات. وهو يطلق فرضية أن قواعد المزواج تقتصر على عدد صغير من البني التي يجمعها في نمطين كبيرين: البني الأولية والبني المعقدة. ثم يضيف بعد ذلك (1967) نمطا وسيطا هو البني نصف المعقدة.

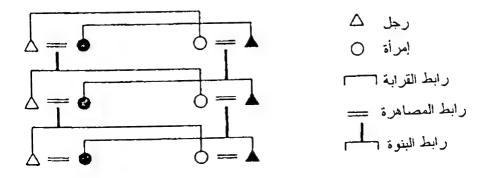
البنى الأولية التي خصص ليفي- ستروس كتابه لها تتصف بكون قواعد اختبار الشريك تسن بصورة إيجابية داخل قرابة الدم: هذا هو الزواج المفروض، أو المفضل، بين الأقارب. هنا تكون المصاهرة موجهة وتشكل شبكة خاضعة لنمط ألي. تقسم هذه البنى إلى فئتين كبيرتين: التبادل المحصور أو المتساوق، والتبادل المعمم أي اللامتساوق.

التبادل المحصور يجمع دائما عددا مزدوجا من بنى التبادل في الزواج. هناك عدد كبير من المجتمعات الأوسترالية المنظمة بناء لنمط رمزي مزدوج يقسمها إلى نصفين ذاتمي زواج خارجي يكون كل منهما خاضعا بدوره لتقسيم داخلي أخر ينطبق في نفس الوقت على علاقات البنوة وعلاقات الإقامة ويخلق بدوره تقسيمات جديدة: تقسم التنظيمات ذات الفروع إلى ثمانية. لشعوب كاربيرا مثلا أربعية فسروع خارجية الزواج تتبادل نساءها اثنين باثنين: يتزوج أفراد الفرعين او و بالتوالي مع الفئتين 2 و 4 . يخلق هذا التقسيم المزدوج وحدات زواج متبادل تتكاثر بصورة مختلفة عن فئات التوحد: فعندما يتزوج رجل من الفرع 1 امرأة من الفرع 2، ينتمي ابنهما إلى الفرع 4 (الصورة 1).



صورة ١- التبادل بين الأنصاف والفروع

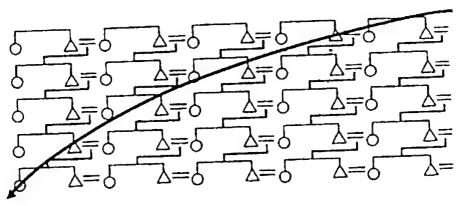
تجمع المصاهرة بصورة دائمة بين الوحدات التبادلية اثنين باثنين وتدخل على المستوى المحلي قاعدة زواج بين أبناء الأخوال أو العمّات المتشابكين (حقيقة أو بصورة تصنيفية)؛ فانطلاقا مسن تبادل أساسي للأخوات يقوم كل جيل بإعادة إنتاج مصاهرة متساوقة: يستعلق الأمر هنا إذن بأبناء الأخوال أو العمات (قرابة متعاكسة ومزدوجة) (الصورة 2).



صورة 2 – تبادل محصور

تحستوي أنظمه شعوب أراندا على ثمانية فئات. وهي تعمل بناء لأواليات شبيهة بستلك الموجودة في أنظمة الفئات ولكنها مضاعفة: يُحظر التبادل المباشر بين ثمانية فئات السزواج بيسن أقارب متقاطعين بالدرجة الأولى ويصبح ملزما بين أقارب الدرجة الثانية. يسرفض ل. دومهون فكرة الدور الفعلي الذي تلعبه جماعات محلية خارجية الزواج في أوالسيات مضاعفة الأنصاف، ويقترح تأويلا مختلفا، مبنيا على مفهوم الجيل الذي يتعاقب كإكراه زواجي مقترن بالأنصاف الخارجية الزواج.

مقابل تساوق التبادل المحصور، هناك لا تساوق التبادل المعقم: يتخذ الزواج هنا اتجاها واحداً وقضي بأن يتزوج الرجل واحدة من بنات أخواله الحقيقيين أو المصنفين هكذا (والرواج من ابنة العم يكون محظورا هنا). ينتج عن هذا الاتجاه الوحيد تداول النساء بنفس الاتجاه بين جماعات متحدرة من أصل واحد، وتقسم هذه الجماعات بالتالي الى فئات معطية وفئات أخذة للنساء (صورة 3).



صورة 3 - تبادل معمم: زواج من ابنة الخال

يكرر كل رجال الفئة ذاتها نمط الزواج نفسه. ويفترض هذا النمط وجود عدة فئات مبادلة (ثلاثة على الأقل) ويحدد مسيرة 1-2-3-1. يشمل التبادل المعمم مجمل الفئات ذات الأصل الواحد في المجتمع الواحد. ولكن التعاكس يختلف حسب عدد وحدات التبادل، كما يمكن أن يترافق مع تراتبية الفئات فيما بينها. فعند شعب كاشان في برمانيا تعتبر الفئات المعطية للنساء أعلى رتبة من الفئات الأخذة (يحكى هنا عن دونية الزوج). يندرج نظام الزواج حينها في صلب الدينامية الاجتماعية والسياسية للمجتمع المتراتب (ليتش، 1972).

يمــثل الــزواج مــن ابنة العمة (القريبة المتقاطعة أبويا) نموذجا آخر من الزواج اللامتساوق الذي يختلف عن السابق بالدورات التي ينتجها: ينعكس معنى التبادل مع كل جبل وتتخلى وحدات التبادل عن موقعها كآخذة لتصبح معطية للنساء. يتلخص الزواج ذو الاتجــاه الأبــوي بالصــورة التالية: 1-2-3-1، ثم يصبح مع الجيل التالي 1-3-2-1. لا تتوصل صيغة كهذه إلى شمول مجمل الوحدات لكون التوالي يحدث على مراحل قصيرة بغية استعادة الأخت المعطاة كزوجة ماخوذة خلال مدة قصيرة. ولكن المواصفات البنيوية لهــذا الــنموذج من نظام المصاهرة تبقى محدودة، مما دفع ر. نيدهام (1958) إلى إنكار

خصوصيته كشكل للزواج. ولكن ل دومون (1975) وصف حالة يتوالى فيها الزواج الأبوي القرابة على سبعة أجيال بين جماعتين ذات نسب أمومي، مما يسمح بانتقال الزعامة ضمن خط ذكوري في غياب البنوة الأبوية النسب. كما برهن دومون أيضا كيف أن الانظمة الدراويدية في جنوب الهند، والتي تعتمد زواج الأقارب المتقاطعين، يمكن أن تفهم كتناقل وراثي لرابطة المصاهرة ما بين الأباء والأبناء.

لقد خففت الانتقادات الموجهة إلى ليفي - ستروس من "البعد البنيوي" الذي أقامه بين النبادل المحصور والتبادل المعمم. كما أن تلك الانتقادات تركز على كون مسيرة هذه البنى الأولية معقدة أكثر مما يبدو في مظاهرها المبسطة.

البني نصف المعقدة هي نقطة الوصل (ذات الطابع المنطقي ليس التاريخي) بين البنى الأولية والبنى المعقدة لكونها تتشارك مع كل منهما في عدد من الصفات؛ فهي تتصف بمحظورات زواجية واسعة، وتأخذ بعض ما في أنماط التبادل المحصور وبعض ما في التبادل المعمم، دون أن يكون لها قواعد خاصة بها. يبني ليفي- ستروس نظريته عنها على أنظمة "كرو- أوماها" (على اسم قبائل هندية في أميركا الشمالية): وهو يرى أن الممنوعات الزوجية كثيرة لدرجة تجعل اختيار الشريك في جماعة سكانية محدودة العدد محدودا هو الأخر، وتجعل نظام المصاهرة يعكس انتظاما شبيها بما في الأنظمة ذات البني البسيطة. لقد برهن ف. ايريتييه (1981) بأن محظورات الزواج لا تقتصر فقط على جماعات البنوة المشتركة، كما كان يعتقد ليفى- ستروس، ولكنها تبلغ قرابة الرحم أيضًا، كما تبلغ مضاعفة المصاهرة بين قريبَيْ دم من نفس الجنس. ويشمل الحظر كل مجموعة تتتمى إلى جدُّ واحد، بينما تختلف محظورات أفراد المجموعات الأوسع ضمن الجماعة ذاتها. ولقد برهن ف.ايريتبيه نفسه، بفضل تحليل معلوماتي لمجموعة نسب حقيقية (وليس لعينة منها)، بأن ذلك الحظر يفسح رغم كل شيء مجال اختيار واسعا للشريك، ولكنه يخلف على الصعيد الإحصائي نظام زواج لا نشهد مثيلا له في حالة الزيجات التي تتم عشوائيا. فرغم منع الزواج بين أقارب الدم الأقربين، تنتقل الأفضلية مباشرة إلى من يلونهم في القرابة ويتم اختيار الشريك ابتداء من أول درجة رفع عنها الحظر. هذه التنظيمات ذات الصفة الإحصائية منتمية جزئيا إلى نمط البني البسيطة: نجد مبادلات محصورة ومتكررة تقترن مع أفضليات زواج لدى نموذج من أقارب الدم.

تضع البنى المعقدة قواعد قليلة العدد بصورة سلبية، لكونها لا تمنع الزواج إلا من الأقارب الأقربين. ولكنها تنشئ شبكات لا حصر لها من وجهة نظر الأنماط الإحصائية، بينما ينتمي اختيار الشريك الى مقاصد مختلفة عما في القرابة (فئات اجتماعية أو مهنية أو دينسية، جوار في السكن، إرث، الخ.). في نظام البنوة اللامتميزة الخاص بالمجتمعات الغربية، وفي بعض مواقف العزل النسبية، أو مواقف تعتمد فيها استراتيجيات خاصة (بين النسبلاء، أو أنظمه البيوت)، تظهر الأبحاث التاريخية والاتنولوجية بعض النماذج التي ينتمسي البعض منها إلى البنى الأولية، ورغم ذلك، فإذا كانت مفاهيم المرحلة والتبادل ما زالست محفوظة مثل الزواج بدرجة قريبة مما نذكره، في بعض الحالات، فإن "العلامات" قصد تغيرت، إذ لم تعد النساء هي التي يتم تبادلها وتداولها، بل المهر وقيمته العقارية أو الحيوانية أو الوضع أو اللقب والصفة، حسب الوضع والحالة الراهنين والمحددين تاريخيا.

ولكن هذا التصنيف لا يشمل مجمل مظاهر أنظمة المصاهرة بكل تنوعاتها. ففي افريقيا خصوصا نجد الزواج المصحوب بـ تعويض الزوجية". ومع أن ما يحدث هنا هو مبادلة النساء بسلع حقيقية أو رمزية، أو بالمال، فيمكن أن نرى فيه زواجا بالتبادل ولكن بصورة غير مباشرة، لكون دفع تعويض الزواج يعوض عن احتمال عودة المرأة المعطاة، ولكنه يقسم الجماعات إلى فنات معطية وفئات آخذة للنساء، ويستخدم رجال هذه الأخيرة المبالغ التسي تدفعها شقيقاتهم ليتزوجوا بدورهم: عندها نستطيع تحديد أطوار زوجية في المجتمعات الداخلية الزواج. ولكن مسألة تداول السلع تطرح أحيانا بصورة أكثر جدة: في المدى الميلانيزي مثلا، يتجاوز تبادل السلع المادية بكثير إطار الرباط الزوجي، ويمكن أن يسؤدي إلى تبادل غير متكافئ. نلاحظ بالتالي أن نظرية المصاهرة ما زالت بحاجة إلى يعميق في عدة نقاط، ونذكر هنا "الزواج العربي" الذي يدفع نمطه المتمثل في الزواج من بنست العسم الأقرب (أي القريبة الأقرب في مجتمع أبوي النسب) إلى إعاد النظر بمبدأ النبادل من أساسه. كما يتركز التحليل على الميدان الواسع لمجتمعات "البيوت" ومجتمعات الأهل" التي تلعب فيها المصاهرة دورا أساسيا، بغياب معايير البنوة أو الإقامة، في تنظيم الجماعة العائلية واستمرار اربة بقائها.

وتجدر الملاحظة إلى أنه، في عدد من الأنظمة المعقدة التي يتموضع الرهان الزوجي خارج إطارها العائلي، يستمر الحديث ضمن إطار الستراتيجيات الخاصة بكل جماعة عائلية. يبقى أن نحدد ما إذا ما كان مفهوم التبادل في هذه الحالة يبقى محتفظا بقيمة فعالمة عندما يتم النظر إليه كما في البنى الأولية، أي بكونه مرتكزا على تعاكس مباشر أو بالواسطة يعمل على تحديد الفئات المعطية والفئات الأخذة للنساء بصورة واضحة.

#### إ.كوبيه- روجييه

DUMONT L., 1971, Introduction à deux théories d'anthropologie sociale, Paris- La Haye, Mouton; 1975, Dravidien et Kariera; l'alliance de mariage dans l'Inde du sud et en Australie, Paris- La Haye, Mouton.- FOX R., 1967, Kinship and Marriage, an Anthropological Perspective Harmondsworth, Middlesex, Penguin Book (trad.fr. Anthropologie de la parenté; une analyse de la consanguinité et de l'alliance, Paris, Gallimard, 1967).- HERITIER F., 1981, L'exercice de la parenté, Paris, Gallimard, Le Seuil.- HERITIER- AUGE F. et COPET- ROUGIER E., 1990, Les complexités de l'alliance. Les systèmes semi-complexes, vol. 1, Paris, Editions des Archives contemporaines.- LEACH E., 1966, Rethinking Anthropology, Londres, The Althone Press (trad.fr. Critique de l'anthropologie, Paris, PUF, 1968); 1968, Political Systems of Highland Burma. A study of Katchin Social Structure, Boston, Beacon Press ( trad.fr. Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie, Paris, Maspero, 1978). - LEVI-STRAUSS C., 1967 (1949), Les structures élémentaires de la parenté, Paris- La Haye, Mouton.-NEEDHAM R., 1958, "The Formal Analysis of Prescriptive Patrilateral Cross- Cousin Marriage", Southwestern Journal of Anthropology, 14: 199- 219; 1962, Structure and Sentiment, Chicago, The University of Chicago Press.

راجع: إقامة.

أنظر : القرابة (نظام) (١): نظم وبنى القرابة.

مطب<u></u>خ Cuisine

يفهم المطبخ عموماً على أنه مجمل العمليات التي يحول الناس من خلالها نتاجات بيئتهم - التي يحصلون عليها من القنص أو الصيد أو الزراعة أو تربية الحيوانات الداجنة أو القطاف، أو التبادل أو التجارة - إلى أطعمة يستطيع الإنسان أن يهضمها.

تخضع عمليات التحضير والطبخ ومزج الأطعمة لقواعد مطابقة داخلية وملاءمة لسياق مكاني وزماني واجتماعي وطقوسي. إننا لا نأكل أي شيء كان، ولا في أي مكان، أو أي زمان، مع أي كان، وإن كل مطبخ يفترض وصفاته الخاصة، أي مجموعة معلومات وتعاليم يرتبط فيها الطعام بعلاقات الإنسان مع العالم عبر سلسلة تتاسبات بين الفصدول وأحسوال الطقس والمنتجات والأمراض والجسد والمزاجات البشرية والأفراد والجماعات الاجتماعية.

إن كمل عناصر تحضير الطعام- الأطعمة (ضمنها المطيبات)، أنواع التحضير والطبخ (أدوات الطبخ، المهارة)، الماكولات (الألوان، النكهات، التركيبات)، نمط الأكلات ومحتوياتها، الأكلون وطرق الأكل- هي عرضة للاختيار. إنها منتظمة، محددة في علاقات استحواذ أو استبعاد، ومتشكلة في رموز. وكل عنصر مناسب للطبخ والأكل يحمل معنى ويتخذ قيمة رمز من خلال المكانة المخصصة له.

إن هذه التصنيفات والقواعد والرموز تشكل علوما منظمة، واضحة أو مضمرة، تشمل التقنيات والتصرفات. يتعلق المطبخ بخليط من التصورات والمعارف والممارسات التي تضعه قيد العمل وتتناقله. وإن كـثرة الوقائع التسي يجب أخذها بعين الاعتبار تقود إلى التكلم عن تظام مطبخي"، المتشديد على العلاقة المتبادلة لعناصره المؤلفة وعلى ترتيب مجملها. لأن نظام المطبخ، في كليته كما في كل من عناصره، هو دال ويمكن تعريفه بـ كلام يرمز فيه كل مجتمع رسائل تسمح له بالدلالة أقله على جزء مما هو عليه" (ليفي - ستروس، 1967). إن المطبخ، الذي ينقل القيم الجوهرية لمجتمع ما، هو أيضا إحدى أساسات الهوية والأخر، المؤكدين في أن واحد في شكليات التعارض أو النفور أو التفاعل أو التبادل.

م.ك.ماهياس

Asie du Sud- Est et Monde Insulindien (ASEMI), 1978, 1X, (3-4): La cuisine: vocabulaire, activités, représentations.- BAHLOUL J., 1983, Le culte de la table dressée. Rites et traditions de la table juive algérienne, Paris, A.M. Métailé.-CHANG K.C. (ed.), 1977, Food in Chinese Culture. Anthropological and Historical perspectives, Londres, Yale University Press.- DOUGLAS M., 1979,"les structures du culinaire", Communications, 31: 145- 170.- FISCHLER CL., "Alimentation, cuisine et identité: l'identification des aliments et l'identité du mangeur", in Identité alimentaire et altérité culturelle, Neuchâtel, Recherches et Travaux de l'Institut d'Ethnologie n. 6: 171- 192.- GOODY J., 1982, Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr. Cuisines, cuisine et classes, Paris, Centre Georges Pompidou, 1984). - HUBERT A., 1985, L'alimentation dans un village Yao de Thailande du Nord. "De l'au-delà au cuisiné", Paris, Editions du CNRS. - KHARE R.S., 1976, The Hindu Hearth and Home, New Delhi, Vikas Publishing House.-LEVI-STRAUSS C., 1964-1971, Mythologiques, Paris, Plon, 4 vol. 1. Le cru et le cuit, 1964, 2. Du mile aux centres, 1967, 3. L'origine des manières de table, 1968, 4. L'homme nu, 1971.- MAHIAS M.-C., 1985, Délivrance et convivialité. Le système culinaire des Jaina, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme,-VERDIER Y., 1979, Façons de dire, façon de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière, Paris, Gallimard.

Croyance a\_\_iea

كان الفيلسوف الإنكليزي دافيد هيوم يعتبر المعتقد إحدى عمليات الفكر الأشد غموضا. بعد قرنين، أعلن مواطنه برتراند راسل الرأي نفسه. لقد أخذ الأنتروبولوجيون بعض الوقت لمشاطرة تساؤلات الفلاسفة وبالتالي تقبل بعض منهم على الأقل الطابع الإشكالي لتخصيص معتقد بشخص أخر. في الواقع، لقد كان من المسلم به عامة أن الإنتولوجيين يلتزمون بالبحث الميداني وتحليل معتقدات المجتمعات التي يدرسونها كما لوكان ذلك معطيات اختبار معروضة للتفحص، ولا وجوب بالتالي لإجراء أي فحص مسبق قبل تسميتها معتقدات.

كانت هذه الانتوغرافيا التقليدية للمعتقدات ترتكز على عدد معين من مناهج تؤدي في غالبية الحالات إلى تفكيك نسبي للظاهرة التي يجب وصفها. تارة تم اللجوء المقصود السي التمييز بين المعتقدات والتصورات الجماعية أملاً في أن تظهر فيها أصول ثقافة ما

(إ.ر.ايت يش)، وهذا فقط ما يهم الأنتروبولوجيا. وطورا تم الاتفاق على معالجة البعد السوسيولوجي للمعتقدات فقط، وقد قاد هذا الموقف عددا كبيرا من أتباعه إلى عدم النظر السوسيولوجي للمعتقد الامن زاوية منفعته الاجتماعية. إلا أن عبارة معتقد، عندما توضع بالجمع (معتقدات)، في معنى قريب من أحد الاصطلاحات الاعتيادية للكلمة، على الأقل بالفرنسية، فهي غالبا ما كانت تقتصر على مواضيع الاعتقادات المفترضة: الألهة، الأرواح، الأجداد، العفاريت، الأقنعة، السحر الخ. ومهما كانت وجهة النظر المعتمدة، فإن در اسمة المعتقدات وضعت جانبا المظهر السيكولوجي، وهو العنصر الوحيد الذي يسمح بتخصييص المعتقد بالقياس إلى أنماط أخرى للإدراك، والذي يكمن في الموقف العقلي المذي يبين درجة اليقين التي يرحب فيها الناس بفكرة، أو ينظرون إلى شيء كانه صحيح أو حقيقي، يمكننا أن نسرى في عدم الاهتمام هذا حصيلة النمو المنفصل لكل من الانتروبولوجيا وعلم النفس.

إن اقتصار المعتقد على موضوعه، أو أحيانًا على شكليات تعبيره المفترض (خاصة الطقوس) أو رهاناته الاجتماعية، كان يبني على مسلمة شبه معتمدة في كل مكان: شمولية القابلية للمعتقد (نبوهام، 1972). قد لا يوجد مجتمع بدون "منظومة معتقدات". وقد لا تختلف المجتمعات فيما بينها إلا بفحوى معتقداتها، وقد يؤمن الناس بطريقة متماثلة. إن طريقة الإيمان، المنسوبة منذ زمن إلى المجتمعات المسماة بدانية دون أي أساس التحليل، كانت نوعا من اليقين الهادئ، والقبول بصورة نهائية. بينما يعيش المفهوم الغربي للمعتقد، المطبق بالأخص على الستجربة الدينية، حالة توتر دائم بين الشك واليقين. قد تتخذ المعتقدات في هذه الطريقة مظهر العقيدة أو الفكرة المسلمة. إن الطابع الكلى المعطى إذا، بصورة ضمنية أو بقرار منهجي، لشكلية قناعة لا تغطى المفهوم الغربي بأي حال، قد حدد دائماً موقفاً علميا بهذا الخصوص. إن الإثنولوجي هو ذلك "الكافر الذي يؤمن بأن المؤمنين يؤمنون" (بويو، 1979)، وهذا ما "يسمح له بأن يقول أنه غير مؤمن" (دو سيرتو، 1981). يقدّم ج. بوير عن ذلك التوضيح التالي: "إذا قلت أن شعوب دانغاليات يؤمنون بوجود "المارغاتي"، فلأنني، أنا، لا أؤمن بذلك، وبما أنني لا أؤمن به، فإنني اعتقد بأنهم لا يستطيعون إلا أن يؤمنوا به بطريقة أعتقد أنني يمكن أن أعتمدها مثلهم" (المصدر المذكور: 46). إذا كان الإثنولوجي يؤمن كما يظن بأن الذين يدرسهم يؤمنون، فالمشكلة هي بالتاكيد أن عبارة "معتقد"، المطبقة في هذه الحالة على موقفه العقلي الخاص، قد تبدو غير مناسبة. ليس المعتقد إيمان البسطاء. إن دراسة معتقدات الأخرين كانت إذا " الامتناع المسبق عن الاعتراف بأي بعد حقيقي لها" (فافري- سادا، 1977). وهكذا فإن مسألة المعتقدات قد تكون منضوية بكاملها في مسألة "المعتقدات اللاعقلانية في الظاهر" (سبيربر، 1982).

إن هذا العرض للمعتقدات البدائية أو الشعبية تحت سمات التحام لا ينفصم، والوضعية التي انزوى داخلها بالتالي الإنتولوجيون، قد تحكما بانواع التأويل التي سائت بالتتابع في الأنتروبولوجيا. فلقد رأت في هذه المعتقدات المخالفة جدا لفنات الفكر العلمي، على التوالي: النتيجة الحتمية لنقص المنطق، ثم ظهور نمط خاص من العمل العقلي، ومن عهد أقرب، في ميدان التصورات النسبية (العقلانية والرمزية)، مباحث أجريت بمنطق، لكنها بقيت غير مكتملة، عن تعليل النظام الكوني أو العالم الاجتماعي (سبيربر، المصدر المذكور).

لقد وجبب انتظار السبعينات لكي يستخلص بعض الأنتروبولوجيين بعض الاستنتاجات عن هذه الحقيقة البديهية التي شرحها إ.إ.إيفانز – بريتشارد عام 1965: لا يمكن مشاهدة المعتقدات، فإذا كانت حقيقة المعتقدات صعبة الإدراك بالمشاهدة، وإذا كان الإثنولوجيون لا يترددون مع هذا عن الدلالة بهذه العبارة على موقف عقلي ("الحالة الداخلية"، كما كتب إيفانز – بريتشارد بخصوص شعوب النوير) يُستخلص بالضرورة من الداخلية، كما كتب إيفانز بواجد في كافة المجتمعات، فلأن المعتقد يطرح مشكلة ليست قط طقوس وتقاليد، وقد يتواجد في كافة المجتمعات، فلأن المعتقد يطرح مشكلة ليست قط مشكلة منظمة النهج التصوري للعلم الأنتروبولوجي: مشكلة معرفية. لقد افتتح كتاب ر نيدهام المعتقد والكلم والاختبار (1972) تأملا عن مفهوم المعتقد وإمكانية استخدامه بشكل معمم في الأنتروبولوجيا.

لقد اتخذت در اسة المفهوم شكلين مرتبطين جوهريا. أولا، جهد نيدهام في إثبات أن ملاحظــة ايفانـــز - بريتشـــارد بأنه لا توجد في لغة النوير أية كلمة قابلة لترجمة التعبير الإنكليزي" أنا أؤمن"، هي ذات مدى النوغرافي أوسع. فهناك لغات غنية بعبارات تدل على مواقف عقاية، لا تملك مع ذلك معادلا للمفهوم الغربي للمعتقد الذي يُظن أنه يطبق على تجربة أو قابلية عموميتين. في الوقت نفسه انكب أخرون على المفهوم الغربي ذاته، في اصطلاحاته العلمية (نيدهام) أو بمعناه الاعتيادي (بويو). كان استنتاج يفرض نفسه: لـن يتشكل المفهـوم الغربـ للمعتقد في فئة أنتروبولوجية. في الواقع، إنه يتألف من مجموعة معان متناقضة يمكن لكل منها، إن أخذ على حدة، أن يتبين بلا شك بعضا من ملامحــه في التشكيلات المفهومية لثقافات أخرى، لكن ليس هناك أي سبب للتفكير بأنه ما من معنى أخر يجمع هذه التصورات معا بشكل اعتباطى بالضرورة. إذا كانت تجربة المعتقد التبي يرتبط بها هذا المفهوم قابلة للتحديد، أي إذا حددت الشروط التي يجب أن تتمـتع بهـا كي تسمى معتقدا، فهي لا تشكل " تشاب ' طبيعيا بين البشر" (نيدهام)، كما قد تكون عليه بعض حالات الإدراك، رغم تعدد المفاهيم عنها. لا يقتصر الأمر إذن على أن "كــل مجــتمع يؤمن على طريقته وأن هذه الطريقة لا تتطابق مع طريقتنا" (فين، 1983)، لكون الثقافة الغربية هي الوحيدة التي توجد رابطا بين تعددية مظاهر المعتقد التي تقرها. لقد أجرى نيدهام فحصا للمعايير المختلفة المستعملة في الخطاب الغربي لتحديد المعتقد بالنسبة إلى حالات الإدراك الأخرى (الرأي، القبول، المعرفة، الإيمان، الخ). ومن الملفت ملاحظة أن الاستنتاج الذي استخلصه من طابعها غير المقنع تعزز بقوة في ملاحظات الإثنولوجيا أو العلسوم القريبة منها. ينطبق ذلك على معايير مثل إمكانية الأمر المعتقد، وتقبّل واقعه (مانوني، 1985) أو "حقيقته" ( فين)، والإحساس بالوضوح الظاهر، والتناغم الداخلي السنظام المعتقدات" (رالينتون)، وقياس درجة الاقتناع أو أيضا الاستعداد للعمل الملازم للمعتقد.

ما من شك في أن أهمية هذا التأمل النقدي في مفهوم المعتقد لا تكمن في النتائج التمي قد يعكسها على الأبحاث الاثنولوجية. هناك رهان كبير على إمكانية الاستمرار باستخدام عبارة معتقد وكأنها مفهوم " تقني" (سبيربر) وذات تطبيق شامل، وذلك نظرا إلى أن يجب تسمية الأشياء التي ندرسها وأن هذه التسمية يجب أن تمر بالفعل عبر فنات اللغات التي يتكلمها الإثنولوجيون. إلا أن هذا التأمل يشهد على إدراك هؤلاء الأخرين بأن

هـذه الفـئات لا تؤلف بالضرورة أدوات خليقة بمقارنة الثقافات، وبشكل عام أكثر، بأن العمل الأنتروبولوجي قد لا يستطيع التخلص من ضغوطات المفاهيم.

ج.لانكلود

DE CERTEAU M. 1981, "Une pratique sociale de la différence: croire", in Faire croire, Actes de la table ronde organisée par l'Ecole française de Rome, en collaboration avec l'Institut d'histoire médiévale de l'Université de Padoue (Rome, 22-23 juin 1979), Rome, Ecole française de Rome.- EVANS- PRITCHARD E.E., 1965, Theories of Primitive religion, Londres, Oxford University Press. - FAVRET-SAADA J., 1977, Les mots, la mort, les sorts, Paris, Gallimard.- MANNONI E., 1985 (1964), "je sais bien... mais quand même", in Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène, Paris, Le Seuil.- NEEDHAM R., 1972, Belief, Language and Experience, Oxford, Basil Blackwell.- POUILLON J. 1979, "Remarques sur le verbe "croire" ", in Izard M. et Smith P. (éd.), La fonction symbolique, Paris, Gallimard .- SPERBER D., 1982, " les croyances apparemment irrationnelles", in Le Savoir des anthropologues, Paris, Hermann.- VEYNE P. 1983, Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?, Paris, Le Seuil.

Sacré

إن قراءة جديدة وموجزة لم "الأشكال الأولية للحياة الدينية" (دوركهايم، 1912)، تفرض نفسها لكون الكثير من الاستعمالات اللاحقة لكلمة "مقدّس" تستند إليها، وينطوي هذا المصطلح في هذا المؤلف على مفاهيم شديدة التمايز، مع اختلافات في المعنى تختصر إلى حد ما - إذا توافقنا مع ف. إيزامبار 1982 - تطور المدرسة الدوركهايمية عند منعطف القرن العشرين.

نجد عند إ. دوركهايم صيغة - وجدت سابقا بشكل اكثر دقة عند و .روبرتسون سحميث - تعرف الأشياء المقدّسة على أنها "الأشياء التي تقوم النواهي بحمايتها وعزلها"، والأشياء المدنسة بأنها " تلك التي تنطبق عليها هذه النواهي والتي يجب أن تبقى بعيدة عن الأشياء الأولى". هناك ازدواجية تفرض نفسها إذن، تعرف اللفظتان المشتركتان فيها عن نفسهما بنفسهما، وبالعلاقة التي تربط بينهما، وهذا ما يشكل تعريفا لكلمة "مقدّس" التي تجعلها ميزتها البنيوية قريبة مما قال به هـ. هوبير و م. موس في تحليلهما للقربان. وفي الواقع، فأن هذا التعريف لا يلعب أي دور في نص دوركهايم الذي لا نلبث أن نجد فيه تعريفا أخسر يستند إلى ما ورد في أعمال هوبير وموس عن السحر. إن المقدّس - أو بالأحسرى "الطوطم" بمعناه الأوسترالي - هو "المانا"، وهي طاقة موجودة في كل الكائنات الطوطمية.

يقوم الأوسترالي باختبار ذلك في العيد، بحيث أن المقدّس يتوقف عن كونه مفهوما تحليليا بنيويا ليصبح حقيقة متعالية يختبرها الإنسان. لسنا بعيدين عن المقدّس كتعبير عن "اللغز المرعب والفاتن" الذي يحدثنا عنه ر. أوتو (1932) والذي أعهاده من بعده كل من م. السياد (1957) ور. كايوا ولسيس الأوسترالي وحده، بل كل انسان يمكنه ايجاد ذلك المقدّس، لأن هذا التعالي، كما يقول الكاتب، ما هو إلا المجتمع نفسه الذي يعمل على تعالىي أولسئك الذين يتشكل منهم. إن هذا التناقض (مقدّس - مدنس) يصبح هنا تناقض الاجتماعي والفردي. وهذا المقدّس ليس بعيدا جدا عما يسمى "القيم" لدى كل من ت. بارسونز في كامل مؤلفاته و ل. دومون في مؤلفه الأخير (1983). كما أنه قريب أيضا الشهار "التوحد الداخلي" بشكل يتعارض مع "البعد الاجتماعي" الذي يكتمل في ممارسة الشهار، حسبما قال ف. و. تورنر (1969). وهكذا يصبح المقدّس في مؤلف دوركهايم، الاجتماعي في تعارضه مع الفردي، وهي جميعا جملة مفاهيم موجودة في نصوص سابقة الاجتماعي في تعارضه مع الفردي، وهي جميعا جملة مفاهيم موجودة في نصوص سابقة أو لاحقة، سواء كان مصطلح "مقدّس" مستخدما فيها أم لا.

إن در است هوبير وموس عن القربان والتي يستوحي منها دوركهايم، تشكل حدثا مميزا في المدرسة الاجتماعية الفرنسية. يظهر هذان المؤلفان أن القربان، على الأقل بالنسبة للهند القديمة، يفعل حركة الذهاب والإياب. ولكونهما يرتبكان في تحديد نقطة الانطلاق ونقطة الوصول، فإنهما يستخدمان فيما بينهما كلمتي مدنس و "مقدس".

في الواقع إن هاتين الكلمتين قليلتا الأهميّة، لأن للعمل الشعائري نفسه أهميّة أكبر مسن السقاط التي ينتشر بينها؛ وهما ليستا هنا سوى "دالتين دون معنى"، وذلك من وجهة نظر ك. ليفي – ستروس (1950). إن هوبير وموس اللذين يواجهان صعوبة في عرض ما يرميان إليه، مثل حديث الماوري عن واحد من طقوسهم، يستخدمان أيضا كلمة "مقتس" بدون دلالسة أو معنى. ومسا من شك في أن كلمة "مقتس" تحمل هذه الدلالة في أكثر استخداماتها الراهنة. وهي تضحي بذلك تعبيرا "اصطلاحياً" يتيح الانطلاق نحو نموذجية شعائرية، شريطة عدم رؤية نوع شعائري واحد في النموذج الذي اقترحه هوبير وموس.

إن المشكلة التي تطرحها الاستخدامات المتزايدة للكلمة نفسها قد أصبحت واضحة. فصا من شيء يمنع التسليم بأنه يوجد في بعض المجتمعات كائنات أو أشياء تحميها النواهيي. ولكن من المبالغة الافتراض بأنها متناسقة فيما بينها لدرجة تجعلها تشكل مجالا محددا يسمى فيما بعد "المقدّس". ويمكننا الملاحظة من جهة أخرى بأن القربان، أو نماذج أخرى من الشعائر، تعمل على إطلاق حركة وإعطاء اسم للنقاط الأخيرة من المسار الذي يستم وصدفه. ويمكننا أخيرا التحديث عن مجال الأشياء الاجتماعية، أو بشكل أفضل عن "القيم". ويمكن أيضا إضافة مجال "مقدّس" أخر يختبره الرجل الديني، ويظهر أنه لم يعد لعالم الاجتماع سوى القليل ليقوله إذا أراد تجنب إعادة هذا الاختبار إلى ما هو اجتماعي مثلما فعل دوركهايم.

ولكن هناك خطر في تحديد كل هذه المجالات أثناء الحديث عن "المقدّس" لأن ذلك يفسرض إجراء مخطط أنموذجي للشأن الديني من الممكن أحيانا تأسيسه- بشكل أكثر عمومية من التصورات- ولكن من المستحيل وضعه مسبقاً. لقد بين هـ. بويار (1974)

مثلا، وبشكل جيد بعد ب. موس (Mus)، أن هذا المفهوم، أي "القربان" في الهند، ليس هو نفسه "المقدّس" الذي يختبره الهندوسي المومن.

للمقدس إذن، على غرار الطوطم، مفهوم مركب يتألف من اقتران أفكار عديدة ساد الاعتقاد بأنها متلاحمة بالضرورة. ولكن من الممكن فصل كل واحدة من تلك الأفكار، وربما اعتماد الدرب التي سلكها ليفي – ستروس بشأن الطوطمية، للتساؤل عما إذا كان التسرع في نسج بعض العلاقات لا يشكل واحدا من عناصر إنشاء نماذجية عن مظاهر الشأن الديني ما زالت تنتظر الإنجاز.

د.كاساخوس

BOUILLARD H., 1974, "La catégorie du sacré das la science des religions", in Castelli E. (éd.), Le Sacré. Etudes et recherches, Paris, Aubier- Montaigne,-DUMONT L., 1983, Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Paris, Le Seuil.- ELIADE M., 1957, Das Heilige und das Profane" vom Wesen des Religiosen [Aus dem Franzosischen ubertragen], Hambroug, rowohlt Taschenbuchverlag ( trad. fr. Le sacré et le profane, Paris, Gallimard, 1965.- HUBERT H. et MAUSS M., 1899, " Essai sur la nature et la function du sacrifice", repris in Mauss M., Œuvres, Paris, Editions de Minuit, t.I, 1968).- ISAMBERT F.A., 1982, Le sens du sacré. Fête et religion populaire, Paris, Ed. de Minuit.- LEVI-STRAUSS C., 1950, " Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss "in Mauss, M., Sociologie et anthropologie, Paris, PUF.- OTTO R. (1917) 1932, Das Heilige uber das Irrationale in der Idee des Gottlichen und sein Verhaltnis zum Rationalem, Munchen, C.H. Beck (trad.fr. Le sacré. L'élément nonrationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel, Paris, Payot, 1949). -SMITH W. Robertson, 1927 (1889), Lectures on he religion of the Semites, the fundamental institutions, Londres, A et C. Balck.- TURNER V.W., 1969, The ritual process. Structure and Anti-Structure, Chicago, Aldine.

Mexique المكسيك

L'anthrologie mexicaine

الأنتروبولوجيا المكسيكية

أولت الأنتروبولوجيا المكسيكية منذ البدء أهمية كبيرة للتطبيقات العملية في ميدان الإنماء، مستأثرة بسرجالات وأفكار تفرعت مباشرة من الحقبة الثورية. لقد ولدت مع الدراسات عن السكان الأصليين التي قام بها أ. غاميو (1916) الذي انطلق من عدم السراس التاريخي والعرقي والفكري والألسني لبلده ليشرع بالدفاع عن تثاقف منظم قد يسمح بدمج الهنود في الواقع الوطني. تأسس "المعهد الوطني للدراسات عن السكان الأصليين" عام 1942، لكنه استوحى عمليًا من تجارب سابقة، لا سيما "المدرسة الريفية" للصمايين عام 1942، كنه استوحى عمليًا من تجارب سابقة، لا سيما "المدرسة الريفية" للسكان والعضائي والعضائي والعضائي والعضائي والعضائي والمسائي أنشئ عام 1936 في كنف حكومة كارديناس. أوكلت إدارة المعهد إلى أ. كاسو الذي أطلق أبحاثا ميدانية عن عدم التجانس الثقافي والصراعات ما المعهد إلى أ. كاسو الذي اطلق أبحاثا ميدانية عن عدم التجانس الثقافي والصراعات ما بين الإنتيات، والهامشية، والمسائكة الجماعية، بالتعاون مع

انتروبول وجيين مرموقين، مثل ج. دو لاقوانتي، أ. س. ماروكين، أ. فيلا روخاس، ج. أغيري بلنزان، أ. ر. بوازس أو س. س. ناهماد. لقد نادى كاسو، إذ تحقق من أن "المسألة الهندية" هي ثقافية أكثر من كونها اقتصادية، "بمثاقفة موجّهة" (1948) في مجالات الاقتصاد والتربية والصحة، بينما أوكل تنفيذ هذه السياسة الهادفة لمعالجة المظاهر السلبية للثقافة الهندية إلى وكلاء يجيدون اللغتين. وعرفت نظرية السكان الأصليين شكلها النهائي من أغيري بلنزان الذي أضفى عليها فكرة "التهجين" (1957 و1967) التي هي محور ارتكاز الثقافة الوطنية.

انطبعت الستينيات بنقد الدراسات عن السكان الأصليين على الصعيدين النظري والتطبيقي، فاعتبر غونزالس كازانوفا المسألة الهندية كمشكلة في النظام الاستعماري الداخلي يجب أن تعالج سياسيا، وأعد ج. بونفيل نقدا للتثاقف موضحا تناقضات الاسس السنظرية لدراسات السكان الأصليين، فيما علل ر. ستافنهاغن وضع هنود غواتيمالا وكياباس بعبارات التحليل الطبقية.

منذ نهاية الثلاثينيات كانت قد انتشرت أبحاث تاريخية إثنية هامة عن الأنظمة السياسية والاقتصادية للحقبة ما قبل الإسبانية. انتقد د. مورينو نظريات باندلييه معرفا الدولة ما قبل الكولومبية بسيطرة دينية عسكرية، فيما حلل كاسو النظام العقاري وتفحص أميلاس التقنيات الزراعية وأ. باليرم الانظمة المائية. مارس ب. كيرشوف في هذه الفترة تأسيرا كبيرا على الدراسات ما قبل الإسبانية معتمدا منظارا ماركسيًا في تعليمه وأبحاثه، فكان مصدر عدة مشاريع بحث عن التنظيم الاجتماعي (مونزون و ج. ك. ن. أوليفيه) والقرابة (كاراسكو) والمتجارة والجزية (أ. أكوستا، ج. ليتفاك كينغ، مولينز) شرعت الطريق بدورها أمام دراسات إثنوغرافية جديدة عن شعوب ميستيكا (د. دالغرف) وأوتومي (كامارا و بوازس)، الخ.

تستابع الأنتروبولوجيا المكسيكية المعاصرة التوجهات الكبيرة لمؤسسيها مواظبة على دراسة المؤسسات ما قبل الإسبانية (و. خيمينيس مورينو، مارين، م. أوليفيرا، أ. رايس، إ. ماتوس موكتيزوما، أ. لوبيز أوستين، خ. موخاراس – رويز)، والأنظمة الرمنية مناقسل الكولومبية (غاريباي، ل. ليون بورتيًا، د. دالغرن، برودا، يولوت غونزالس) والطوائف الهندية المعاصرة (أ. كازيس، أ. ميدينا)؛ وهي تحتل حيزا رفيعا في أميركا اللاتينية مع أربعين مركزا وحوالي ألف متخصص.

## ح. غارسيا رويز

AGUIRRE BELTRAN G., 1957, El proceso de aculturacion, Mexico, UNAM; 1967, Regiones de refugio. El desarrollo de la Comunidad y el proceso dominial en mestizoamérica, Mexico, Instituto Indigenista Interamericano; 1976, Aguirre Beltran: Obra polémica, Mexico, SEP/INAH.-BONFIL G., 1963, "Es aplicable la Antropologia Aplicada? Un ensayo de critica antropologica", América Latina, 6(1): 29-52. — CASO A., 1948, "Definicion del indio y de lo indio", América Indigena, III (8): 145-181.- GAZES D., 1966, "Indigenismo en México: pasado y presente", Historia y Sociedad, 5: 66-84.- COMAS J., 1964, La antropologia social aplicada en México. Trayectoria y antologia, Mexico, UNAM.-GAMIO M., 1916, Forjando patria, Mexico, Porrua. — GONZALEZ CASANOVA P., 1968, "Sociedad rural, colonialismo interno y desarrollo", América Latina, 6 (3):

15-32. – KIRCHHOFF P., 1966, "Los estudios mesoamericanos, hoy y manana", in Suma Antropologica en homenaje a R. Weitlaner, Mexico, IHAH. –MEDINA A. et GARCIA MORA C., 1983-1986, La quiebra politica de la antropologia social en México. (Antologia de una polémica), 2 vol. Mexico, UNAM.- POZAS R. et I., 1971, Los Indios en las clases sociales de México, Mexico, Siglo XXI.-STAVENHAGEN R., 1963, "Clases, colonialismo y acultruracion. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica", América Latina, 6 (4): 63-104; 1965, Clases, colonialismo y transculturacion (contribucion al estudio del fenomeno indigena en Mesoamérica). Mexico, ENAH.

Sel مليح

باعتباره نوعا من أنواع التوابل في البداية، ثم مادة أولية، وبسبب المزايا التي تمنحه إياها مخيلتنا، أصبح الملح المعروف (كلورور الصوديوم) ومواده البديلة منتجات مستداولة ومستهلكة. فمن وجهة النظر الفيزيولوجية، لا يحتاج الإنسان سوى إلى 5 إلى 6 غرامات من الملح في اليوم، وهي موجودة على العموم في الأطعمة ذاتها؛ أما الباقي فهو ليس سوى مسألة ذوق. وإذا ما فقد الملح الذي يحفظ هذه الأطعمة، فإن ذلك يعرض قسما من الإنسانية إلى خطر الموت.

فيما عدا الاستخراج المباشر للملح من خزاناته الطبيعية، أي عبر اعتماد تقنيات منجمية (ملح المناجم، بحيرات مملحة، سبخة)، فإن إنتاج "الملح" يعتمد بشكل طبيعي على استخراج المادة المالحة، ثم تكثيفها من خلال وسائل مختلفة ومحدودة العدد.

يمكن تطبيق هذه الوسائل بشكل اعتباطى على مراحل عديدة للسلسلة العملانية، بحيث يظهر كل نوع محلى للإنتاج كمركب خاص من هذه الوسائل التي ينتج منطق جمعها عن خصائص النظام التقنى الإجمالي الذي تنتمي اليه، بقدر ما ينتج عن ضرورات جسدية دقيقة تنتظم فيها العمليّات. وتهدف هذه الأخيرة في أغلب الأحيان إلى تحويل نقيع الملح الطبيعي (ملح البحر، مصدر مالح) أو الاصطناعي، والذي يمكن الحصول عليه بشكل عام بواسطة تزحيل أجسام مالحة مُختلفة (التربة، الرمل، بقايا نباتية، روث البقر، السخ.) التي يجري اغناؤها أحيانا بترطيبها أو نقعها في نقيع ملح طبيعي. ويتم رفع نسبة الملح في النقيع، إما بإضافة بعض المواد إليه، وإما بتكثيفة بواسطة التبخير. يتمثل الاحستمال الأول بتذويب التربة المالحة في مصدر مائي مالح هو الآخر (كما هي الحال مــثلا فــى ينابسيع تيجــيدا المالحة في النيجر)، أو بغسل النباتات اليجوجية بواسطة ماء البحر، وهمي وسميلة تمارس بشكل خاص في هولندا وفي الصين. أما عملية تبخير نقيع الملح فهي تتم، إما في الوقت نفسه أو على التوالي، عن طريق توجيه الهواء وتسخين السائل. ففي الملاحات يخضع ماء البحر في الوقت نفسه لتأثير الشمس والهواء. وفي المقابل، فإن عملية التدريج - التي تتمثل في جعل نقيع الملح يسبل ببطء في مجرى الهـواء- أوالتبخـير في " قدور " تحمّي على النار، هما وسيلتان منفصلتان عن هذا المبدأ وذاك. فتبعا للأماكن والعصور والمنطق الخاص بالنظام التقنى الذي طورته المجتمعات، قامـت هذه الأخيرة بدمج هذه العمليات بأشكال متنوعة. وهكذاً، فإن التبخير بواسطة النار يطبق أيضا على ماء البحر (برمانيا) كما يطبق على ماء ينابيع مالحة (انكلترا، فرانش - كونت يه وسيوتشوان، الخ.) أو حتى على نقيع ملح ينتج عن غسل رمل مالح بواسطة ماء السبحر (من النورماندي السفلى حتى اسكندينافيا)، أو عن رماد أو ترسبات نباتية (طريقة عامة). اضافة الى ذلك يمكن لعملية التدريج أن تعقب الملاحة (اليابان) أو ضح نقيع ملح اصطناعي (اللورين) أو غسل الرمل (بالي).

ليست مواصفات الملح الغذائية المباشرة وحدها، وإنما الأواليات التقنية التي يلعب أدوارا فيها، هي التي تجعله يحتل مركزا متميزا في العديد من المجتمعات، إن طبقة من الملح على اللحم تسبب جفافا تنافذيا وتقضى على البكتيريا المسؤولة عن التعفن.

لقد سمح تمليح اللحوم بشكل خاص بتغذية المغامرين وطواقمهم الذين انطلقوا يمخسرون المحيطات، كما ساهم في تعديل العادات الغذائية في أوروبا، إضافة إلى تطور الصيد السبحري في "الأرض الجديدة" (القرون السادس عشر إلى الثامن عشر) ويظهر استخدام الملح في النشاطات التقنية المختلفة: الفخار، الصابون، الزجاج، التعدين، الدباغة، حفظ العلف، والتحنيط، إلخ..

ولكون الملح ضروريا في الكثير من الاستخدامات، فقد شكل سلعة تجارية على المسافات الطويلة منذ أزمان سحيقة. فعلى السواحل الأطلسية لأوروبا، يبدو أنه قد تم الستخدام مستودعات الأجر منذ ما قبل التاريخ لتخزين قوالب الملح المستوردة قبل نقلها المسي الداخل. وفي غينيا الجديدة يلعب الملح النباتي دورا مهما بين السلع المتبادلة من والإللى واد، إلى حد أنه يستخدم هناك أحيانا كعملة. وفي الغرب الأفريقي بأكمله، تنقل القوافل الملح من موريتانيا (إيجيل، نطيرات)، ومن مالي (تاوديني) أو من النيجر (بيلما، تيجيدا)، وهي كانت تحمل في طريق عودتها العبيد والذهب والعاج. هناك أيضا، كانت توسل الملح الصغيرة الحجم تستخدم كعملة. إن الدولة أو إدارات المجتمعات المركزية كلت التي عرفتها الصين واليابان وروما ومصر وجنوى والبندقية، غالبا ما كانت تقوم بمراقبة إنتاج وتوزيع الملح؛ ولقد كانت الصورة الأوضح عن ذلك موجودة في فرنسا: كانت الدولة تملك احتكار إنتاجه، وكانت تراقب نقله وتوضيبه وتفرض بيعه بسعر تحدده كالإدارة.

حــتى يومنا هذا، لم تشكل الطريقة التي أعطى بها الإنسان معنى ورمزا لاستخدام الملح سوى مادة ملاحظات مبعثرة، هذا إذا لم تكن مادة فكاهة. إن الملح الذي يعتبر ضارا لحدى الإينويت، ولدى عامة شعوب الصيادين – القطافين، يعتبر مصدرا للعديد من الفوائد والقوى الخيرة في كل أنحاء العالم: وإن الموانع الوحيدة لتناوله والنواهي الغذائية الوحيدة التي تحول دون استهلاكه لا تتعلق سوى بالنساء الحوامل وبالأطفال في بداية حياتهم، لقد اعتبر الملح في روما واليونان أو عند البدو عربون صداقة ورمزا للروابط. وفي التراث السيهودي – المسيحي، يعتبر ضمانة تحول دون فساد القربان، ويطهر المولود الجديد من أي خطيــنة، ويطرد الشياطين. أما في غينيا الجديدة، فإنه يقترن بمنح القدرات الحياتية. وإذا كان من الضروري وجود "إنتولوجيا للملح"، فيجب أن تأخذ بعين الاعتبار مكانته في وانتصورات، وخصوصا عبر مقاربة معرفية للصفات المادية التي تنسب إليه.

ب.ليمونييه

BERGIER J.-F., 1982, Une histoire du sel, Fribourg, Office du livre S.A.; Paris, PUF.- BERNUS E. et BERNUS S., 1972, Du sel et des dattes. Introduction à l'étude de la communauté d'In Gall et de Tegiddan-tesemt, Niamey, Centre nigérien de recherche en Sciences humaines.- HOCQUET J.-C., 1982, Le sel et la fortune de Venise. 1. Production et monopole, Lille, Atelier de reproduction des thèses, Université de Lille-III.- GODELIER M., 1969, "La "monnaie de sel" des Baruya de Nouvelle- Guinée", L'Homme, 9 (2): 5-37.- GOULETQUER P.-L., "Les briquetages armoricains; technologie proto-historique du sel en Armorique", Rennes: Travaux du laboratoire d'archéologie préhistorique de la Faculté des sciences de Rennes.-LEMONNIER P., 1980, Les salines de l'Ouest. Logique technique, logique sociale, Paris, Maison des sciences de l'Homme, Presses universitaires de Lille.- MOLLAT M. (éd.), 1968, Le rôle du sel dans l'histoire, Paris, PUF.- MULTHAUF R.P., 1978, Neptune's gift. A history of common salt, Baltimore, Londres, The Johns Hopkins University Press.

# ملفات ساحة العلاقات الإنسانية Human Relations Area Files (HRAF)

تؤلف ملفات ساحة العلاقات الإنسانية نظام بحث وتحليل وتصنيف وحفظ المعطيات الإثنوغر افية المدونة على بطاقات والمصنفة حسب التحديد الجغرافي وفنات الوقائم المكتوبة.

لقد نشرت هذا الملف هيئة غير تجارية تقيم في يال، في الولايات المتحدة، برعاية ومراقبة ثماني عشرة جامعة أميركية، وجامعتين يابانيتين، وجامعة كورية ومدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، التي هي المؤسسة الوحيدة في أوروبا التي تمسك زمام هذا العمل الموجود في مقرّ مختبر الأنتروبولوجيا الاجتماعية، في باريس.

إننا ندين بتصور هذه الملفات إلى ج.ب. موردوك الذي صاغ عام 1937 في معهد العلاقات الإنسانية في يال الأهداف التي ترمي إليها الأداة الوثائقية: تسهيل أعمال البحث عن سلوك الإنسان وأنماط معيشته، تصور نظام يرتب المعارف ووضعه بمتناول القراء، القيام باعمال مقارنة ومتعددة التوجهات من أجل التحقق من إمكانية إقامة تناسبات بين المعطيات وصياغة التعميمات. عام 1949 استقبلت ملفات ساحة العلاقات الإنسانية خمس المعطيات، أميركية "مؤسسة"، وتلتها بعد بضع سنوات خمس عشرة جامعة أخرى كاأعضاء" مجموعة إدارة النظام، عام 1958، عرضت نسخة منها مطبوعة على بطاقات مصغرة على عدة مؤسسات انتسبت بصفة أعضاء مشاركين.

كانت إضبارات هذه الملفات ("HRAF Paper Files") تشمل في عام 1988، 330، 1988 أو وحدة ثقافية وتحلل 6100 مصدر تقريبا، مما يمثل 740000 صفحة من نصوص مجمّعة و 3800000 ملف مصنف. تنقل المصادر بالإنكليزية على بطاقات ورقية؛ وهي عبارة عن كتب مطبوعة، ومقالات، ولكن أيضا مخطوطات؛ وتضم بعض الترجمات الإنكليزية الأصلية. وهي تعالج بشكل خاص أنماط المعيشة، المنظمات الاجتماعية والسياسية، المواضع الطبيعية، لكنها تهتم أيضاً بالاقتصاد المنزلي، والتطور الزراعي، والأدب، والفنون، الخ. يتم ترتيب هذه الملفات حسب وحدات النقافة والمجتمع وتقسم إلى

ثمانسي مجالات جغرافية كبيرة: أسيا، أوروبا، أفريقيا، الشرق الأوسط، أميركا الشمالية، أوقيانيا، الاتحاد السوفياتي وأميركا الجنوبية. ترد كل واحدة من الوحدات الثقافية المذكورة في الفهرس المناطقي للخطوط العريضة لثقافة العالم (Outline of World Culture OWC) (لمحوردوك، 1954) التي تم اصطفاء بنودها باستعمال معايير التنوع الثقافي الكبرى (لغة، تساريخ، اقتصاد، تنظيم اجتماعي)، والتباعد الجغرافي الواسع ووجود أدب مقنع بالكم والنوعية.

إن المعطيات المذكورة لكل وحدة ثقافية تنتظم حسب المواد وتبعا لتصميم خاص للتصييف معروض في الخطوط العريضة للمواد الثقافية (موردوك، 1937). وإن هذا الدليل التحليلي العشري التصنيف يعتبر نفسه مناسبا لإظهار كل مظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية، إلخ، وبشكل أكثر عمومية كل التصرفات وأنماط العمل والتفكير. إن الخطوط العريضة للمواد الثقافية (Outline of Cultural Materials OCM) يحتوي على 710 مواد يشار إليها بشيفرة من ثلاثة أرقام. وكل صفحة من النص مشفرة جملة بجملة وتنقل بعدد من النسخ يعادل ما قد شفر من معلومات. ثم يعمد إلى زيادة نسخة إضافية للنص بكامله تحت عنوان "مصادر". هكذا يتضمن كل ملف للوحدة الثقافية نصيا كاملا مدن كل مصدر وتكون لكل فئة من الخطوط العريضة للمواد الثقافية كل الصفحات المناسبة من المصادر المحللة.

إن نظـام إنتاج وتصنيف النصوص بالوحدة الثقافية وبالموضوع يسمح باستخدام هذا الملف إما كمكتبة، بما أنه يقدّم مؤلفات أو مقالات بكاملها وحرفيتها، وإما كنظام سريع وفعال للبحث عن المعلومات الشاملة حول مواضيع محددة جيداً.

تعتبر ملفات ساحة العلاقات الإنسانية أداة قيمة للبحث المقارن بالنسبة إلى الأنتروبولوجييان، إلا أن استخدامها يطرح ثلاث مشاكل رئيسية: 1) مشكلة صحة (أو الطابع التمثيلي) لله الوثائق المذكورة؛ 2) مشكلة اختيار فنات الخطوط العريضة للمواد الثقافية الله محددة ومؤرخة للإشكاليات الأنتروبولوجية؛ 3) مشكلة تشكيل عينة عن الثقافات لا يمكن أن يرتبط تعريفها بمعايير متجانسة. وهذه المشاكل هي ذاتها التي يطرحها بشكل عام التحليل المقارن في الأنتروبولوجيا.

م.شوفالييه- شوارتز

LAGACE R.O., 1974, Nature and Use of the HRAF Files: A Research and Teaching Guide, New Haven, HRAF Press.- MURDOCK G.P., 1957, "World Ethnologic Sample", American Anthropologist, 59 (4): 664- 687; 1982, Outline of Cultural Materials, New Haven, HRAF Press; 1983, Outline of World Cultures, New Haven, HRAF Press.- NAROLL R. et COHEN R. (eds), 1973, A Handbook of Method in Cultural Anthropology, New York et Londres, Columbia University Press.- SPENCER H., 1891, Introduction à la science sociale, Paris, Alcan-TEXTOR R.B., 1968, A Cross- Cultural Summary, New Haven, HRAF Press-TYLOR E.B., 1889, "On a method of investigating the development of institutions: Applied to laws of marriage and descent", Journal of the Royal anthropological Institute of Great Britain and Ireland, XVIII: 245- 272.

Propriété مُلكيــة

تنتمىي كلمة ملكية إلى المعجم القانوني لمجتمعات ذات دولة حيث تعني، ضمن مفهومها الأوسع، حق الاستخدام، والتمتع والتصرف بشكل حصري ومطلق بملكية معينة، أي حق مالك باستخدام غرض خاص به.

وهذا المفهوم غانب في المجتمعات البدائية حيث لا تعتبر الأملاك منفصلة عن الأشخاص الذين لا يعيشون كافراد متميزين ومفردين، وإنما كأعضاء يمكن تبديليم ضمن نفس الوحدة الاجتماعية المكونة من بشر وأرواح (خصوصا أرواح الموتى) وأملاك. تستخدم الأنتروبولوجيا لفظة "الملكية" وكلمة "التملك" المشتقة منها كوصف عملية تشكيل وتحديد وانستقال حقوق على أراض وموارد مستغلة ومتحولة وثروات مكدسة أو مبددة، ومتسبادلة أو مستوارثة. ويسستخدم الأنتروبولوجيون عناصر وفئات من ثقافتهم الخاصة، ليميزوا بين ملكية الأموال المادية وملكية الأموال غير المادية (لووي، 1928) وليميزوا أيضا ما بين الملكية المشتركة لعشيرة أو سلالة: كأراضي الصيد، وأشياء أو علوم مقدسة، والملكية الفردية: أدوات، زينة، إلخ. (موس، 1923– 1924، غودلييه، 1984). ولكن من المعروف أيضا بأنه إذا كان للجماعات أو الأفراد حقوق على أراض، أو أموال وأشخاص المعروف أيضا بأنه إذا كان للجماعات أو الأفراد حقوق على أراض، أو أموال وأشخاص المعنى الذي أعطته لها الشعوب المعنية. وينجم عن ذلك نصيرات مغلوطة كمثل احتساب ما يعادل المرأة من الخنازير في التبادلات الأمومية النسب في غينيا الجديدة، حيث تكون ما يعالية إجراء مبادلة بين جزء من الرجل (شقيقته) وجزء من صيره (نتاج عمل النساء في سلالته، أي الخنازير).

ومـن ظهـور الدولـة وابتكار الكتابة، سمح انفصال الأموال عمن ينتجها وتمبيز الأفراد بعضهم عن بعض، بظهور صياغة قانونية لمفهوم الملكية. إلا أن الكلمة لم تشمل أصلا، ولا اليوم أيضا في بعض الحالات، التفسير التحريري- الذي هو محدود الاستعمال في الواقع- المذكور أعلاه. فالمالك، في منطقة الكاربات اليونانية، لا يورث أملاكه إلا لأحد الورثة الذين يحملون اسمه الأول، فهو بهذه الطريقة يضمن " قيامته" من جديد كشخص له اسم وملكية أيضا (فيرنبيه، 1977) أو يمكن أيضا أن يستحوذ على الملكية العديد من الأشخاص أو الجماعات الذين تكون لهم على هذه الملكية حقوق من نوع مخنف، تلك حال الأرض الإقطاعية التي تعود لصاحبها الملكية المؤكدة وغير القابلة للتصرف، بينما يكون للفلاحين حق الانتفاع، القابل للتصرف أو لا والقابل للتوارث أو لا. يمكن للعالم الإثنولوجي إذا تأكيد عكس ما يقوله رجل القانون (أسبيه- أندريو، 1987)، أي أنه "لا توجد ملكبة حقيقية إلا عندما تصبح نافذة من خلال إجراء ت ملك مادي" (عودليبه، 1984). وهذا التأكيد قـــد أيده الفلاحون في وسط البرتغـــال، حيث يطلقـــون أسم "مالــك" (Proprietarios) علمى المزارع الذي يمارس الإجارة الحكرية والذي يعمل على الأرض الـــتابعة للمـــالك الأساســـي (ايتورا، 1985). إن الملكية العقارية التابعة لجماعات عائلية، وانستقالها، والخطـط السناتجة عــنها (بورديو، 1980) تكمن في جوهر أكثرية دراسات الأنتروبولوجيا الأوروبية وبخاصة جزء كبير من أعمال غودي، وذلك على حساب دراسة عمل بات الإنتاج الاجتماعي للذين لا يملكون وسائل انتاج سواء في المضمار الزراعي أو الصناعي أو الخدماتي، أينجم ذلك عن طبيعة المصادر المكتوبة (عقود، وصايا، الخ..)؟ تدل هذه المظاهر في مطلق الأحوال على أن الملكية، كرابط اجتماعي، لا تكتسب ميزتها الخاصة والكلية إلا من خلال تعميم السلع وتحديد صاحب الحق بها (ماركس، 1842-1858).

راجع: عقاري (نظام).

م.ا. هندمان

ASSIER- ANDRIEU L., 1987, Le peuple et la loi. Anthropologie historique des droits paysans en Catalogne française, Paris, LGDJ.- BOURDIEU P., 1980, Le sens pratique, Paris, Editions de Minuit.- GODELIER M., 1984, L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés, Paris, Fayard.- ITURRA R., 1985, "Marriage, Ritual and Profit: The Production of Producers in a Portuguese Village (1862-1983)", Social Compass. Revue Internationale de Sociologie de la Religion, XXXII (1): 73- 92.- LOWIE R.H., 1928, "Incorporeal Property in Primitive Society", Yale Law Journal, XXXVII (5): 551-563. Réédité in C. du Bois, Lowie's Selected Papers in Anthropology, Berkeley- Los Angeles, University of California Press. -MARX K., 1984 (1842-1843), "Débats sur la loi relative aux vols de bois", in P. Lascoumes et H. Zander, Marx: du " vol de bois" à la Critique du droit..., Paris, PUF; 1977 (1857- 1858), "Introduction à la critique de l'économie politique ", et "Fragment de la version primitive de la "Contribution à la critique de l'économie politique" in Contribution à la critique de l'économie politique, Paris, Editions sociales.- MAUSS M., 1985 (1923- 1924), "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in Sociologie et anthropologie, Paris, PUF.- STRATHERN M., 1984, "Subject or Object? Women and the Circulation of Valuables in Highlands New Guinea", in R. Hirschon (ed.), Women and Property- Women as Property, Londres- Canberra, Croom Helm; New York, St Martin's Press.- VERNIER B., 1977, "Emigration et dérèglement du marché matrimonial. Le cas de Karpathos", Actes de la Recherche en Sciences sociales, 15: 31-58.

Royauté

تنتمي كلمة "ملكية" إلى المصطلحات التابعة للمؤسسات السياسية وتشير إلى شكل حكم يقوم على المبدأ الملكي أي على هيمنة الفرد نتيجة ولادته، أو ترفيعه بفعل عدد من الفضيائل، واعتباره بذلك الممثلك الوحيد للسلطة الشرعية المطلقة. إن تعريفا كهذا لا يطرح بالنسبة للمؤرخين أية مشكلة ولكنه لا يقدم الكثير من الفائدة. فهم يدرسون الوقائع: كفترة حكم الملوك، وأعمالهم وسياساتهم، ويحللون مجموعة النصوص، كالعقائد والإيديولوجيات الملكية في عصر معين من خلال مختلف الكتابات والمستندات. فهم يعملون، بالمختصر، في حقل معرفي وضعي تشكل المعلومات فيه مادة وليس شرطا للمعرفة. بالنسبة لعلماء الانتروبولوجيا، تشكل الملكية نوعا من المادة الخام، لأن مهمتهم نقوم على إدر اك كل الأشكال المتنوعة التي تنم عنها هذه المؤسسة في الحضارات الغربية (وخصوصا تلك التي لا تملك إلا تراثا شفهيا، والتي تبدو معطياتها التاريخية ناقصة أو بالأحرى معدومة)، واستخراج بناها العامة والتساؤل عن جذورها عند الضرورة.

إن مفهوم الملك "الإلهي" السذي تحدث عنه مطولاً ج. فرايزر في كتابسه الضخم "الغصن الذهبي" (صدر في 12 مجلدا بين عامي 1911 و 1915) يعتبر التشكيل الكبير ومن أجل الخوض في جوهر الموضوع، نقول إن هذا المفهوم يتضمن طابعين مختلفين بل متناقضين في نظر البعض، نظرية السلطة الناجمة عن نظام السحر ونظرية وضع الحاكم الناجم عن النظام الديني. إن الملك الإلهي هو الذي يتمتع بسلطة على الطبيعة، فهو بمثابة ساحر لأن هذا النوع من السلطة لا يدخل سوى في إطار السحر الذي يمثل الشكل الأول الستحواذ المجتمع الرمزي على الطبيعة والمقترن، كما يقول فرايزر، بتطبيق خاطئ للقانون العالمي لترابط الأفكار - عن طريق المخالفة والتشابه والتجاور - الذي يدير العقل البشري. ويُفترض أن يكون باستطاعة الملك الإلهي أن يؤثر في الأحوال الجوية، فباستطاعته إهطال المطر وتفادي هطوله وإيقاف حركة الشمس،والإتيان بالرياح أو تحويلها، الخ.، وبما أنه هو سبب أو ضامن الازدهار العام، فقد تبوأ الرتبة الملكية. ولكن ذلك لا يعني أن امتلاك الوصفات والتقنيات والطقوس السحرية يوصل الشخص إلى مرتبة الملــك. إن هذه الحالة المرتبطة حتما بالتراتب الاجتماعي، حتى وإن اقتصر على ثنائية الحاكم وشعبه، تفترض بأن صاحبها ليس قادرا فحسب على السيطرة على الطبيعة، بل أنه يتحلى أيضا بعلاقة ودية هي جزء راسخ في طبعه. لا يمكننا التحدث عن الوضع الملكي إلا من خلال تفرد هذا الشخص نتيجة السلطة التي يجسدها، وصفة "الألوهية" التي يمنحه إياهـا فرايزر تجسد الفاصل بينه وبين مجمل رعاياه. والصورة الإفريقية التي يقدمها لنا عن شعوب الشيلوك في السودان فائقة البلاغة. فلدى هذه الشعوب التي تعيش في حوض النسيل، لا يعتبر لقب الملك "ريث" وراثيا، بل يتم عن طريق انتخاب أحد المرشحين الذي يستم اختسياره مسن أعضاء السلالة الملكية. والخلف المنتخب لا يحمل لقب "ريث"، أي صاحب القوة التي تخوله التحكم بخصوبة البشر والقطعان والحقول، إلا بعد خضوعه لطقــوس التنصـــيب التي تهدف إلى تحويل كيانه جذريا وجعله يجمند "روح نيكانغ"، وهو اسم مؤسس السلالة الملكية القديم، فهو ليس إلها بل وسيطا بين البشر و "جيوك"، أي الكائن الأسمى الذي يمثل السلطة التي لا يمكن التوجه إليها مباشرة. فشعوب الشيلوك تستدعي "نيكانغ" أي الروح التي بيدها مصير البشر والتي يتبلور وجودها الحي من خلال شخص الـــ "ريـث". وسواء كانت مؤلهة أم نصف مؤلهة، فهي في كل الأحوال مقدسة، لكون شخصية الملك تتموضع في مركز النظام الطقوسي للمجتمع، كالاحتفالات الزراعية ذات الـتقويم الزمنسي، والنبائح والقرابين على اختلاف أنواعها (وما يصح عن "ريث" يصح أيضًا على كامل أفريقيا السوداء، على الأقل). وبذلك يصبح الملك أقرب إلى الكاهن منه إلى الساحر. وبما أن كل هذا ناتج عن تعريف "الريث" بأنه "روح نيكانغ"، فإن وضعه لا يستحدد بهده الوظيفة أو تلك، وإنما هو وضعه الشخصى والجسدي الذي يحدد بالأحرى وظيفته التي تتمثل في ضمانه وجود الروح الحية والحيوية والتي يعتمد عليها الازدهار العام. وحين يبدأ الجسد بالضعف والشعور بالانهيار، يُحكم على الملك بالموت كيلا يتحمل العالم الذي يمثل هو ركيزته نتائج ذلك الانهيار. إن قتل الملك الطقوسي على يد خلفه ملك وكاهــن ديانـــا في غابة نيمي المقدسة، والذي ترويه لنا مقدمة كتاب "الغصن الذهبي" هو المثال الأولى، وهو كذلك الوسيلة لعدم المس بسلطة "روح نيكانغ" السامية التي يمثل جسد "ريت" موطنها المؤقت. وموت الملك ليس حدثًا طبيعيًا ذا دلالة سياسية فقط، بل هو انعكاس الطقوس المخصصة لإحداث النظام الرمزي والمحافظة عليه، وهو نظام يربط

المجتمع بالطبيعة بطريقة خاصة جدا تجعل شخصا فريدا يتماهى مع مظهر القوة السامية التي يتحكم من خلالها بمسيرة العالم، إن النتيجة التي يخلص إليها يونغ (1966) في تحليله لمقتل الملك لدى شعوب جوكون في نيجيريا، تشير إلى كيفية تشابك وترابط البعد السياسي مسع مسيرة الكون. يقول يونغ إنه "من خلال القتل الطقوسي والدوري الذي يتسامى على الطبيعة عبر سلطته التي يمارسها عليها، ويتسامى على المجتمع الذي هو مكلف بتجسيده، يؤكد البشر تقوقهم المطلق على الطبيعة وسيطرتهم التامة على المجتمع". جاءت هذه العبارة ردا علسى إيفانز بريتشارد الذي اعترض في قراءته الشهيرة لفرايزر (1948) على واقعى واقع القتل الشعائري لـ "الريث"، وقابل بين أفكار فرايزر النشوئية (وخصوصا نظرته القائلة بانتقال البشرية من عصر السحر إلى عصر الدين) ونظريته الاجتماعية للبنيوية والوظيفية والملكية. وتتلخص حججه في أن المؤسسات والإيديولوجيات التي ترافقها لا تـ تجلى سوى من خلال بنية وتكوين المجتمعات التي تقوم عليها. إن الملكية الإلهية وشسرعية في المجتمعات التي تقوم عليها. إن الملكية أجزاء من جهاز ضعيف النتظيم ومعدوم الوظائف الحكومية وية تشكل فروعها السياسية أجزاء من جهاز ضعيف التنظيم ومعدوم الوظائف الحكومية (...) ففي مجتمعات من هذا النمط، يتخذ التنظيم شكلا شعائريا ورمزيا ".

تعمود أهمية موقف إيفانز - بريتشارد إلى أنه، وبعيدا عن حالة شعوب الشيلوك، يسمح لنا بقياس صعوبة اقتران البعدين، السياسي والرمزي، ضمن الملكية. وحتى إذا كان صحيحا أن ممارسة القتل الطقوسي للملك ليست فعلا محبذا، فإنه من الواضح، بالنسبة لإيفانـــز - بريتشــــارد و علمـــاء الأنتروبولوجيا الذين تبعوه، أن رفض فرايزر يتمثل على مستوى أخر. إن رفضهم لفعل القتل، أي لعمل طقوسي تترتب عليه، خدمة لحسن سير النظام السياسي، نتائج شبيهة بارتكاب جريمة عن سابق تصور وتصميم، كما يقول ماكس ويبر، يعود في نظرهم إلى عدم توافقه مع الوظيفة التعبيرية البحتة، أي المرتبطة بالرمز. وتسمح معطيات الاتنوغر أفيا بالتاكيد على أن المميزات الخاصة بالملكية الإلهية باعتبارها بنية رميزية، لا تعتمد على اتساع السلطة الزمنية التي يمارسها أولئك الذين يجسدونها ســواء كانوا طغاة يحكمون أعدادا غفيرة، أم فقط سلطات روحية تحكم جماعات صغيرة. إن الحديث عن الملكية يعني الحديث عن التشابك بين البنية الرمزية (السحر والدين) والبنسية السياسسية (توزيسع السلطة حسب القوى الاجتماعية) إذا تم اعتبار هذه الملكية كضــرورة أولـــي لخلق أشكال أولية. ويمكن القول بوجود مكونات أولية للسلطة الملكية وبأن هذه المركبات ترتبط بعناصر البنية الرمزية المنفصلة عن النظام القديم الذي تحكمه العلاقات بين القرابة والمصاهرة والعلاقة بين الجماعات التي تتكون بفعلهما وبين الأرض. إن نقطـة الانطـلاق فـي كتاب "الغصن الذهبي" هي شرخ في نظام البنوة لأن انتقال السلطة لا ينحصر في تعاقب الأجيال. والأمر ذاته ينطبق على الزواج، سواء فيما يخص حظر ارتكاب المحارم أو تداول أو تعدد الزوجات على نطاق واسع. وكذلك الأمر بالنسبة للأرض، سواء كانت غير متميزة أو محددة اجتماعيا بالرابط مع الأسلاف، فهي تخلي المكان لنطاق ملكي بعيد عن قانون القرابة، حيث يحرُّم الثار على سبيل المثال. إنَّ هذه المكونات للسلطة الملكية تحتوي على بذور تطور الدولة الكامل، وحين يتم تحقيق هذا الأخير، يمكن إعطاء الملكية صفة الرمزية، ولكن ذلك يكون دليلا على فقدانها للواقعية.

BENVENISTE E., 1969. Le vocahulaire des institutions indo-européennes. Paris, Editions de Minuit.- EVANS-PRITCHARD E.E., 1963, Essays in Social Anthropology, New York, The Free Press.- FRANKFORT H., 1951, La royauté et les dieux, Paris, Payot.- FRAZER J.G., 1911- 1915, The Golden Bough, Londres, MacMillan, 12 vol. (trad.fr. Le Rameau d'Or, Paris, Robert Laffont, 1981- 1984, 4 vol.). -HEUSCH L. DE, 1982, Rois nés d'un cœur de vache, Paris, Gallimard.-HOCART A.M. (1936) 1970, Kings and Councillors, Chicago, The University of Chicago Press (trad.fr. Rois et courtisans, Paris, Seuil, 1978). -TCHERKEZOFF S., 1983, Le roi Nyamwezi, la droite et la gauche, Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- VALERI V., 1985, Kingship and Sacrifice, Chicago et Londres, The University of Chicago Press.-VANSINA J., 1962. "A comparison of African Kingdoms", Africa, 32: 324- 335.-YOUNG M., 1966, "The Divine Kingship of the Jukun", Africa, 36: 135-153.

### Interlacustres (royaumes)

ممالك البحيرات

تجذب منطقة البحيرات الكبرى في أفريقيا الشرقية الباحثين الأوروبيين منذ منتصف القرن التاسع عشر، أتى هؤلاء باحثين عن منابع النيل فاكتشفوا فوق نلك البهضاب الخضراء ممالك كثيفة السكان وبالغة التنظيم وتمثلك كل منها إرثا تاريخيا متميزا. مهدت كتابات المستكشفين والمبشرين الطريق أمام أدب سنوات 1950–1960 الإثنولوجي، ولقد لعب بلدان دور نموذجين علميين وسياسيين في الوقت ذاته: في الشمال بوغندا، ركيزة محمية أوغندا البريطانية، من خلال أعمال هد. جونستون ول. فالرز؛ وفي الجسنوب رواندا التي حكمها على التوالي الألمان والبلجيكيون وأصبحت نموذجا مثاليا لأنتروبولجيا "ما بين البحيرات"، من خلال كتابات ج. تشيكانوفسكي وخاصة ج-ج. ماكيه.

اعتمادا على لوائح العائلات المالكة، تعود أصول تلك الممالك الخمسة عشر إلى القرن السادس عشر على الأقل. وبما أن التجارة البعيدة المدى لم تبلغ المنطقة إلا في القرن التاسع عشر، فإن تطور تلك الدول ما قبل الاستعمارية قد عُزي إلى تفرع عرقي ثنائسي. لقد بدا أن هناك فنتين من السكان متمايزتين في نفس الوقت بملامحهما العضوية وتخصصهما الاقتصادي: من جهة مزارعون يُدعون هوتو أو غيرو، حسب البلد؛ ومن جهة أخرى رعيان يدعون توتسي أو هيما. ولقد دفعت الأهمية الاجتماعية للقطعان الكبرى والأهمية السياسية لمربي الماشية بكتاب القرن التاسع عشر إلى افتراح فرضية الفيتوحات: قد يكون تم إخضاع وتحضير مزارعين من "زنوج البانتو" من قبل رعاة محاربين ذوي أصول أثيوبية أو نيلية يوصفون بأنهم "حاميون" ويعتبرون المؤسسين لمختلف الممالك.

ضمن الإطار ذاته تم تعريف النظام الاجتماعي بعد ذلك على أنه إقطاعية رعوية. بيسن المسبادلات العديدة التي كانت البقرة تمثل وحدتها، كانت هناك عقود تدعى زباننية ("البوهاك" في رواندا، و"البوغابير" في بوروندي) يجبر التخلي عن رأس ماشية بموجبها المستفيد منه على تقديم عطاءات مختلفة إلى "سيّده". ويبدو أن هذا التبادل المختل لمصلحة

مالكي المواشي كان يمنذ إلى المستوى السياسي إذ كانت ساطة الملك والزعماء الذين يفوضهم تمارس عبر روابط تبعية من هذا الصنف.

أعيد السنظر اليوم بذلك النمط "القائم على التفاوت" (ماكيه، 1954) والذي "يعطي للسبقرة قيمة مقدسة". كما أن أقدمية ثقافة البانتو في تلك المنطقة، والتي تؤكدها التنقيبات والدر اسسات اللغويسة، تنفسي أسطورة "الحامية". لقد لعبت الزراعة، بالاقتران مع تربية المواشسي، دورا اقتصساديا واجتماعيا وثقافيا أساسيا في مجمل المنطقة. كانت جماعات التوتسي أو الهيما "الرعوية " تمثل 15 إلى 20% من السكان في بوروندي ورواندا ونكور، وأقسل مسن ذلك بكثير في الشرق (بونيورو، بلاد هايا)؛ ولم تكن موجودة في بوغوندا، وكانست الممالك تقسوم على شبكات سلالية ومناطقية معقدة وتلجأ باستمرار إلى تحفيز المسنطق الديني القائل بالملكية المقدسة: الأساطير المؤسسة، الطقوس الزراعية، احتفالات المسامي "موامي" أو "موكاما" أو "موغابي" أو "كاباكا") ضامنا للنظام الطبيعي والاجتماعي ومثيرا لحماسة شعبية حقيقية.

في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ادت أزمات بيئية بالتأكيد إلى تصليب بنى تلك الدول: سياسات توسع عسكري، استغلال الزامي لسكان الأرياف من قبل أرستقر اطيات الأمراء وحلفائهم، النتازع على الأرض بين الزراعة وتربية المواشي في القطاعات الغربية ذات الكثافة السكانية الأعلى. ثم في القرن العشرين، وفي ظل الإدارة الاستعمارية "غير المباشرة"، بلغ الانقسام شبه العرقي بين فنتي هوتو ايرو وتوتسي هيما أوجه بفعل معطيات اجتماعية وإيديولوجية جديدة. أما الصورة التقليدية لممالك ما بين البحيرات فإنها تعود في الواقع إلى سنوات 1930- 1950.

ج.- ب.كريتيان

BEATTIE J., 1971, The Nyoro State, Oxford, Clarendon Press.- BERGER I., 1981, Religion and resistance. East African kingdoms in the precolonial period, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.- Cahiers d'études africaines, 1974, "Le problème de la domination étatique au Rwanda. Histoire et économie" (sous la direction de C. Vidal). 53: 5-191.- Centre de civilisation burundaise, 1981. La civilisation ancienne des peuples des grands lacs, Paris, Karthala.- CHRETIEN J.-P., 1983, Histoire rurale de l'Afrique des grands lacs. Guide de recherches, Paris, AFERA.-CZEKANOWSKI I., 1917, Forschungen im Nil- Kongo - Zwischengebiet. 1. Ethnographie. Zwischenseengebiet. Mpororo, Ruanda, Leipzig, Klinkhardt et Biermann.- DE HEUSCH L.. 1966, Le Rwanda et la civilisation interlacustre. Etudes d'anthropologie historique et structurale, Bruxelles, Université Libre de Bruxelle, Institut de sociologie.- D'HERTEFELTM., TROUWBORST A.A. et SCHERER J.H., 1962, Les anciens royaumes de la zone interlacustre méridionale, Rwanda, Burundi, Buha, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.- FALLERS L.A. (ed.), 1964, The King's men. Leadership and status in Buganda on the eve of independence, Londres, Oxford University Press.- JOHNSTON H.H., 1902, the Uganda Protectorate, Londres, Hutchinson.- KARUGIRE S.R., 1971, A history of the kingdom of Nkore in Western Uganda to 1896, Oxford, Clarendon Press.-MAQUET J.-J., 1954, Le système des relations sociales dans le Ruanda ancien, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.- MWOROHA E., 1977, Peuples et rois

de l'Afrique des lacs. Le Burundi et les royaumes voisins au XIXe siècle, Dakar, Nouvelles éditions africaines.- MWOROHA E. (sous la direction de), 1987, Histoire du Burundi. Des origines à la fin du XIXe siècle, Paris, Hatier.- VANSINA J., 1962, L'évolution du royaume rwanda des origines à 1900, Bruxelles, Académie royale des sciences d'outre-mer.

منشطات Stimulants

المنشطات – أو المنبهات – هي مواد تزيد أو تعدّل العمل الطبيعي للقلب ولبعض الأنظمة الفيزيولوجية (العصبية والعضلية والتنفسية والهضمية). إن غالبية المنشطات هي من مصدر نباتي وتحتوي على القلويات (هوكنغ، 1955). والمنشطات ذات الاستخدام التقليدي الأكثر انتشارا هي: القوقل (النخل الهندي) في مضغة التنبول، والكاكاو والقهوة، والكوكا والبهشية (المتة) والتبغ والشاي. هناك العديد من النباتات الأخرى التي تستخدم أيضا كمنشطات: القات في أثيوبيا واليمن (رادت، 1969)، البيتوري وأربعة أصناف من النيكوتين عند الأوستر البين الأصليين (بيترز، 1968).

وللمخدرات المنشطة كذلك تأثيرات مبهجة. تختلف كل من نسبة الإدمان والتسمم حسب الأجناس النباتية والجرعات المتناولة. والأنماط الأساسية لتناول المنشطات هي: النقع أو الاستخلاص بالغلي (القهوة والكاكاو والشاي والمتة وأحيانا الكوكا)، تنشق الدخان (التبغ، أساسا في أميركا ثم انتشر في العالم أجمع)، المضغ (مضغة التنبول والتبغ وجوزة الكولا والكوكا).

تتألف مضغة التنبول، المستخدمة من الهند إلى ميلانيزيا، من أوراق التنبول (Piper betle) ومن جوزة الغوفل (Areca catechul.) ومن الكلس وبقايا النباتات التي تطلق القلويات الموجودة في الفوفل وتلون اللعاب باللون الأحمر. وغالبًا ما تضاف مواد عطرية مختلفة، خصوصا في الهند، (القرفة، كبش القرنفل، الهال، الخ.) من أجل تعطير النفس. يتم مضغ أوراق الكوكا مع الكلس أو رماد في مجمل مناطق الأنديز. والكوكا هي من بين جمسيع المنشطات ذات المصدر النباتي، أكثرها ضررا على الصحة. وتقوم شعوب هندية أميركية عديدة بمضغ التبغ، وغالباً ما يضاف الكلس إليه لتتقيته من المواد القلوية (سافورد، 1917؛ كوبر، 1963؛ بيترز وبارو، 1969). ويتم استعمال جوزة الكولا في جميع أنحاء أفريق با. إن مدده المنشطات، المبتذلة أحيانًا إلى أقصى الحدود في الوقت الحالي، كانت غالباً مخصصة لأشخاص أو ظروف خاصة. فالكوكا كانت مخصصة للإنكا وعائلته، وكذلك للكهنة؛ والتبغ والكوكا يستخدمان لدى العديد من الشعوب الهندية الأميركية خلال العلاجات الشامانية والطبية (تشوبيك، 1963)، أما في الهند، فتشكل هدايا مضغة التنبول جزءا من احتفالات الزواج (غاودا، 1951)، إلا أن هذه الأخبرة تلعب كذلك دورا مهما في العلاقات اليومسية بين البشر، كما هو الأمر لدى شعب هانونو في الفيليبين (غونكلان، 1958)، كما أن الاستخدامات الطبية لهذه المنشطات المختلفة متعددة وواسعة الانتشار. فلقد أدخلتها مبزاتها منذ القرن السابع عشر في تركيبات الأدوية الغربية، ويرتبط العديد من الأشياء، القيمة غالبا، باستعمال منشطات مثل مضغة التنبول والكوكا والتبغ (العلب وكسَّارة الجوز وجرار الكلس وأوعيته، والملاعق والمباصق والغليون، إلخ.). وهناك فن منكامل لتحضير وتقديم المشروبات المنشطة انطلق في الأساس من الصين والمكسيك (الكاكاو)، وانتشر في كل أنحاء الغرب.

ا.بيترز

CONKLIN H.C., 1958, "Betel Chewing among the Hanunoo", Proceedings of the 4th Fareastern Prehistoric Congress, paper 56. Quezon City, National Research Council of the Philippines, University of the Philippines. Special Reprint.-COOPER J.M., 1963, "Stimulants and Narcotics", in J.H. Steward (ed.), Handbook of South American Indians, 5: 525- 558, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bull. 143.- GOWDA M., 1951, " The Story of Pan Chewing in India", Botanical Museum Leaflets Harvard University, 4 (8): 181-214.-HOCKING G.M., 1955, A Dictionary of Terms in Pharmacognosy and other Divisions of Economic Botany, Springfield, III. Charles C. Thomas.-PEETERS A., 1968, "Les plantes masticatoires d'Australie", Journal d'Agriculture tropicale et de Botanique appliquée, 35 (4,5,6): 157- 171.- PEETERS A. et BARRAU J., 1969, Chaux et plantes masticatoires", Proceedings of the 8th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Tokyo- Kyoto, 1968, 3: 29-32.- RADT C., 1969, "Contribution à l'histoire ethnobotanique d'une plante stimulante: le Kat au Yemen (note préliminaire)", Journal d'Agriculture tropicale et de Botanique appliquée, 26: 215- 243. - SAFFORD W.E., 1917, "Narcotic Plants and Stimulants of the Ancien Americans", Annual Report for 1916, Washington, DC, Smithsonian Institution: 387- 424. -TSCHOPIK H. Jr., 1963, " The Aymara", in J.H. Steward (ed.), Handbook of South American Indians, vol. 2: 556-572, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143.- WISSLER C., 1937, The American Indians, Gloucester, Massachusetts, Peter Smith.

## Hallucinogènes

مهلوسات

لـم تظهـر عبارة "مادة مُهلوسة" إلا منذ عهد قريب جدا، نحو 1950. إنها تساعد علـى تمييز عدد معين من المواد التي يغيّر ابتلاعها، ولو بكميات قليلة، الأدراك الحسي ويسـبب الهذيان. لا تتميز هذه العبارة بالكثير من الإقناع لأن بعض المواد مثل الكحول، يمكـن أن تؤثر بشدة، بمقدار سام، على وظائف الجسم لدرجة أنها تسبب حالة عقلية غير طبيعـية قريـبة من الهلوسة، بينما المواد المسماة مهلوسة يمكن أن تعدل في عمل الفكر والسلوك دون أن تحدث هلوسات حقا.

لا شبك في أن الإنسان قد اكتشف منذ زمن بعيد الخصائص المهلوسة لبعض النباتات؛ حيتى أنه قد زُعِمَ أنها في أصل فكرة "الإله" ومفهوم الماوراء. إننا لا نملك براهين أخرى عن استعمال قديم للمواد المهلوسة غير رسوم مصورة لبعض النباتات أو عناصر منفذة تحت تأثيرها، أو أيضا شروحات لمفاعيلها في بعض النصوص. وهكذا لم يقدد أي إثبات للفرضية التي بحسبها كانت مهاميز الجودر تستعمل في طقوس ايلوزيس اليونانية أو أن "سوما" النصوص الفيدية هو الفطر السام الذي يقتل الذباب والذي يمكن أن يكون الهندو – أوروبيون قد عرفوه قبل وصولهم إلى الهند.

يمكن تقسيم المواد المهلوسة التي هي من مصدر نباتي طبيعي إلى فئتين كبيرتين:

1) المواد التي تحتوي على الأزوت وهي القلويات ومواد قريبة منها؛ 2) تلك التي لا تحسوي على الأزوت مثل القنب الهندي. إن الكثير من القلويات المهلوسة تحتوي على مركبات كيميائية متواجدة في الهرمونات العصبية للنظام العصبي المركزي.

تبين مشاهدات الإنتولوجيين أن استعمال المواد المهلوسة هو نتيجة تعلم مطقس أو مساري نوعاً ما، وأنه يتواكب مع معرفة كبيرة بالمفاعيل المرتقبة للخلطات والمقادير. إن الممارسات الشامانية والتنبسية، وظواهر الرعدة أو المس غالباً ما تفترض، لكن لا تستوجب، ابتلاع نباتات مهلوسة.

مع ذلك، لم تستعمل كل المجتمعات المواد المهلوسة التي كان يقدمها لها العالم النباتي المحيط بها، بالأخص الأجناس الهجينة من نوع الداتورة ومختلف الفطريات. تلك حالبة الحضارة المسيحية التي منعت، لدى اللجوء لممارسات السحر والشعوذة، استعمال نباتات الهلوسة المتوفرة في أوراسيا (البنج، اللفاح، الداتورة)، ومهاميز الجودر أو الفطر السمام القائل للذباب، بينما استمر الشامانيون السببيريون في استعمال هذا الأخير، إن استخدام المادة المهلوسة الكبيرة الأخرى في العالم القديم، التي هي القنب الهندي، والتي يعود أصلها دون شك إلى أسيا الوسطى، قد انتشرت في أفريقيا وأسيا أكثر من أوروبا حيث لا توجد مادة مهلوسة هامة. في غينيا الجديدة، تذكر أجناس مهلوسة محلية متنوعة، لكسن لم تتم دراستها، على حد علمنا، من الناحية الكيميائية. إن المادة المهلوسة الوحيدة الخاصة بأفريقيا هي الإبيوغا التي تستعمل في أفريقيا الوسطى.

لقد قدّم العالم الجديد للبشرية أكبر عدد ممكن من المواد المهلوسة، أو لا المكسيك، بشكل رئيسي مع "البيونل"، وهو صبّار صغير يحتوي على مواد قلوية، وفطريات متنوعة من العائلة الأغاريقية ونوعي لبلاب يملك أحدهما،" أوليوكوي"، مبدأ فعالا قريبا من LSD، وهـو مـادة مهلوسـة نصف تركيبية. ثم الأنديز حيث تم تحديد صبّار أخر يحتوي على المسكالين (trichocereus)، ولكن في وقت حديث نسبيا، أخيرا الأمازون مع البورغمانيا والفسيرولا والأندينانسترا والبانيسستريوبس إذا اقتصرنا على ذكر المواد الرئيسية، حيث تستواجد الأشسكال الأكثر تنوعا في استعمال النباتات المهلوسة التي يحضر بعضها بعناية كبرى وضمن طقوس خاصة، بينما أصبح بعضها الآخر شديد الابتذال.

### ك.فريدبرغ

ALLAIN P., 1973, Hallucinogènes et société. Cannabis et peyotl, phénomènes culturels et mondes de l'imaginaire, Paris, Payot.- FRIEDBERG C., 1960, "Utilisation d'un cactus à mescaline au nord du Pérou (Trichocereus pachanoï Brit. et Rose)", Actes du Vle Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques, Paris, t.II.- FRIEDBERG C., 1965, "Des Banisteriopsis utilisés comme drogue en Amérique du Sud", Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée. 12: 403- 437, 550- 594, 729- 780. - FURST P.T. (ed.), 1972, Flech of the gods. The ritual use of hallucinogens, Praeger Publishers (trad.fr. La chair des Dieux, l'usage rituel des psychédéliques, Paris, Le Seuil, 1974). - HARNER M.J.(ed.), 1973, Hallucinogens and Shamanism, Londres, Oxford University Press.- HEIM R. et WASSON R.G., 1958, Les Champignons Hallucinogènes du Mexique, Paris, Editions du Museum national d'histoire

naturelle.- HOFFER A. and OSMOND H., 1967, The Hallucinogens, New York, Academic Press.- LA BARRE W., 1938, The Peyote cult., New Haven, Yale University Press.- LEWIN L., 1970, Phantastica. Drogues psychédéliques, stupéfiants, narcotiques, excitants, hallucinogènes, Paris, Payot.- SCHULTES R.E. et HOFMANN A., 1979, Plants of the gods, Maiden Head. McGraw Hill (trad.fr. Les plantes des dieux. Les plantes hallucinogènes, botanique et ethnologie, Paris, Berger-Levrault, 1981).

مــوت

إن إدر اك الموت، الذي يملكه الإنسان وحده من بين الكائنات، قد أنتج منذ ما قبل التاريخ، تصور ات وممارسات هائلة التنوع. فالموت هو حدث اجتماعي بامتياز. قد يكون من العبيث تقديم نظرة إثنوغرافية شاملة، ولو مقتضبة، عن كل ما يخص الطقوس والمعيقدات الجينائزية. لهذا يكون من الأفضل تفحص بعض من مظاهرها التي تطرح قضية الموت البشرية بعبارات عامة تتجاوز كل الخصوصيات الثقافية.

لطالما طمح الإنسان إلى الخلود أو الشباب الدائم. عديدة هي الأساطير التي تعلل مصدر الموت أو الحياة القصيرة. تارة بأن الإنسان هو المسؤول عنه من جراء لا مبالاته أو غبائه أو عصييانه. وتارة أخرى بإرجاع مسؤولية ظيور الموت إلى رسالة مفسدة يحملها رسول يمكن أن يتخذ مثلا صورة حيوان، أو الى أحداث خارجة عن مجتمع البشر. لم يكن إذا هناك مناص من الموت، إلا أنه لا يتصور كابادة. إن التحدث عن المسوت يرجع في معظم الحالات إلى التحدث عن الإنسان المتصور بشكل عام ككائن ملكون من عناصر روحية قابلة للانفصال عن الغطاء الجسدي وناجية بالتالي من التلف يعتبر الموت أكثر من نهاية، بل كرحلة يجدر تحضيرها بكامل العناية لكي يغادر المتوفى عالم الأحياء وحيدا وسعيدا. إن الموت هو إذا طقس عبور يمكن أن ينطوي على مراحل مختلفة، من تطهير الأقارب والأغراض التي كان يملكها الميت، إلى الانفصال التام عن عسام الأحياء. من الملائق أن يحترم عبور هذه المراحل، لأن توهان الموتى يعتبر في مجتمعات كثيرة كنذير شؤم. إن القدر النهائي للمتوفى يتعلق بظروف موته، أو بوضعه الاجتماعي أو باعتبارات أخلاقية.

لا تتعادل كل أشكال الموت. بالنسبة إلى المصريين القدامي، كان الموت يأتي في نهايــة حياة دامت منة وعشرة أعوام... بالمقابل، تعتبر شعوب أخرى في أفريقيا أن كل موت يخفي جريمة وأنه يجب الشروع ببحث ميداني معمق لمعرفة المتعدي على المتوفى. في اليونان القديمة، كان يحكم على المتوفين قبل وقتهم، والمنتحرين، والمحاربين والقتلى، بأن يتوهوا على الأرض إلى أن يمضي عدد السنين التي يجب أن تصل إليها حياتهم. كان موتى الحرب وضحايا القرابين والنساء النفساء يذهبون إلى مقر الشمس عند المكسيكيين، بينما يذهب الذين رقدوا بشكل طبيعي إلى ميكتلان (الراحة) مهما كان وضعهم. كان الإنكا يعستقدون أن الشعب العادي والأسياد ينفصلون عن بعضهم في الأبدية كما كانوا عليه في حساتهم. بالنسبة إلى الصينيين، كانت أهمية الجنائز تتغير باختلاف سن المتوفى؛ لم يكن

للأطفال الحق بأي طقس خاص إذا، وكانت النساء المتوفيات إثر النفاس يعتبرن مدنسات مع أنهن كن يلقين التكريم في أماكن أخرى،

على المحتضر إذا أن يغادر عالم الأحياء وأن يدخل تدريجيا عالم الأموات. كما أن فساد الجسد يُتصور دائما كتدنيس. عديدة هي إذا طقوس التطهير التي يجب أن تخضع لها عائلة المتوفى ومحيطه. بشكل عام، إن الموت في الهند هو مدنس جدريا. وما دامت سيرورة التعفن لم تنته بعد، يجدر إبعاد الجثة، إما بطريقة نهائية، وإما بشكل مؤقت، من أجل استرداد البقايا غير القابلة للفساد (عظم، رفات)، التي غالبا ما تملك خصائص سحرية، يمكن أن يكون الجسد معروضًا، مدفونًا، مغطسًا أو مرمَّدًا. كان الأوستر اليون يضعون الجئة على محمل داخل شجرة، وكانت شعوب سيبيريا تترك الجثة في أماكن منعزلة، وفي أماكن أخرى، كما في إيران في القرن السابع عشر، كان المزدكيون يقيمون حلقات صدمت حيث كانت الجثث تقدم إلى الجوارح. كان سكان بيرو القدامي يضعون أمواتهم في حُجر، وكانت شعوب أخرى تضع الأطفال في جرار، في وضع الجنين. مع الحضارات الكبرى ظهرت المقابر، مسكن "الأكثرين"، كما في الإسكندرية حيث توجد أوسم مقمرة في العالم القديم. إن الأهرام والربوات تظلل مقابر الأسياد (مصر، شعب المايا في بالانك، العالم السلتي). في العالم الهندي، باستثناء بعض الجماعات، وفي البلدان المهندة في جنوب شرق أسيا، كان الناس في أغلب الحالات يرمدون أمواتهم ويجمعون السرفات. لا تحرق نار الحطب إلا شكلا مؤقتا: يعود الكائن ليتجسد من وجود إلى وجود، وليس الموت إلا عبورا، وانبعاثا من النار.

حاول بعض الشعوب تخليص الجثة من التلف. والمثل الأشهر هو مثل المصريين القدامى الذين كانوا يمارسون التحنيط معتقدين أن العناصر العديدة التي كانت تؤلف الكائن الحسي والمتساثرة في لحظة الوفاة يجب أن تجمع ثانية في الجسد لتسمح له بعيش حياة جديدة. في بسيرو أيضا، كما في ثقافة باراكاس وكذلك في امبراطورية الانكا، كانت عمليات تحنيط، ليست بقدر اتقان المصريين، تسمح بالحفاظ على أحمال جنائزية كانت تعرض في الأعياد و تربى "بشغف. في بولينيزيا، كثيرا ما كان اهتراء الجثة يؤخّر بسبب إجراءات التحنيط، وكان الاختفاء التدريجي للحالة الروحية في عالم الأموات يتزامن مع الاهتراء، أي مع تلاشي الشكل البشري للجسد. في ختام التحول، يقيم الكيان الروحي المستجرد من شكله الأولي في عالم الأموات. إن الذخائر، بهيئة العظام، هي وسيلة لحفظ المستجرد من شكله الأولي في عالم الأموات. إن الذخائر، بهيئة العظام، هي وسيلة لحفظ المستجرد مادي من الميت لغايات متعددة، تبدأ من حماية الحياة إلى الوظيفة التذكرية. وغالبا ما يشكل الرأس موضوع عناية خاصة نظرا إلى صفاته المختصة، كما هي الحال عند مان سيبيك (غينيا الجديدة)، حيث كانت الجماجم المعاد تشكيلها توضع في "منزل البشر" وتشارك في طقوس المسارة والخصوبة. في الغابون والكونغو، كانت الجماجم والعظام وتخط في صناديق ذخائر من خيزران أو قشرة.

في كثير من الحالات يكون شخص الميت، أكثر من الموت نفسه هو الذي يحتل حسيرًا مركسرياً في التصورات والطقوس. في افريقيا السوداء، تتمثل وظيفة "الجد" في ضمانة النظام البيولوجي والاجتماعي والحرص على الانتقال السليم للتراث. ولا يمكن أن يصسبح الكل أجدادا: لأن الأطفال والمراهقين والمشعوذين والمصروعين والاسرى لا يصلون السي هذا المنصب. إن الحياة الاجتماعية للمتوفى، وأيضا أسباب موته، وتعداد عالله وشروتها، هي ظواهر يؤولها الباقون لمعرفة ما إذا سيكون للميت ديمومة عيشة

خسيرة. في بولينيزيا، غالباً ما كان منصب الجد (ancêtre) ممنوعا على النساء والصغار وأفسراد الطبقات الدنيا. إن الأموات الذين لا يحالون إلى منصب الجد ليس لهم أي اعتبار في ذاكرة السلالة الجماعية.

يستطيع الأموات أن يتكلموا لغة مطبّلة (أفريقيا السوداء، ميلانيزيا) أو لغة يقتدي بها البشر؛ وعموما، يستشار الأموات لمعرفة المستقبل. في العالم الغربي، كان مستحضرو الموتى يظهرون لكي يشاروا لضحايا الموت العنيف. وفي العالم الأوقياني يشارك الأموات بشكل حاسم في عالم الأحياء، إلى حد أن النشاطات اليومية تنطبع بطقوس جنانزية.

ينسب المسوت إلى الخصوبة من حيث أن معظم المجتمعات التقليدية لها تصور دوري للوقت. إن الرابط بين الجثة البشرية والخصوبة الزراعية هو سلبي أحيانا. يعتقد شسعب موندانسغ في تشاد أن جثة الملك تجدب الأرض، يجب إذا أن تختفي، بقطع رأسه السذي يرمز إلى رفعة السلالة الحاكمة. ويُغلى الجسد في الماء ثم يوضع في جرة. بعدها تسرمى العظام في نهر إبان الفيضان. ويؤتى بتمثال من نجيل ليحل مكان الملك فيما بعد. فسي جسنوب المحيط الهادئ، يمثل ظهور نباتات غذائية من جسد الجد موضوعا متداولا بكثرة. وفي البيرو كانت العبارة عينها تعني الجد المحنط والبذرة.

إن المجتمعات التقليدية تتصف بهذه الطقوسية الجنائزية وهذا الاهتمام الاجتماعي بالموت، رغم الاختلافات المهمة التي تقدمها هذه الأشكال الثقافية. بالمقابل، أصبح الموت مسن المحرمات الكبرى في المجتمعات الصناعية. إن رفض الاستسلام للانفعال الجسدي السذي تسببه رؤية الموت، والأهمية المعطاة للجمد وخفوت التصورات الروحية تتساتل لكي تجعل من الموت ليس طقس عبور بل حدثا يعمل على إخفانه ويجري عادة بعيدا عن البيست. لكن هنا أيضا يستدعي الموت في المستشفى، الذي هو ظاهرة تقتية بامتياز، مواقف جديدة ترتبط باثنولوجيا العالم المعاصر.

ك. برنان

ذات يسوم يستواجه المرء مع الحدث البيولوجي الذي لا بدّ منه، والذي هو موت شخص عزيز أو موته الشخصي. يمكن أن يُحدث الموت الانفعالات الأقوى كما الطقوس الأغسرب. إلا أنه لا يوجد وفاق بين المجتمعات بخصوص تقييمه أو حتى طبيعته. يمكن أن نصسارع الموت، أن نحسن استقباله أو أن نعاقب به، ويمكن أن نتصور الحدث كقابل للستاويل أو اعتباطي، وأن نرى في المحتضر بطلا أو ضحية وفي اختباره مسارة لحياة جديدة أو على العكس إيادة. إن معظم المجتمعات تعتبر أن روح الشخص تستمر بالوجود نوعا ما بعد ترك جسده الذي يمكن أن يُدفن، يُرمد، يعرض، يؤكل أو يعامل بطرق أخرى أيضا. يمكن أن تكون تصورات الشخص معقدة وتنطوي على وجود عدة أرواح مختلفة، بيسنما تعسيد عوائد حفظ العظام أو الرفات أو السوائل العضوية أو سائر ركائز الوجود النظر في الحدود المتفق عليها عموما بين الروح والجسد. يخضع المتوفى، بصفته روحا، السي تحسول يعكس الخصائص الأساسية للشخص الحي. غالباً ما يشبّه، من وجهة نظر السي تحسول يعكس الخصائص الأساسية للشخص الحي. غالباً ما يشبّه، من وجهة نظر وهسو يقطن مكانيا موضعا آخر، غالبا في السماء أو في عالم تحت الأرض حيث يجري كل شيء بالعكس. إن كل تواصل يهدف إلى مناقشة نشاطه يؤدي إذا إلى رحلات روحية كل شيء بالعكس. إن كل تواصل يهدف إلى مناقشة نشاطه يؤدي إذا إلى رحلات روحية كل شيء بالعكس. إن كل تواصل يهدف إلى مناقشة نشاطه يؤدي إذا إلى رحلات روحية

بيس هذيس العالميسن. زمنيا، يمكن أن ينتظر المتوفى القيامة، كما في الديانة المسيحية (بالرغم من أن القيامة يمكن أن تؤول هنا كحياة متجددة في الحاضر)؛ إعادة التجسد، كما في الهندوسية والبوذية اللتين تطرحان مشكلة معرفة إلى أي حد يبقى الإنسان الشخص نفسه من حياة إلى أخرى؛ أو التلاشي التدريجي أخيرا (أو الفوري في الإلحادية أو لدى بعص الصيادين القطافين وودبرن، في: بلوش وباري، 1984). تطبيقيا، غالبا ما يُظهر مجسم ما امتزاجا أو توفيقا بين هذه الوضعيات، وبشكل خاص في مستويات اجتماعية متباينة، وإن الأحياء الذين ينظمون جنائز المتوفى يشاطرون في البداية جزئيا حالة موته يجب أن يرتدوا ملابس خاصة، وهم يعتبرون أنفسهم مدنسين، ويشو هون أنفسهم أو يُتلفون محاصليهم. يستلاقى هذا التحطيم الذاتي مع القربان، لأن التقديمات يمكن أن تكون مفيدة لحيس فقط للمتوفى بل أيضا أن تنفع كبديل عن الأحياء من أجل حمايتهم من غضبه أو غيرته.

في البداية، وبفعل هذا التماهي، يمكن أن يتأثر أهل الفقيد بأعمال الميت، مثل إرسال الأمراض، لكن هذا الأمر يخلى المكان تدريجيا لانفصال ثان. ترتبط هذه العملية مبدئيا بشمعور خلاص أو صيرورة المتوفى (فيتبسكي، 1990). إن الموت هو اختبار شخصي للمتوفى وأقربائه، وأبضا حدث اجتماعي. يحضر الجنازة أقرباء كانوا غائبين لفترة طويلة، وتطرح النزاعات الكامنة بمجرد الشك والاتهام بالشعوذة. إن موت الأقدمين هو ضروري لانتشار العائلات والذريات (غودي، 1962)، ويعكس اتساع الجنازة الأهمية الاجتماعية للمتوفى. رغم الألم العميق الذي تسببه جنازة طفل، فإنها لا تكون أبدا عظيمة بقدر جنازة شخصية كبيرة: يكاد الزعيم يفيد بموته خصوبة منطقة أو شعب برمته. من هـنا صور التجديد في المظاهر الجنسية أو الدورة النباتية التي غالبا ما تستدعيها الجنائز (بلوش وباري، 1984) والتي تخضع الطبيعة المؤقتة للفرد لمثال مجتمع مستديم وتكراري. فسي دراسة أصبحت كلاسبكية، وصف ر.هرنز (1907) الموت "كجريمة تدنيسية "تجاه المجتمع الذي يجد كماله بواسطة الجنائز، مع أنه يمكن أن نرى أيضا في الشأن الاجتماعي حصيلة طقوس كهذه وكذلك مصدرها، يمكن أن يدرج المتوفى، لا سيما في الجماعات السلالية، ضمن مجتمع أجداد كان موته تكريسا لدخوله. إن هذا "المجتمع" المعتبر متحررا من نقائص مجتمع الأحياء، يمكن أن يمارس سلطة متسامية شبه شرعية على هذا الأخير (م.فورس). ورغم أن الطقوس الجنائزية المنظرية أحيانا هي سهلة المشاهدة، فإن بنية الطقس لا تشمل عملية الحداد برمتها ولا حتى تعللها. (روز الدو، 1984). إنها بشكل خاص حالة الغرب في أيامنا، حيث هناك كثيرون لا يؤمنون بحياة أخــرى، وحيـــث تكــون النزعة الروحانية نشاطا هامشيا يمشى عموما ضد نمط التفكير الإلحادي أو حتى المسيحي. وغالبا ما يخف هنا التنفيس عن الألم الداخلي؛ ومن السيل الــتعرف، عــبر حــالات العصاب والشعور بالإثم المقتبسة عن المنطق الفرويدي، على الأرواح المنتقمة الخطيرة الموجودة فسي ثقافات أخرى (إن الإيمان باستمرار وجود المنوفي يكشف حسب فرويد عن عدم قدرة تقبّل " تجربة الواقع"). واستجابة إلى مشاكل أولئك الذيب يواجهون الموت بدون ايمان أو معتقدات، ظهر مؤخرا علم جديد، "علم الموت": منهج مساعدة للمحتضرين والأقربائهم، وبالأخص في الخدمات الاستشفائية التي تعــالـج المرضــــى في مرحلتهم الأخبرة (كوبلر - روس). وهو يستدعي مزيجا من مذهب فرويد والإيمان المسيحي واعتبارات تستحضر نلك التي نتم عنها الممارسات الجنائزية للمجتمعات التقليدية. من المحتمل أن يساهم هذا التفكير الجديد في تغذية الاهتمام المتزايد بانتروبولوجيا الموت.

### ب، فيتبسكي

ADLER A., 1982, La mort est le masque du roi. La royauté sacrée chez les Moundaing du Tchad, Paris, Payot.- ANDREESCO I, et BACOU M., 1986, Mourir à l'ombre des Carpathes, Paris, Payot.- ARIES P., 1975, Essais sur l'histoire de la mort en Occident, Paris, Le Seuil: 1977, L'homme devant la mort, Paris, Le Seuil.-ASSAYAG J., 1987, "Le cadavre divin. Célébration de la mort chez les Lingayat-Virasaiya (Inde du Sud)", L'Homme, XXVII (3): 93- 112. - BARRAUD C. et al., "Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges", in J.- C. Galey (éd.), Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont, Paris, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1984.- BLOCH M. et PARRY J. (eds). 1982, Death and the regeneration of life, Cambridge, Cambridge University Press.- CEDEROTH S., CORLIN C. et LINDSTROM J. (eds), 1989, On the meaning of death. Essays on mortuary rituals and eschatological belief, Stockholm, Almqvist et Viksell.- FREUD S., 1917, "Trauer und Melancholie", Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, 4 (6): 288- 301 (trad.fr.: "Deuil et mélancolie", in Métapsychologie, Paris, Gallimard, 1968). - GOODY J., 1962, Death, property and the ancestors, Londres, Tavistock..- GUIDIERI R., 1980, La route des morts, Paris, Le Scuil .-HERTZ R., 1928, "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort", in Mélanges de sociologie religieuse et de folklore, Paris, Alcan.- HSU F., 1967, Under the ancestors' shadow, New York, Doubleday.- HUMPHREY H. et KING S.C. (eds), 1981, Mortality and immortality. The anthropology and archaeology of death, Londres. Academic Press.-HUNTINGTON R. et METCALF P., 1979, Celebrations of death. The anthropology of mortuary ritual, Cambridge, Cambridge University Press. -LEMOINE J., 1972, "L'initiation du mort chez les Hmong", L'Ilomme, XII (1): 105-134, XII (2): 85- 125, XII (3): 84- 110. - LEON- PORTILLA M., 1963, Aztec thought and culture: a study of the ancient Nahuatl mind, Norman, University of Oklahoma Press (trad.fr. La pensée aztèque, Paris, Le Seuil, 1985). – PERRIN M., 1983, Le chemin des Indiens morts, Paris, Payot.- ROSALDO R.I., 1984, "Grief and a headhunter's rage", in E. Bruner (ed.). Play, text and story. Washington, D.C., American Ethnological Society.- THOMAS L.-V., 1975, Anthropologie de la mort, Paris, Payot.- VITEBSKY P., 1990, Dialogues with the dead. The discussion of mortality, loss and continuity among the Sora of Central India, Cambridge, Cambridge University Press.- VOVELLE M., 1983, La mort et l'Occident de 1300 à nos jours, Paris, Gallimard.

مورا، جون MURRA John

ولمد جسون مورا في رومانيا عام 1916. اختبر باكرا جدا التعدد الإثني والالتزام السياسي في البلقان ثم خلال حرب إسبانيا. تلقى تأهيلا على العلوم الاجتماعية في جامعة شيكاغو، واكتشف عالم الأنديز بمناسبة بحث ميداني في الإكوادور (1941)؛ وجب عليه در استه بادئ الأمر بشكل غير مباشر من خلال المصادر التاريخية إذ أجبر على البقاء في الولايات المستحدة. عرف كيف يجدد نقطة انطلاقه الأولى (تعريف "نمط الإنتاج" لدى الانكا) بستالفه مسع أعمال الانتروبولوجيا الاجتماعية عن الممالك الأفريقية. بعد رسالة الدكتوراه التي أتمتها عام 1955، سلك سبيلين مترابطين بشدة.

أولا، حلل العمليات الإنتاجية المنسقة من قبل الإنكا، بمواجهة ضغوطات المكان الجبلي، وكذلك رهانات الطقوسية: تخزين البطاطا، تربية الحيوانات الداجنة، النظام الحسابي، المنسوجات، الكوكا، من بين أخريات. يعطي بحثه الأكثر شهرة (1972) شكلا لاستراتيجيات التعاطي مع الأرض المؤسسة على استثمار " التكامل البيئي" للتراتب الأنديزي.

ثانيا، لم يفتأ يدرس وينشر أنواع وثائق جديدة، ملاحظا استهلاك المصادر السردية المكلاسكية (الوقائع): بناء عليه، ثلاثة أبحاث ميدانية كبرى مختصة بمجتمعات القرن السادس عشر (شوكوتيو 1964، هوانوكو 1967- 1972، زونغو، تحت الطبع)، والدعاوى والمنزاعات بشأن الأرض، وأخيرا "الرسالة إلى الملك" الباهرة للمؤرخ المحلي وامان بوما دي أيالا ([1615] مكسيكو، 1980).

اجستهذ مسورا، كأستاذ أنتروبولوجيا في جامعة كورنيل (1968–1982) في جمع باحثيسن مسن القارة الأميركية وأوروبا، أتين من اختصاصات علمية متباينة (علم الأثار والمهندسة الزراعية بشكل خاص) في تحليل المشاكل القروية المحلية المهددة من السياسات الاستعمارية والهجينة.

ت.سانیس

Annales, Economie, Société, Civilisation, 33 (5-6), 1978: Anthropologie historique des sociétés andines. - MURRA J.V., 1975, Formaciones economicas y politicas del mundo andino, Lima, Instituto de Estudios Peruanos; The Economic Organization of the Inca State, Greenwich, Connectieut, J.A.I. Press, 1980.

**MURDOCK George Peter** 

موردوك، جورج بيتر

ولد الأنتروبولوجي الأميركي جورج بيتر موردوك عام 1897 قرب ميريدن (كوناكتيبكوت) في الولايات المتحدة منذ (كوناكتيبكوت) في الولايات المتحدة منذ نهايية القرن السابع عشر. بعد دراساته في جامعة يال حيث تابع بشكل خاص دروس أج.كيلر، سافر موردوك الى الشرق الأقصى ومصر وأوروبا. وكمساعد لكيلر ابتداء من 1928، خلف عام 1938 إ.سابير الذي كان قد أنشأ عام 1931 قسم الأنتروبولوجيا في يال. وبعد أن عين أستاذا في جامعة بيتسبورغ عام 1962، شغل هذا المنصب حتى عام 1973. توفي عام 1986 في بيتسبورغ.

تقتصر خبيرة موردوك الميدانية على إقامة لدى هايدا الساحل الشمالي الغربي خلل صيف 1932 و 1933 لدى التونينو في الأوريغون؛ تركزت أبحاثه الميدانية بشكل رئيسي على التنظيم الاجتماعي ومشاكل القرابة (1934).

كرس موردوك جوهر مهنته كانتروبولوجي لتخديد منهج للتحليل المقارن للمعطيات الإثنوغرافية. أنشأ عام 1926 مجلة الإنولوجيا، التي نشر فيها تلاميذه الكثيرون والتي روجت أطلسه الإثنوغرافي (1967). في مساهمت بمجلد تكريم مشترك لكيلر (1937) طرح للمرة الأولى تصوراته لإثنوغرافيا عابرة للثقافات. منذ ذلك الحين، أصبح هذفه الرئيسي تحضير مبادئ تنظيم المعلومات المجمّعة في مجتمعات عديدة وتصنيفها من أجل العمل على مقارنتها. من هذه الخلفية تصور الخطوط العريضة للمواد الثقافية أجل العمل المدين الشرية. أوضح الأساسات (1938) الدي يحمل بدار مشروع ملفات مجال العلاقات البشرية. أوضح الأساسات المنظرية والمنهجية لهده الطريقة، المدعوة التقابل الثقافي، في مؤلفه الأبرز، البنية المقارنة المعالجة المطابقة على معطيات من نوع كمّي تستند إلى العائلة و علاقات القرابة والمجموعات الملحية و الزواج.

بين أعمال ضخمة مكرسة بشكل رئيسي للإثنولوجيا المقارنة، سنذكر بالأخص: الخطوط العريضة لثقافة أميركا الجنوبية (1951) وأفريقيا: شعبها وتاريخ ثقافته (1959). زيدة على ذلك، أشرف موردوك على نشر البنية الإجتماعية في جنوب غرب أسيا (1960) وأسس مع ت.أوليري مجموعة التأليف الإثنوغرافية لأميركما الشمالية الضخمة (1961). بعد الحرب، تصور موردوك، المتملك أنذاك بالإدارة العسكرية الأميركية في أوكيناوا، البحث المنظم للأنتر وبولوجيا المصنغرة، الذي ساهم فيه ثلاثون ألسنيا وأنتروبولوجيا. ولدت من هذا المشروع الأعمال التي قادها هو نفسه مع و .هد.غودنو عن جزيرة تراك.

ماريون أبيليس

1932. "The Science of Culture", American Anthropologist, 34: 200- 215. 1934, Our Primitive Contemporaries, New York, Macmillan.- (1941), 1975, MURDOCK G.P. et O'LEARY T., Ethnographic Bibliography of North America, 4th ed., 5 vol., New Haven, Human Relations Area Files. 1949, Social Structure, New York, The Free Press (trad.fr.: De la structure sociale, Paris, Payot, 1972). 1951, Outline of South American Cultures, New Haven, Human Relations Area Files. 1959, Africa: Its Peoples and Their Culture History, New York, McGraw-Hill.-MURDOCK (ED.), 1960, Social Structure in Souteast Asia, New York, Wenner-Gren Foudation for Anthropological Research.

WHITING (John W.M.), "George Peter Murdock (1897-1985)", American Anthropologist, 88 (3); 682-686.

### **MORGAN Lewis Henry**

مورغان، لويس هنري

يُعتب لويس هنري مورغان من أبرز مؤسسي الأنتروبولوجيا الاجتماعية، وهو أيضا واحد من وجوهها الأشدّ إثارة للجدل. هو أميركي ولد في ولاية نيويورك عام

1818، صـاحب تأهيل حقوقي مثل ج.ج.باشوفن وج.ف. ماك لينان، توفي عام 1881 في ر وشبيتر، حيت كان قد استقر كمحام عام 1844 اهتم باكرا جدا بالهنود، وبشكل خاص بالإيسروكوا. عهام 1851، نشر رابطة النبو-دى-نو-سوخي، أو الإبروكوا، الذي يعتبر كاول مبحث علمى لاثنوغرافيا شمال أميركا الهندي. يبين هذا المؤلف وجود البنية الاجتماعية، والمنظمة السياسية لما سمّى فيما بعد الاتحاد الإيروكوي الشهير. تابع مور غان أبحاثه الميدانية بالقرب من مجموعات هندية أخرى، لكن ابتداء من نهايةً الخمسينات أصبحت القرابة انشغاله الأساسى: شرع حيننذ، على نطاق واسع، بدراسة مقارنية لحيالات القيرابة ذكرت نتيجتها في مؤلفيه الضخمين: أنظمة قرابة الدم ونسب العائلات البُسرية (1871) والمجتمع القديم (1877). ظهر هذان المؤلفان بعيد الفترة التي سماها أل. كرويبر " العقد الخارق"، عقد الستينات، الذي اشتهر بنشر النظام الأمومي لباشوفن، القانون القديم لـ هـ.ج.س.ماين، والمدينة القديمة لفوستال دوكو لانج. كتاب أعلىنوا جميعًا مواقف مختلفة، حتى متعارضة أيضاً، إلا أنهم سُجِّلُوا كلهم في نفس تيار الفكر: من خلال مراقبة الشعوب المسماة برية، اكتشفت الإثنوغرافيا الناشئة تباعدات جسيمة بين المجتمعات. كيف يمكن إعادة تصور الوحدة بعيدا عن الاختلافات؟ منذ القرن الثامن عشر، رأسمت جداول تقدّم الفكر البشرى؛ قدّمت النشوئية إطار تفكير عام يسمح بإعدادة إدراج الاخستلافات الملاحَظة في الترامنية ضمن وحدة تعاقبية. وقدّم مورغان التعبير الأكثر بلاغة للفكر النشوئي: أولا، من حيث كونه راك البحث الميداني؛ تم، لأنه مهاتم، أكاثر بكثير من المفكرين النشوئيين المنشغلين بالأخص بدراسة المعتقدات، مثل إ.ب.تايلور وج.ج.فرايزر، بتأسيس سلاسله النشوئية على الوقائع المبيّنة من علم أثار ما قسبل التاريخ، المزدهر جدا في الحقبة التي كتب فيها؛ أخيرا، وبسبب أهمية اكتشافاته في موضوع القرابة: وصف أنظمة القرابة (أنظمة التسميات)، التمبيز بين النظام الوصفى والمنظام التصنيفي، العلاقة بين النظام التصنيفي والنظام العثائري (أو "النمالي" بحسب عباراته الخاصية). باختصار، يميز مورغان المجتمعات اعتمادا على منظومة القرابة. هكذا يؤسس مجالا جديدا سيصبح حقل الأنتروبولوجيا الاجتماعية الكلاسيكي: دراسة القرابة. ثم أضاف إليه الفرضية التي بحسبها تنتظم المجتمعات البدائية على أساس القرابة. وتستعارض مع المجتمعات الأكثر حداثة التي تنتظم على أساس سياسي. وانطلاقا من هذه الفكرة،عرض نظرة شاملة لتاريخ البشرية الاجتماعي.

في مطلع القرن العشرين، تخلت الانتروبولوجيا عن النشوئية. لقد اشتهر مور غان مسن جسراء أعماله عسن القرابة، لكنه انتقد من جراء أفكاره النشوئية؛ فضلاً عن أن الماركسية، بواسطة انجليز، في أصل العائلة والملكية الفردية والدولة، قد استعادت طروحاتها بقوة على حسايه.

أ.تيستار

1851, League of the Ho-dé-no-sau-nee, or Iroquois, Rochester, Sage et Brother, 1868, The American beaver and his works, reproduction en facsimilé, New York, Burt Franklin, 1970, 1871, Systems of consanguinity and affinity of the human family. Washington, DC, Smithsonian Institution, 1877, Ancient Society, or reserches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization, New York, Holt (trad.fr.: La société archaïque, Paris, Anthropos, 1971), 1881, Houses and hous-life of the American Arborigenes, US Geological Survey.

Contributions to North-American Ethnology, 4, Washington, DC, Government Printing Office. 1959, Lewis Henry Morgan, the Indian Journals 1859-1862, éd. par L.A. White, Ann Arbor, University of Michigan Press.

BIEDER R.E., 1986, Science encounters the Indian, 1820-1888. The early years of American Ethnology, Norman et Londres, The University of Oklahoma Press.- ENGELS F., 1884, Das Ursprung des Familie, der Privateigenthums und des Staat imm Anschluss an L.H. Morgan's Forschungen, Zurich, Hottingen (trad.fr.: L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat, Paris, Editions sociales, 1983). - FORTES M., 1969, Kinship and the social order, the legacy of Lewis Henry Morgan, Chicago, Aldine.- KUPER A., 1985, "The development of Lewis Morgan's evolutionnism", Journal of the history of the Behavioral sciences, 21: 3-22.- RESEK C., 1960, Lewis Henry Morgan, American scholar, Chicago, The University of Chicago Press.- STERN B.J., 1931, Lewis Henry Morgan, social evolutionnist, Chicago, The University of Chicago Press.- TERRAY E., 1969, "Morgan et l'anthropologie contemporaine", in Le Marxisme devant les sociétés primitives, Paris, Maspero.- TRAUTMANN T.R., 1987, Lewis Henry Morgan and the invention of kinship, Berkeley- Los Angeles-Londres, University of California Press.- WHITE L.A., 1940, Pioneers in American anthropology: the Bandelier-Morgan letters 1873- 1883, 2 vol., Albuquerque, The University of New Mexico Press.

**MAUSS Marcel** 

موس، مارسيل

عالم اجتماع وأنتروبولوجي فرنسي، ولد مارسيل موس في ايبينال عام 1872 من عائلسة حاخامسية. خلال دراساته في الفلسفة في جامعة بوردو - التي قام بها تحت سلطة خالسه إ.نوركهايم الذي تبوأ كرسي تعليم التربية وعلم الاجتماع منذ 1887 تابع دروس أ.هاملين وأ.اسبيناس اللذين كان لهما بالإضافة للسيطرة التي مارسها عليه فكر دوركهايم، التأثير العميق على أعماله: لقد أخذ من الأول الفكرة بأن كل تصور هو علاقة - أي أنه يرتكز على "وحدة تنوية الأضداد"، ومن الثاني الاهتمام بالبحث عن منطقيات العمل البشري ومبادئ "علم العادات".

لم يكن موس طالبا في دار المعلمين العليا، على خلاف دوركهايم وعدد لا بأس به مسن أصدقائه وزملائه ومعاونيه في مجلة السنة الاجتماعية التي شارك في تحريرها منذ تأسيسها عام 1898. رفض منصب مدرس في بوردو، مع كونه مجازا في الفلسفة، وأقام فسي بساريس، حيث اكتسب مبادئ الأنتروبولوجيا من خلال قراءة أعمال ج.ج. فرايزر وإ.ب تسايلور. تحت قيادة أ.فوشيه، أ.ميبه وس. ليفي، شرع بدراسات اللغة السنسكريتية والألسنية الهندو أوروبية المقارنة وتاريخ الديانات، التي كان عليها أن تقدم له الجهاز الوثانقسي لأطروحة عن الصلاة لم يتممها أبدا. عام 1901 خلف موس ل.ماريلييه في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (الفرع الخامس) كاستاذ "تاريخ ديانات الشعوب غير المتحضرة"، وهو عنوان رفضه في محاضرته الافتتاحية، مبتعدا في الوقت نفسه عن مستهج التعليل "النشوئي" للوقائع الاجتماعية الذي ينادي به دوركهايم ومطالبا بتحرر

الإثنولوجيا التي يهتم بتقدير مكتسباتها، وتحليل معطياتها ونظرياتها، وتجديد مكانتها من جهة علم الاجتماع، وكذلك بتعريف مبادئ منهجها.

في هذه الفترة، بفضل معرفة واسعة في اللغات الأجنبية، ساهم موس، من خلال دروسه كما من خلال ملاحظاته النقدية المنشورة في السنة الاجتماعية، في عرض أعمال مسدارس وطنية أخرى، بالأخص الأنكلوسكسونية، وهكذا ساهم في وضع التأمل الأنتروبولوجي الفرنسي في سياق عالمي. وبعد وفاة دوركهايم عام 1917، وبعد نهاية الحرب العالمية الأولى التي قضت على مجموعة السنة الاجتماعية، عمل موس، بمساعدة ك. يوغليه، جدافي، بفوكونيه وم. هالبواك، على إعادة إحياء المجلة (التي مع ذلك لم تظهر مجددا إلا عام 1925) وعلى إلقاء الضوء على أعمال زملائه الراحلين، وهكذا، بعد انتخابه عام 1931 لتدريس علم الاجتماع في كوليج دوفرانس، ألقى موس خلال خمس سنوات متتالية محاضرات أسبوعية عن أطروحة ر.هريز غير المتممة عن "الخطيئة والتكفير في المجتمعات البدائية".

بموازاة مهنته الأكاديمية، قاد موس نشاطاً سياسياً مكثفاً اشترك لفترة في الحركة الاشتراكية لـ ج. سوريل، ونسق مع ج. جوريس ول.هير، شارك عام 1904 في تأسيس جيريدة الإنسانية (التي كان مدير تحريرها) وابتداءً من العشرينات، كتب مقالات عن الحالة السياسية في جريدة الشعبي، لكونه انتسب باكراً جدا إلى الحزب الاشتراكي الذي لم يفارقه أبدا، وناضل في مجموعة الطلاب الجماعيين المتمسكين بقضية دريفوس. لم يتخط موس تجارب الحرب العالمية الثانية بعد إحالته إلى التقاعد عام 1940. إن الاحتلال، والأهوال النازية، وتنفيذ الألمان عام 1942 إعدام اثنين من طلابه الأعز عليه، ب. فيلدي وألويتزكي، إضافة إلى همومه الخاصة، قد ألمته بعمق. توفي في باريس عام 1950 بعد أن ضعف عقله كثيرا.

ابستداءً من 1925، وضمن اطار معهد الإنتولوجيا في جامعة باريس الذي أسسه ونظمه مع لليفي بسروهل وب ريفيه جعل موس الأنتروبولوجيا تتقدم في طريق الاسستقلالية. من 1926 إلى 1940 أعلن "تعليمات التوغرافيا وصفية" سمحت له بتحديد قواعد المنهج الإنتوغرافيي وبإدخال تقسيم الأنتروبولوجيا إلى مورفولوجيا اجتماعية وفيزيولوجيا اجتماعية، شكلا وتشغيلا (التي تتعلق بها التصورات والتطبيقات، أي الأفكار والأعمال). بفضل هذه التوجيهات شكل جيل الإنتولوجيين الميدانيين الأول (ج.دوفورو، والأعمال). بفضل هذه التوجيهات شكل جيل الإنتولوجيين، أ.ميسترو، د.بولم، أ.شافنر، ج.سوستال، الخ).

تكمن مساهمة موس في تطبيق علم اجتماع دوركهايم وتلاميذه مع تعديله إياه وترسيخه في المحسوس، وتقليل سماته الأكثر جدلية (الصوفية المضمرة للمجموعة، روح السنظام، المسنظار السلالي)، وحتى عمله على قلب وجهة نظره التي لم تعد تقوم على تصور "المعقد" كمشتق من "البسيط" – المشبّه بالأصل من منظار نشوئي – بل على مقاربة "الوقائع في علاقتها مع مجمل الجسم الاجتماعي التي تشكل قسما منه " و "فهمها انطلاقا من استخداماتها الاجتماعية" (كارادي، 1968). إن الظواهر الاجتماعية هي أيضا ظواهر عقلية. وإن هذه الطريقة الجديدة، الوظيفية في الظاهر، التي كان عليها أن تسمح لموس بتصور المفهوم الرئيسي للحنث الاجتماعي الكلي والتي ستظهر بوضوح في كتابه "مبحث

في الأعطية" (1924)، تنفذ إلى بناء حقيقي لموضوع المعرفة في الأنتروبولوجيا: لا يركز مطلقا على المؤسسات، والحق، والطقوس، والزواج أو الأساطير، التي ليست بالجملة إلا " تجريدات" إذا ما نظر إليها فقط، على حساب تقسيم الواقع الاجتماعي، بل يركز على الكلية المحسوسة التي يندرج فيها كل ذلك ويتخذ معنى بتشكيله نظاما يدور في فلكها. من واجب الإثنولوجي أن يعمل على إعادة تأليف الكل الاجتماعي وتحديد الأوقات المفضلة واجب الإثنولوجي أن يعمل على إعادة تأليف الكل الاجتماعي وتحديد الأوقات المفضلة مسئل بوتلاتش هنود الساحل الشمالي الشرقي الذي درسه ف. بواس، والكولا الميلانيزية التي حللها مالينوفسكي حيث يعرض المجتمع نفسه كليا عبر تفعيل كامل مؤسساته وتصوراته.

لا يتم النظر إلى المجتمعات "البدائية"، بهذا المعنى، كمنظمات " أصلية" و "بسيطة"، كما كان يتصور ها دوركهايم، بقدر ما يرى فيها مجتمعات ذات تعقيد مختلف عن ذاك الدي يتصف به المجتمع الغربي: وجهة نظر قادت موس إلى رفض التعارض الجذري الذي خطه لليفي بروهل بين العقلية " البدائية " والعقلية الحديثة. من هذا التصور يتفرع الاهتمام الخاص، الدقيق، الذي خصصه موس طيلة حياته للفئات الوصفية - هذا ما يشهد له دليل الإثنوغرافيا (1947) - والذي كان عليه أن يجد في الدراسة الإحادية نوع التعبير والتحليل الأكثر قدرة بالنسبة إليه على إظهار التعقيدات الاجتماعية المختلفة وكليتها.

لا تخلو أعمال موس من المفارقات: ولم يتم تقبّله بدون سوء فهم؛ أما بخصوص تأثيره، الذي لا جدال فيه، فهو لم يظهر بدون التباسات: من حيث أن هذا التأثير قد جاوز إطار الأنتروبولوجيا البحتة. فهناك تأويلات عديدة، وحتى در اسات معمقة أو تصويرية عسن أعماله قد رأت النور وإن كنابا أو فلاسفة مثل ر كايوا، ج باتاي، ر كونو (بشكل خاص في سان علانغلان) ومجموعات مسماة طليعية مثل " معهد علم الاجتماع"، قد انتسبت إليه أو استوحت من بعض تحليلاته، ليس دون تحويره أحيانا. من بين كل أعماله، يبقى "المبحث في الأعطية" الأكثر ذكرا في الخارج، والوحيد المعروف في الواقع في العالم الأنكلوسكسوني (كان لمقالاته عن السحر والقربان والتصنيفات البدائية تأثيرا عميقا لكن صعب التحديد إذ أن عمله في هذه المجالات يشكل جزءا من إرث سيصبح مشتركا).

يبدو أن هذا المبحث قد أثر بشكل خاص على أشخاص مثل أ.ر.رادكليف براون ومالينوفسكي وإ.إ.إيفانسز بريتشارد ور.فيرث وم.ج. هرسكوفيتش ور.ردفيلد من بين أخرين. بشكل أكثر عموما، إن تأثيره ملموس في الأعمال الأنتروبولوجية التي أنجزت في أوكسفورد تحت إشراف إيفانز بريتشارد ومن ثم ر.نيدهام.

لسم يكتب موس أبدا أي كتاب يمكن أن تعرض فيه خطوط فكره الرئيسية، رغم اعتباره واحدا من أبرز منظري الأنتروبولوجيا الفرنسية. كذلك لم يذهب أبدا إلى الميدان رغم اعتباره الملهم الأبرز للأبحاث الميدانية الإثنوغرافية في الأنتروبولوجيا الفرنسية. هو مستعدد المواهب، وغالبا ما يقدم عناوينه مسبوقة بعبارة تخفيفية ("محاولة"، "مبحث"، "مقدمة"، السخ.) كما أن جزءا كبيرا من أعماله قد كتب بمشاركة دوركهايم وفوكونيه وهد. بوشا بشكل خاص وأيضا هد. هوبير، وهذا ما يشير ليس فقط إلى الأهمية النسي أعطاها للبحث الجماعي، والتي قادته إلى إعطاء نفس الاهتمام لتقديم ملخص عن كستاب أو لعدد من مجلة أو لمقال متميز، بل أيضا إلى الحس اليقظ الذي كان لديه تجاه الطابع المؤقت والقابل لدحض النظريات الأنتروبولوجية. إن أعمال موس، المكونة من

تصورات أكثر من إثباتات، كانت عرضة لتأويلات عديدة ومتباعدة أحياناً: هذا ما كان من نصيب فكرة الحدث الاجتماعي الكلي التي انكبة ج.غور فيتش وك. ليفي ستروس على فهمها، فاعتبر الأول أن على الظاهرة الاجتماعية الكلية أن تشمل التخمين كما البنية، واكتشف الثاني في البنية وفي الطابع العلائقي للفكر الرمزي هيكل الحدث الاجتماعي الكلي.

من المفارقة أن تكون قيمة أعمال موس عائدة في الأساس إلى ذلك الطابع غير المتمم، أو لنقل "الاختباري" المميز لهذه العقلانية المجربة (غ.باشلار) التي تشهد بها هذه الأعمال، والى طابع "الحدس" الذي يميزها. وما من شك بأن عددا كبيرا من المواضيع التي تتطرق لها (فكرة الشخص، تقنيات الجسد، القربان، الصلاة، إلخ.) لم يستنفد بعد كل إمكانيات البحث فيه.

ج. جامین

1947, Manuel d'ethnographie, Paris, Payot, éd. Par D. Paulme, 2<sup>e</sup> éd. Paris, Payot, 1989, 1950, Sociologie et anthropologie, Paris, PUF. 1968- 1969, Œuvres, Paris, Editions de Minuit, 3 vol., éd. Et présentées par V. Karady.

CAZENEUVE J., 1968, Sociologie de Marcel Mauss, Paris, PUF.- EVANS-PRITCHARD E.E., 1981, "Mauss (1872-1950)", in History of Anthropological Thought, Londres, Boston, Faber et Faber: 189-192; 1972, L'Arc, 48, "Marcel Mauss".- LEENHARDT M., 1950, "Marcel Mauss" in Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études, Paris-LEVI-STRAUSS C., 1950, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in Marcel Mauss "Sociologie et anthropologie, Paris, PUF: IX-LII-NEEDHAM R., 1963, "Introduction" à : E. Durkheim et M. Mauss : Primitive Classification, Londres, Cohen et West.- Wood M., 1979, "Marcel Mauss" in T. Raison (ed.), The Founding Fathers of Social Science, Londres, Scholar Press: 222-230.

Navigation

باستثناء الرحلات الإسكاندينافية الهامة في المحيط الأطلسي، يمثل المحيط الهادئ المكان الأفضل الذي يوضح دور الملاحة في تكوين المجتمعات والثقافات المحلية. فمنذ وصول الأوروبيين قبل قرنين ونصف تقريبا، بدأ سجال حول الظروف التي جابت بها الشعوب الأخرى قبلهم هذه المساحات البحرية اللامتناهية دون درايتها بصناعة المعادن وبالخرانط وأدوات الملاحة. هل كانت الأمور مقتصرة على مجرد هجرات تحصل بناء لظروف طارنة، أو على مناف إجبارية لا عودة منها؟ تميل الأبحاث القريبة العهد إلى برهنة صحة الإجابة الأولى: فقد أثبت علم الأثار أن الملاحين كانوا ياخذون معهم النباتات والحسوانات الداجنة الضرورية لإمكانية معيشتهم في الجزر الجديدة. كما بين تمثيل على الحاسوب ياخذ بعين الاعتبار رياح وتيارات المحيط الهادئ (ليفيزون، وارد وويب، الحاسوب ياخذ بعين الاعتبار رياح وتيارات المحيط الهادئ (ليفيزون، وارد وويب، الحاسوب ياخذ بعين الاعتبار رياح وتيارات المحيط الهادئ الوهيزون، وارد وويب، نالملاحة كانت مراقبة وأنه لم يكن ممكنا أن تضل الرحلات سبيلها: يبقى أن نعلل ظروفها المادية.

لقد رأى الشهود الأوروبيون الأوائل زوارق بولينيزية يزيد طولها عن ثلاثين مسترا. وقدر ليويز (1972) أن طول زوارق السفر كان يمكن أن يراوح بين 15 و 22 م، وأنها كانت تبدو سريعة (100 ميل بحري في اليوم) وأمنة بسبب أخشابها المصنوعة من جذوع الشجر وبنيتها من ألواح مربوطة بألياف جوز الهند، وكانت تسمح بالإبحار بزاوية انحسراف 75 درجة تقريبا بالقياس إلى الرياح. في بولينيزيا، كانت هذه الزوارق مزدوجة الهيكل مع حبل تأرجح في ميكرونيزيا.

تستمر الملاحة التقليدية اليوم في أماكن نادرة من المحيط الهادئ كموضوع معرفة يمسك بها خبراء متمرسون. تطبق هذه المعرفة في ثلاثة مجالات أساسية. أو لا، إنها تقوم على على قدرة الإبحار دون أدوات، وذلك بالاستعانة في الليل بالنجوم التي ترسم "دروبا كوكبية" وفي النهار بالأمواج المحيطية وحركتها. ثانيا، إنها تسمح "بالإبحار التقديري" وذلك بتقدير الوضعية دائما بحسب الرحلة (الاتجاه والمسافة المقطوعة)، ولقد أثبتت تجارب حديثة على زوارق تقليدية الأمان النسبي لهذا الأسلوب، وذلك عبر فحص النتائج بواسطة نظام GPS: هنا تتراجع نسبة الأخطاء أكثر مما تتراكم. أخيرا، إنها ترتكز على معايير بالغة الدقة لتحديد علامات وجود اليابسة (شكل الغيوم، تغير التموجات، اتجاه طيران العصافير، الخ.). لكن كان من الممكن أن تتخذ هذه المعرفة شكلا علميا أكثر، وأن تقدم نتائج مشابهة لنتائج الحساب الحديث لخطوط الطول والعرض، بالاستناد إلى الموقع النسبي للنجوم مثلا، مما يسمح للملاحين بتشكيل كارتوغرافيا حقيقية للمحيط الهادئ تستزيد بشكل مستديم من الاكتشافات الجديدة التي انتشرت على مدى الفيتين (بين 1000 ق.م. و 1000 بعد الميلاد).

إن إشبات فاعلية التطور النقني لم يستنزف التساؤلات التي تطرحها الملاحة في المحيط الهادئ. هل كان الأمر عبارة عن رحلات بلا عودة أم لا ولماذا كانت الرحلات تسير في الاتجاه المعاكس للرياح الشرقية الأعتى هبوبا وهو الاتجاه الأصعب يرتبط هذان السؤالان ببعضهما ارتباطا منطقيا. فالإبحار عكس الرياح يسهل العودة المحتملة، لا سيما إذا لم تصادف اليابسة، وذلك بالاستفادة في الذهاب من الانقطاعات الموسمية للرياح. كذلك تسمهل هذه التقنية احتساب طريق العودة، المختلف بالضرورة عن خط الذهاب، وذلك باعتمادها على مواقع النجوم المعروفة. ولقد سمحت التطورات المتلاحقة للمعارف بالوصول تدريجيا إلى مناطق مناخية متباينة تصعب فيها الحياة أكثر من مناطق المحيط الهادئ الوسطى، ومن المناطق العليا في بولينيزيا وأميركا الجنوبية.

تبقى المسالة الهامة هي الحوافز الكامنة لدى أولنك الملاحين. فقد افترضت الرغبة في المغامرة، أو الفضول، أو البحث عن الاعتبار، أو ضغوطات المنفى أو الفرار من الخسزي والعار. كذلك يمكننا أن نتصور أن البحث عن خيرات ثمينة، ومصالح تجارية، والبحث عن خيرات ثمينة، ومصالح تجارية، والبحث عن أراض بكر للتخفيف من التزايد السكاني قد لعبت دورا هاما. يجدر بنا أن نذكر أيضا التوترات العرضية بين فئات القرابة مثل الأبكار والفتيان. لا تقدّم معطيات علم الأثار إجابات قاطعة عن هذه التساؤلات. إلا أنها تنوه بأن تلك الهجرات لم تكن ناتجة عسن ضغوطات بيئية أو ديمغرافية: فلقد كان عدد السكان قليلاً وكانت الجماعات البشرية القليلة ترتحل أبعد بكثير مما قد تستلزمه مجرد الحاجة الى أراض جديدة.

بعد الألف الأول لعصرنا هذا، وبعد المسح الشامل للجزء الذي يمكن الوصول إليه من المحيط الهادئ، خفت نسبة الرحلات البحرية ولم تعد تستمر على نمط تقليدي، إثر الاتصالات الأولى مع الأوروبيين، إلا في بولينيزيا الفرنسية، وميكرونيزيا وبولينيزيا الغربية، وكذلك في فيجي.

ج.إ.إرفين

FINNEY B., 1994, Voyage of Rediscovery, Berkeley, University of California Press .- GLADWIN T., 1970, East is a Big Bird, Boston, Harvard University Press.- IRWIN G.J., 1992, The Prehistoric Exploration and Colonisation of the Pacific, Cambridge Cambridge University Press.- LEWIS D., 1972, We, the Navigators, Canberra, Australian University Press.- LEVISON M., WARD R.G. et WEBB M., 1973, The Settlement of Polynesia: A Computer Simulation, Minneapolis, University of Minnesota Press.- SHARP A., 1963, Ancient Navigators in the Pacific, Auckland, Penguin.

#### **METRAUX Alfred**

ميترو، ألفرد

التولوجي من أصل سويسري، ولد في لوزان عام 1902، اكتسب الجنسية الأميركية. تلقى تاهيله الجامعي في باريس: طالب في مدرسة الشرائع، مجاز من المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية ومن المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (الفرع الخامس)، ناقش رسالة دكتوراه في الآداب عام 1928، وجهته تعاليم نوردانسكيولد نحو المنهج الأميركي الغالب، ولو غير الحصري، الذي تميزت به أعماله، التي خدمتها سعة علمه ودقته و"غنى خبرة لم يملك مثلها على الأرجح أي إثنولوجي" (ليفي - ستروس، 1964). يشهد المائت وخمسون عنوانا التي تحملها مؤلفاته على اتساع ما أتى به لعلم الأثار، والمتاريخ واثنولوجيا أميركا الجنوبية وبولينيزيا، وكذلك لدراسة عبادات الأفارقة الأميركيين والمجمعات القروية الهايئية.

هـو مؤسس معهـد الإثنولوجيا في جامعة توكرمان (الأرجنتين) والمجلة التي الصدرها (1928-1934)، وكان استاذا في جامعتي بيركلي ويال (1938)، وباحثا في متحف بيشـوب في هونولولو (1938-1940) ومؤسسة سميث (1941-1945)، وملحقا لدى الأمم المتحدة (1946)، ومستشارا (1947-1950) ثم عضوا دائماً في قسم العلوم الاجتماعية في الأونيسكو (1950-1962) ومديـر الدروس في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (الفرع الخامس) (التولوجيا وسوسيولوجيا الشعوب الأصلية لأميركا الجنوبية، 1959-1963).

كان ميترو أحد المشرفين الأساسيين على كتاب هنود جنوب اميركا ومشاركا في تاليفه (1946-1950). لعب دورا رئيسيا في الأونيسكو عبر إصدار برامج انتروبولوجيا تطبيقية (هيليا الأمازونية، وادي ماريبال في هايتي، برنامج الأنديز). كما كان منسق بسرنامج التعليم المتناظم الذي أدى إلى نشر سلسلة العنصرية أمام العلم (كنيبات منفصلة نشرت ابتداء من 1951 وجُمعت في مجلد عام 1960) بين 1931 و 1963، السنة التي وضع في مجلد عام 2960) بين الاعتماد المصح، هايتي، البرازيل،

البيرو، بوليفيا). ترك أعمال خبير استثنائي في نصوص بدايات استعمار أميركا الجنوبية، وإثنولوجي تشكل مجموعاته عن الأساطير وأعماله عن الأنتروبولوجيا الدينية مرجعا أساسيا (الأنتروبولوجيا الطقوسية، الشعوذة)؛ كما جددت دراساته التركيبية بشكل كلي البحث الميداني عن جزيرة الفصح وعن الفودو وهي دراسات عالم كان همة الأخلاقي مصدر نشاط مثالي في خدمة حقوق الإنسان.

### س.دريفوس

1928, La civilisation matérielle des tribus Tupi- Guarani, Paris, Paul Geuthner. 1928, La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani, Paris, Ernest Leroux. 1940, Ethnology of Eastern Island, Honolulu, Bishop Museum, Bulletin 160, VII (version française: L'lle de Pâques, Paris, Gallimard, Ire éd. 1941, 3e éd. revue et augmentée 1951). 1942, The native tribes of Eastern Bolivia and Western Mato Grosso, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 134. 1946, Ethnography of the Chaco, Handbook of South American Indians, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Vol. I. 1958, Le Vaudou haitien, Paris, Gallimard. 1962, Les Incas, Paris, Le Seuil. 1967, Religions et magies indiennes d'Amérique du sud, Paris, Gallimard.

LEVI-STRAUSS C., BASTIDE R., RIVIERE G.-H., LEIRIS M., TARDITS C., 1964, "In Memoriam Alfred Métraux", L'Homme, IV, 2: 5-19.- TARDITS C., 1964, "Bibliographie d'Alfred Métraux", L'Homme, IV, 2: 49-62.- WAGLEY C., 1964, "Alfred Métraux", American Anthropologist, 66, 3, part 1: 603 - 607; "Bibliography", idem: 607-609.

### **MEAD Margaret**

مید، مارغریت

أنتروبولوجية أميركية، ولدت عام 1901 في فيلادلفيا. كان والدها عالم اقتصاد وأستاذا في جامعة بنسيلفانيا وأمها مجازة في العلوم الاجتماعية، وقد عمل الإثنان مع ت.ب. فيبلن. هكذا عاشت مارغريت ميد طفولتها في وسط معتاد على العلوم الاجتماعية. عام 1921، باشرت بدراسة علم النفس والانتروبولوجيا في جامعة كولومبيا حيث أصبحت أستاذة متعاقدة، متابعة مهنتها في المتحف الأميركي للتاريخ الطبيعي. سافرت إلى ساموا عام 1925 ثم أقامت مع ر.ف. فورتن في جزر الإمارة بين 1928 - 1929، بعد أن تلقت تاهيلا على أيدي ف.بواس ومساعدته ر بينيديكت التي أصبحت صديقتها. ابتداء من أولى اختباراتها الميدانية كتبت مؤلفين كانا حدثا: بلوغ سن الرشد في ساموا (1927) والنمو في غينيا الجديدة (1930).

تعسيد مسيد النظر في شمولية الاضطرابات التي ترافق فترة المراهقة، وكذلك في فكرة العقلية ما قبل المنطقية (ليفي بروهل) والتقارب بين العقلية البدائية والعقلية الطفولية (فسرويد)، وتصسر علسى ربسط خصسائص الأفراد النفسية بتوجهات الثقافات المتنوعة وبتعابسيرها الخاصسة التي درستها، وبمناهجها وإطار تربيتها. إن المقارنة التي بوشرت لاحقا بيسن ثلاثة مجتمعات من غينيا الجديدة ذات توجهات ثقافية مختلفة جدا (أرابيش،

موندوغومــور، شــامبولي) أقامــت فيها مع فورتن من 1931 إلى 1933 قد سمحت لها بالــتطرق بمنهجية جديدة إلى المسألة الأساسية للفوارق البيولوجية المتعلقة بالجنس والقاء الضــوء علــى أثار البنية الثقافية على شخصية النساء والرجال (1935). من وجهة نظر ميد، تشكل مناهج التربية، وبنية الشخصية الراشدة، والتوجهات الأساسية للثقافة مجموعة مـنظمة وغـير مجــزأة تحــث دراستها على إعادة تصور مكانة ما ينتمي إلى الميدان "الطبيعي" في قلب كل ثقافة.

في بالي، حيث أقامت بين 1936- 1938، ثم لدى ياتمول غينيا الجديدة حيث عادت عام 1938، أصبحت مع زوجها ج.باتيسون (الذي التقت به خلال إقامتها لدى الشامبولي عام 1933) رائدة الاستعمال الوثائقي للتصوير في البحث الميداني الإثنولوجي، تستند در اساتها عن "الطابع الوطني" لبلد مثل الولايات المتحدة (1942) أو الاتحداد السوفياتي (1951) على الخبرة التي اكتسبتها خلال الحرب العالمية الثانية، بتبريرها دخول بلدها في الصدراع بحجدة الدفاع عن المثل الديموقر اطية. عكفت ميد على تحليل أشكال التغيير الاقتصادي والاجتماعي (1956)، وكذلك أشكال تغيير الشخصية (1949)، مفضلة الدر اسة التفاوتية (1932) على الأنماط التزامنية والمقارنات الوظيفية. ساهمت بشكل فعال في التشار تصور إنسانوي للأنتروبولوجيا، ملتزمة في النضال ضد الجوع في العالم، وضد العنصدرية والتعصيب، توفيت عام 1978 في نبويورك، وكانت أعمالها الأخيرة مكرسة بشكل رئيسي لتأملات عن الحالة الإنسانية المعاصرة.

س.أنران

1928, Coming of age in Samoa. A psychological study of primitive youth for Western civilization, New York, William Morrow (trad.fr. partielle in Moeurs et sexualité en Océanie, Paris, Plon, 1963). 1930, Growing up in New guinea. A comparative study of primitive education, New York, William Morrow. 1930, Social organization of Manu'a, Honolulu, bishop Museum. 1932, The Changing culture of an Indian tribe, New York, Columbia University Press. 1935, Sex and temperament in three primitive societies, New York, William Morrow. 1937, Cooperation and competition among primitive peoples, New York, McGraw-Hill. 1949, Male and female. A study of the sexes in a changing world, New York, William Morrow (trad.fr. L'un et l'autre sexe. Les rôles d'homme et de femme dans la société, Paris, Gonthier, 1966). 1953, Cultural patterns and technical change. A manual prepared by the World Federation for Mental Health, Paris, Unesco. 1964, Anthropology, a human science. Selected papers, 1939- 1960, Princeton, New Jersey, Van Nostrand,. ( Avecd G. Bateson), 1942, Balinese character. A Photographic analysis, New York, The New York Academy of Sciences (Avec R. Métraux), 1954. Themes in French culture. A preface to a study of French community, Stanford, California, Stanford University Press.

BATESON M.C., 1984, With a daughter's eye. A memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson, New York, William Morrow (trad.fr. Regards sur mes parents. Une évocation de Margaret Mead et de Gregory Bateson, Paris, le Seuil, 1989).- FREEMAN D., 1983, Margaret Mead and Samoa. The making and unmaking of an anthropological myth, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press.- GOODMAN R.A., 1983, Mead's Coming of age in Samoa. A dissenting view, Oakland, California, Pepperine Press. - GORDAN J., 1976,

Margaret Mead. The complete bibliography, 1925- 1975, La Haye, Mouton.-HOLMES L., 1986, Quest for the real Samoa. The Mead-Freeman controversy and beyond, South Hadley, Massachussets, Bergin et Garvey.- RICE E., 1979, Margret Mead. A portrait, New York, Harper et Row.

+

Terrain میدان

أنظر : منهج الثوغرافي (1): التحقيق الإثنوغرافي.

میکرونیزیا Micronésie

تضم ميكرونيزيا جزر ماريان وكارولينا ومارشال وجيلبير. تدل المعطيات الأثرية والألسنية على أن شعوبا أتية من أندونيسيا أو الفيليبين تتكلم لغات محيطية جنوبية بدأت تسنقر فسي جنزر بالو وماريان وياب منذ 3500 سنة، بينما لم يات سكان جزر فيجي وفانواتو في ميلانيزيا للإقامة في جزر شرق ميكرونيزيا ووسطها إلا بعد 1000 سنة (كرايب، 1983؛ الكاير، 1977).

إن جزر كوسراي (كوساي) و بوناب (بوهنبي) وياب وماريان وجزر بالو وتروك الرئيسية هي بركانية، أما البقية، أي ما يقارب ألف جزيرة، فهي مرجانية. ولا يصل عدد الجيزر المأهولة منها بشكل دائم إلى 200 جزيرة نظرا إلى صغر مساحتها وافتقارها إلى المصوارد و تعرضها لعوامل الجفاف والأعاصير. في حالات عديدة، كانت شبكات المتبادل بين الجيزر تسهل المعيشة التي ترتبط تقليديا بالتعاون المشترك (الكاير، 1978). وكان سكان الجيزر "المنخفضة"، لا سيّما جزر وسط كارولين ومارشال، بارعين في الملاحة (غلادوين، 1970). أما المناطق التي كانت فيها الملاحة ضعيفة، فقد شهدت تعددا تقافيا كبيرا . إلا أن هناك سمات تتواجد أينما كان عبر ميكرونيزيا، منها: 1) في أغلب الأحيان نظام قرابة أمومي النسب يعطي الأفضلية للبكورة والتعاضد بين الإخوة و الأخوات، كانظام اقتصادي للمعيشة مبني على الزراعة والصيد البحري، 3) نظام سياسي نقلد فيه السلطة إلى أفراد وجماعات يديرون ملكية الأرض لكونهم متراتبين في درجات؛ 4) نظام ديني قائد مكما على آلهة أسطورية كذلك على أرواح الأجداد والأرواح المحليدة؛

مارست إسبانيا والمانيا وإنكلترا واليابان والولايات المتحدة سيطرة استعمارية كبيرة على ميكرونسيزيا. غير أن الجزر البعيدة المنال قد بقيت منعزلة حتى الحرب العالمية الثانية. مذ ذاك حدث تغيرات هامة من جهة التبشير والتعليم ونظام الروانب. يستوزع الميكرونسيزيون، الذين يبلغ عددهم 200000 نسمة تقريبا، على سبعة كيانات سياسية: امتين مستقلتين (ناورو وكيريباتي)، واثنتين أخريين تقيمان "ارتباطا حراً " مع الولايات المتحدة (جمهورية جزر مارشال والدول المتحالفة في ميكرونيزيا)، ومملكتين أميركيتين (كومنولث جرز ماريان الشمالية وأرض غوام) وجمهورية بالاو (بيلاو)، "موضع ثقة" الأمم.

و. و. ألكاير

ALKIRE W.H., 1977, An introduction to the peoples and cultures of Micronesia, Menlo Park, Californie, Cummings Publishing Company; 1978, Coral islanders, Arlington Heights, Illinois, Harlan Davidson Publishing Corporation.-CRAIB J.L., 1983, Micronesian prehistory: an archaeological overview", Science, 219: 922- 927.- GLADWIN T., 1970, East is a big bird, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.- GOODENOUGH W.H., 1951, Property, kin, and community on Truk, New Haven, Connecticut, Yale University press.

ميلانيزيا Mélanésie

### الجغرافيا والتاريخ

تـتألف ميلانـيز (التي تعني حرفيًا "الجزر السوداء") من مجموعة جزر مرتفعة وبضع جـزر مرجانسية ذات أصـل بركاني تضم غينيا الجديدة وتوابعها، السالومون، الفائواتو (المعرفة سابقا بالهبريد الجديدة) كاليدوينا الجديدة وجزر الولاء، وكذلك فيجي، غالبا ما تميّزت ميلانيزيا عن بقيّة جنوب المحيط الهادئ بحب معايير عرقية وثقافية؛ لكن الجدل يتزايد حول هذا التمييز، على صعيد الجغرافيا الألسنية، تشمل المنطقة في أن لغات جنوب المحيط التي تؤلف مجموعة "ميلانيزية" أو محيطية جنوبية غربية (موجودة منذ 4000 قـبل المديلاد) التي تتميّز عادةً عن باقي المجموعات الجنوبية للمحيط الهادئ (فالمجموعة الفيجية تتقارب مع المجموعة البولينيزية أو المحيطية الجنوبية الشرقية)، كما تشمل لغات غير محيطية جنوبية لا تؤلف، رغم اتخاذها جميعا تسمية "البابوازية" الجامعة، أية وحدة لغوية (لقد أدخلها السكان الأوائل لغينيا الجديدة منذ 50000 سنة تقريبا).

بدأ اكتشاف ميلانيزيا مع البحارة البرتغاليين الذين أبحروا بمحاذاة الساحل الشمالي لغينيا الجديدة منذ الربع الثاني للقرن السادس عشر، واكتمل مع القبطان كوك الذي حدد موقع كاليدوينا الجديدة إثر رحلته الثانية عام 1774. تنسب الأبحاث الإثنولوجية الأولى إلى ر. هـ... كودرينغتون الذي جاب الفانواتو وجزر بانك والسالومون وأرخبيل سانتا كروز (النذي تسكنه شيعوب بولينيزية) من 1883 إلى 1887. ونظم أ. ك. هادون من جامعة كامبريدج بعثات إلى مضيق توريس عام 1888 ثم عام 1898 مهدت الطريق للأبحاث التالية النبي شيرع بهاك ج. سيليغمان وبالأخص و. هـ. ر. ريفرز . لكن ب مالينوفسكي، مؤسس المدرسة الوظيفية البريطانية، هو الذي ترك أعمالا خالدة مع الدراسة التي قام بها عام 1914 عن جزر تروبرياند.

## البيئات الطبيعية والاقتصاد

يقسدم مناخ ميلانيزيا المداري وما دون المداري مظاهر بيئية متنوعة. بإمكاننا أن نمسيّز في غينيا الجديدة المناطق الساحلية التي تتصف أحيانا بمياه شاطئية أسنة والسهول المستنقعية التي يشكل استثمار النخيل الهندي أساس اقتصادها المعيشي الذي يدعمه تشجير متسنقل للغابة ونادرا زراعة "سهوب" مغمورة، ثم التلال الكثيفة التي يبلغ ارتفاعها 1500م حيث يشكل التارو الغذاء الأساسي عموما وأخيرا المرتفعات التي يرتكز اقتصادها على

زراعة البطاطا الحلوة التي دخلت في القرن السابع عشر وسمحت بانتشار تربية الخنزير السذي يحتل حيزا هاما في التبادلات الاحتفالية المرتبطة باكتساب النفوذ. اكتشف المستعمرون في كاليدونيا الجديدة زراعة بساتين متقنة بجلول مرصوفة مروية وحقول ابيام مستصلحة (بارو، 1962). في غينيا الجديدة وفي بضع جزر أخرى، نما اقتصاد صيد بموازاة التعشيب والقطاف. كذلك أدرج الصيد في عرض البحر، الذي يعتبر عملا ذكوريا حصدريا، في إطار اقتصاد تنوعي، لكنه لم يثبت أينما كان. وتمارس بعض مجتمعات الجرز الكبيرة الصيدة على غالباً ما يترك للنساء، ويمكن أن تكون السمكة موضوع مقايضة مع جماعات غير نهرية.

أيّا كانت الكثافات السكانية (الضعيفة بشكل عام ماعدا في الوديان المنبسطة في مرتفعات بابوازيا - غينيا الجديدة: حوالي 300 نسمة في الكلم² لدى شعب شيمبو)، فالأرض تخضع لنظام إقطاعي يقوم على المكية الجماعية (عشيرة، سلالة، أنسباء) ويتم تبوارث الحقوق منه مبدئيًا من جهة الأب أو الأم، أو تكتسب أيضا عن طريق الزواج أو المبادرة إلى إحياء منطقة لم تستثمر من قبل. لكن الوحدة الإنتاجية هي الجماعة المنزلية، المؤلفة بشكل رئيسي من النواة العائلية: غالبا ما يشكل الإنتاج موضوع ملكية فردية، لكن سرعان ما تتقاسمه العائلة موزعة إيّاه حسب روابط القرابة والمصاهرة والمجاورة.

كانت المبادلات ما بين القبائل بالغة الأهميّة قبل دخول المستعمرين، وتجدر الإشارة إلى البعثات البحرية القديمة للمقايضات التجارية في الأرخبيلات وعلى امتداد سواحل غينيا الجديدة، دون ذكر الدورات الطقوسية الطابع مثل "كولا" جزر تروبرياند. ولم تكن طرقات التبادل أقل عددا في المناطق الداخلية فعبرها تلقى سكان المرتفعات البطاطا الحلوة واللالي، والأصداف، وحتى أولى الغؤوس الفولانية أيضا.

## القرابة والإقامة

أذهلت البنى الاجتماعية الميلانيزية المستكشفين بصغر الوحدات الاجتماعية السياسية أو القبائل (بضع منات من الأشخاص) وبالمرونة الشديدة لقواعد الزواج وعلاقات القرابة وأشكال السلطّة، ممّا أدّى إلى أن تؤخذ بعين الاعتبار أهميّة المجموعات المحلية لكونها وحدات اجتماعية ملائمة، وإلى تحليل ديناميكيتها على أساس معايير مثل الحاجـة إلى أراض أو الصراعات. يمكن للفرد أحيانا أن يختار سكنه بمعزل عن انتسابه العشائري. وتجتمع المجموعة المحلية في بعض المناطق (غينيا الجديدة، فانواتو) حول "مسنزل السرجال" الذي هو مركز طقوس المسارة. وترتبط ضحالة الأنساب بصغر حجم جماعات النسب وبالدور البسيط الذي يلعبه مبدأ وحدة النسب؛ إلا أن هناك استثناءات مثل النظام التروبرياندي الأمومي النسب، أو اللحمة الوثيقة في العشائر الأبوية الكاناكية (بنسا وريفيار، 1982)، أو التراتبية المعقدة للمجموعات الأبويَّة النسب في الوديان الكبرى في مرتفعات غينيا الجديدة. يندرج نظام العشائر أحيانا في نتظيم ثنائي حيث يمكن أن تكون الأنصاف خارجية الزواج نسبيًا أو بالتمام، أو تكون طوطمية أو طَقُوسية فقط (جويليرًا، 1986). هكذا يمكن أن تكون إحدى وظائف التنظيم النصفي أو الربعي قوننة المسارة أو التسبادلات الاحتفالسية (توزان، 1976). وغالباً ما تقترن الأزدواجية الاجتماعية مع رؤية سنوية للعالم (سماء / أرض، / بر / بحر، شرق/غرب، مذكر / مؤنث، الخ.)، لكنها تتعقد أيضًا في تفريعات مثناة مضمنة أو في بنية رباعية التقسيم (موسكو، 1985). تبنى أنظمة النسب الميلانيزية في الجوهر على القرابة وتأصيل المجموعات المحلية؛ وقد تكون هناك أحيانا مصلحة في تبادلات محصورة بين مجموعتين مع أو بدون شكل تفضيلي للزواج، لكن في أغلب الأحيان يكون النسب الأمومي تصف معقد" (تحدّده المحسرة مات)؛ والسزواج بتبادل "الأخوات" هو كثير الانتشار، وهذا ما يؤدي إلى الحدّ من دور عددة دفع المهر. في فانواتو، وبشكل خاص في أمبريم، ببت أنظمة مبنية على ست طبقات زواجية بتغذية السجال النظري المنطلق منذ دياكون، إلى أن وجدت فيها منذ عهد قريب تغريعات أبوية النسب لنظام سلالي من نمط كراو.

## بنى سياسية وإيديولوجيات دينية

تــتواجد أنظمــة القـرابة والنسب، دون أن تتداخل بشكل مباشر أحيانا، مع بنى سياسـية متـنوعة وغـير مسـتقرة. في الواقع، تضعف الاستقلالية الاقتصادية النسبية للمجموعـات المنزلـية علاقـات الولاء والخضوع وتعقدها. ولا تتشكل وضعية السلطة وتــتكاثر باسـتملاك مــتفاوت لوسـائل الإنتاج أو بتجريد المجموعات العائلية (لمصلحة مجموعـات أخـرى) من أراضيها وأدواتها، بل بالاستناد إلى امتيازات طقوسية أو عبر السـتراتيجيات اقتصـادية أو زواجـية أو حربية قابلة للجمع أو التوحد، وإن مؤقتا، بين مجموعـات منزلـية مــتفرقة نوعا ما. في الحقيقة، تقدم تغيرية الامتداد ما فوق المحلي لأنظمــة السلطة ودرجة تراتبيتها من أول ميلانيزيا إلى أخرها مؤسسات سياسية متتوعة تأرجح بين بنى قبليّة "مقطوعة الرأس" وبين زعامات حقيقية (لانغنيس وويشلر، 1971).

مئلا، لدى شعب يافار في بابوازيا - غينيا الجديدة، تتر ابط المعرفة الميثوجية الخفية وسيادة الطقوس الجوهرية والقدرة على إدارة الأزمات الاجتماعية بشدة لدعم السبروز المؤقيت لقائد متواضع لا يتسامى إلا قليلا فوق مظاهر التفاوت الملازمة لنظام القرابة (جويليرا، 1986). وعلى العكس، تقيم الزعامات التروبرياندية والكاناكية والفيجية تماييزا تراتبيا قوياً بين النبلاء والعامة، وبين أهل البحر (غرباء تم استقبالهم) وأسياد البر (السكان الأصليين)، لكن تزعيزعها أيضا منافسات شديدة على السلطة تثير حروبا وهجسرات وغزوات توشك أحيانا على إسقاط كامل البنيان الاجتماعي – السياسي (باول، 1960؛ بنسيا وريفيسير، 1982؛ ناياكاكالو، 1975). بين هذين النظامين المتقابلي النماذج، تشتهر ميلانيزيا بمجتمعات "الرجل الكبير" التي تسهل الصعود الذي غالبا ما يكون سريعا بقيدر ميا هو عابر لشخص طموح ومقدام (لومونييه، 1989؛ ساهلنز، 1963؛ ستراثرن،

انطلاق من شبه غياب التنافس المؤدي إلى المواجهات بين سلالات الزعامة النبيلة، ومرورا بالمزاحمة المفتوحة للجميع (نظام "الرجال الكبار")، أعطت المؤسسات الميلانيزية الكنير للتاملات الأنتروبولوجية، إذ نسبت حسب النظريات إلى القدرات الإنتاجية، أو نشوء البنى الاجتماعية، أو حتى شكليات تداول سلع المعيشة والنفوذ.

وسواء كان المجتمع متساويا أو تراتبياً، فإن ممارسة التأثير الشخصي، طفيفا كان أو قوياً، يبقى هنا غير منفصل عن سلطة خارقة للطبيعة تخص حياة كل الطائفة. فالوجيه والقائد والزعميم هم دائما القائمون على ممارسات طقوسية (أو المتلقون لها) تستدعي تلطف الأجداد المسؤولين عن الخصوبة الطبيعية وعن هناء ذريتهم .

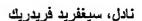
في كاليدونيا الجديدة، يرتبط نفوذ أسياد الأرض بأقدميتهم وبالتالي بقدرتهم على التواصل مع أرواح المكان، التي هي جذور أجدادهم وحافظة ثروات الأرض الغذائية. إن العساقل والطرائد (واللحم البشري قديما) والدعم الدؤوب والعطوف تشكل الخبز اليومي للزعيم السذي يجسد عبر صحته وقوته التوازن المنشود بين النظام الاجتماعي والنظام الطبيعي، وبين الأحياء والأموات. وكذلك في جزر بانك (فانواتو) يتعزز صعود "الرجل الكبير" في تراتبية محددة الدرجات بدقة عبر تقدم متواز داخل طائفة الأقنعة التي تقيم علاقة عملية مع عالم الأموات (فيان، 1984).

هكذا تحدّد التصورات الدينية الأوضاع الاجتماعية وتنظمها، مانحة النظام السياسي ايديولوجيا ضرورية لفعاليّته وتكاثره أيضا.

شهدت المجتمعات الميلانيزية زوال بعض من مؤسساتها أمام الاستعمار، لكنها بالمقابل عرفت كيف تحضر الردود الأصلية على صدمة التثاقف. وظهرت مسيحانيات سياسية اجتماعية عديدة في ميلانيزيا المعاصرة، دامجة ما أتى به الغرب (المسيحية، الاقتصاد النقدي، التكنولوجيا) في أنظمة تصورات (لورانس، 1974؛ ورسلي، 1977) تسجل امتدادا للتراث التقليدي.

### أ. بنسا و ب. جويلير ا

BARRAU J., 1962, Les plantes alimentaires de l'Océanie. Origines, distribution et usages, Marseille, Annales du Musée colonial de Marseille.- BENSA A. et RIVIERE J.-C., 1982, Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle- Calédonie, Paris, SELAF.- GODELIER M., 1961, La production des Grands Hommes. Pouvoirs et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle- Guinée, Paris, Fayard. - JUILLERAT B., 1986, Les enfants du sang. Société, reproduction et imaginaire en Nouvelle- Guinée, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.- LANGNESS L.L. et WESCHLER J.C.(eds), 1971, Melanesia. Readings on a Culture Area, Scranton, Londres, Chandler .-LEMONNIER P., 1989, Paix, échanges et competition dans les Hautes-Terres de Nouvelle- Guinée, Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme.- MOSKO M.S., 1985, Quadripartite Structures. Categories, Relations and Homologies in Bush Mekeo Culture, Cambridge, Cambridge University Press.- NAYACAKALOU R.R., 1975, Leadership in Fiji, Oxford University Press.- POWELL H.A., 1960, "Competitive Leadership in Trobriand Political Organization", Journal of the Royal anthropological Institute, 90 (1): 118-145.- SAHLINS M., 1963, "Poor Man, rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", Comparative Studies in Society and History, 5: 285- 303.- STRATHERN A., 1971, The Rope of Moka. Big- men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea, Cambridge University Press.- TUZIN D.F., 1976, The Ilahita Arapesh. Dimensions of Unity, Berkeley, University of California Press.- VIENNE B. 1984, Gens de Motlav. Idéologie et pratiques socials en Mélanésie, Paris, Société des Océanistes.-WORSLEY P., 1964, Road belong cargo, Londres, Peter Lawrence (trad.fr. Le culte du cargo, Paris, Fayard, 1974).





### **NADEL Siegfried Frederick**

ولحد سعيغفريد فريدريك نادل عام 1903 في فيينا حيث درس علم النفس والفلسفة والموسعةي. في السابعة والعشرين من عمره أدار فرقة موسيقية وأوبرا وكتب بحثين في علم الموسيقي بالإضافة إلى سيرة المؤلف الإيطالي فيروتشيو بوزوني. ثم أصبح التلميذ الأكثر نباهة لدى ب. مالينوفسكي في لندن عام 1932. درس من 1933 حتى 1935 شعب النوبيه في نيجيريا الذي تعلم لغته (مع لهجاتها) في ثمانية أشهر. بعد سنتين من التدريس فحي أوكسفورد عين نادل في السودان الإنكليزي-المصري حيث عمل عند شعب النوبة. ونظرا لكونه ضد النازية فقد انخرط خلال الحرب في الجيش البريطاني واحتل مركز سكرتير الشؤون المحلية في أريتريا ثم في طرابلس الغرب. سمحت له مسيرته الجامعية القصيرة (مدرسة لندن العليا للدراسات الاقتصادية، دورهام، كانبيرا) بنشر ثلاثة مجلدات مستمدة من تجربته على الأرض وهي بيزنطيا السوداء (1942) وشعب النوبة (1947) وديانات النوبية (1942). وتشكل هذه الأعمال، خاصة الأول، نماذج من الإثنولوجيا الأفريقانية. عام 1951، حاول في مؤسسات الأنتر وبولوجيا الاجتماعية توضيح "المنطلقات المفهومية والتقنية البحث الميداني العبية الذي نشر عام 1957، أي بعد عام من وفاة الكاتب (كانبيرا، 1956) صياغة الاجتماعية" الذي نشر عام 1957، أي بعد عام من وفاة الكاتب (كانبيرا، 1956) صياغة دقيقة - ولكنها تفتقر إلى الوضوح هذه المرة - للمقولات الوظيفية .

إن نادل هنو أول من رأى أن وجود البنيوية يشكل تحدياً. فليست نظرية البنية الاجتماعية إلا محاولة بارزة، وإن كانت دون غد، لإدخال تعديلات على نظرية الوظيفية ولاسباغ أبعاد منطقية على مصطلحات مستعملة بطريق بسيطة في الإثنولوجيا ("دور" و"علاقات اجتماعية"). فهو يرى أن الأنظمة الاجتماعية هي أنظمة تواصل ذات أو اليات تنظيم غير فعالة بالضرورة، إضافة إلى أن المشاركين فيها ليسوا دائما على اتفاق. وتركز نظرياته عن الاجتماعية (ممارسات مقوننة، وعلاقات اجتماعية) على نظرية عن التنظيم الاجتماعية (هناك قواعد تفرض تلك الممارسات، وهناك أدوار يتمكن بفضلها الأشخاص والمجموعات من اقامة هذه العلاقات).

ج. فافريه - سادا

1942, A Black Byzantium, The Kingdom of Nupe in Nigeria, Londres, Oxford University Press (trad.fr. Byzance noire: le royaume des Nupe au Nigéria, Paris, Maspero, 1971). 1947, The Nuba: An anthropological Study of the Hill Tribes in Kordofan, Londres, Oxford University Press. 1951, The Foundations of Social

Anthropology, Londres, Cohen et West. 1954, Nupe Religion, Londres, Routledge et Kegan Paul. 1957, *The Theory of Social Structure*, Londres, Cohen et West (trad.fr. La théorie de la structure sociale, Paris, Editions de Minuit, 1970).

### Plantes cultivées

نباتات زراعية

إن الانستقال من الاستحواذ على الموارد النباتية الطبيعية إلى إنتاج الموارد النباتية المدجنة، أي النباتات الزراعية، قد سبب في بعض المناطق البيمدارية والشبه استوائية من عالمسنا تعديلا في الروابط بين الإنسان والنباتات المفيدة. حصل ذلك، بشكل عام، ما بين الألفيتيسن السد 13 والسد 7 قبل الميلاد، مع احتمال أن يكون التاريخ أبعد من ذلك في المناطق المدارية من أسيا الجنوبية الشرقية (بارو، 1974).

## " الثورة الزراعية " وآثارها على النباتات والأنظمة الطبيعية

لقد لظر السى ذلك التعديل على أنه "ثورة فصلية " (تشيلا، 1964) في تاريخ المجستمعات، وإن لم يكن الأمر يتعلق بحدث مفاجئ، وإنما " بخطوة حازمة" (هودريكور، 1962) مسن عملية مستمرة حتى يومنا هذا مع إدراج الوسائل العلمية والتقنيات المتزايدة، إن المسار السذي أدى إلى الانتقال من قطاف عشوائي للنباتات إلى انتشار النباتات في الأماكن المناسبة لتسهيل إنتاجها، قد حصل من خلال مواكبة بعض الأصناف والحماية والتجميع الانتقائيين لبعض منها.

في الواقع، كان يجب حفظ هذه النباتات من التهديدات أو من منافسة مجموعات أخرى. ولقد تواكب هذا التدخل مع تحول جذري للنباتات الزراعية من خلال الانتقاء الذي كان تجريبيا خلال فترة طويلة قبل أن يصبح علميا: حذف أو تعديل الخصائص الشكلية أو الفيزيولوجية أو الفيزيائية - الكيميائية غير المناسبة، أو أيضا زيادة حجم وكمية الأجزاء المستعملة، مما جعل هذه النباتات تبدو معتمدة أكثر فأكثر على الإنسان. في الإطار نفسه، كانت الممارسات الزراعية تغير البيئة الطبيعية من خلال تطوير أنظمة بيئية نباتية متجانسة أكثر فأكثر فأكثر على الأمر يتعلق هنا بقاعدة عامية، فإنه يوجد تدرج من أنظمة البستنة التي تؤمن القوت إلى الأنظمة الزراعية ذات عامية، فإنه يوجد تدرج من أنظمة البستنة التي تؤمن القوت إلى الأنظمة الزراعية ذات مين نظام الطبيعة التي تزرع فيها. أما الأنظمة الثانية فتسعى للتوصل إلى أعلى مستوى تجانس تنوعي في باباتها المدجنة واعتمادها على الوسائل التقنية في الإنتاج اعتمادا متزايدا (بارو، 1978).

## تطور زراعي غير متجانس

لا يعني ما سبق ذكره أن تهجين النباتات قد أدى في كل مكان ودائما إلى تطور مطرد. فهيناك مجيمعات بقي فيها القطاف حتى عهد قريب المصدر الوحيد للمنتجات النباتية، وفي حالات أخرى استمر الاستحواذ على الموارد النباتية الطبيعية يسير متوازيا مع إنتاج النباتات الزراعية. وتوجد حتى اليوم أصناف نباتية نافعة مستغلة، طبيعية كانت أو محمية أو مدجنة أو مزروعة (بارو، 1967). زد على ذلك أن المجتمعات (الجماعات

الهندية الأميركية مثلا في الغابات المدارية الجديدة) التي عرفت نشاطات زراعية مكثفة قد تمكنت من ارجاع الدور المهم لملالتقاط والقطاف. ولكن على المقياس العالمي، يتجسد هنا المسنحي النشوئي الذي سبقت الإشارة إليه اليوم، لا تستطيع نبتة كاملة التدجين أن تعيش من دون مساعدة الإنسان، ووحدها نسبة ضئيلة جدا من شعوب العالم تستطيع العيش دون النسات الزراعية البالغة التدجين. (هارلن، 1975)، مما يعني وجود تلازم في العلاقة ما بين الإنسان والنباتات الزراعية، وهذه الأخيرة التي هي ثمرة الجهد المتراكم للإنسان منذ فجر التهجين وحتى عصرنا الحالي بمساعدة الهندسة الزراعية وعلم الوراثة والتكنولوجيا البيولوجية لا تمثل، فيما خلا نباتات الزينة، أكثر من 1% من النباتات العالمية. أضف إلى النباتات العالمية والمناعية ولعدد الأسات الإصطناعية ولعدد النباتات الاصطناعية ولعدد محدود أكثر فأكثر من "النباتات المعدلة جينيا " أو أصناف زراعية مستخرجة من التهجين والزراعة.

## التوسع العالمي لبعض النباتات المهجنة وأثاره

إن الأكسرية الساحقة من الإمدادات الغذائية في العالم تأتي من القطاع الزراعي الغذائيي وحده، والترتيب التنازلي بحسب أهمية هذه الإمدادات يشمل: القمح، والأرز، والمندرة، والبطاطا، والشعير، والمنيهوت، بإنتاج سنوي يصل إلى ملياري طن. ومن هذه النباتات السبت المهجنة التي عرفت بفضل الإنسان انتشارا واسعا، إثنان أصلهما من الشرق الأدنسي هما القمح والشعير. أما الأرز فمصدره أسيا الجنوبية الشرقية والثلاثة الباقية مصدرها أميركا، وتتبعها الذرة البيضاء وموطنها أفريقيا، إن اتساع رقعة الأرض المخصصة لهكذا نباتات مهجنة قد تسبب باضطرابات طبيعية واجتماعية واقتصادية عميقة. هكذا كان الحال في إيرلندا مع دخول البطاطا الأميركية في القرن السادس عشر السالامن، 1986). وترافق كل شيء مع عدم توازن شروط الإنتاج والوصول للمنتجات الزراعية. كما تشهد أيامنا هذه فانضا (400 مليون طن من الحبوب) وأزمات غذائية في وفي بعض الأحيان اختفاء للمهارات الفاعلة لحساب نماذج التقنيات الزراعي مع افتقار، وفسي بعض الأحيان اختفاء للمهارات الفاعلة لحساب نماذج التقنيات الزراعية الخارجية المنشيا، مميا زاد من ظروف التبعية كالنقص الغذائي. لقد كان التحكم بالإنتاج الزراعي وفائضه و لا يزال وسيلة فاعلة لممارسة السلطة.

# الأهمية التاريخية لفائض الإنتاج الزراعي وتخزينه

لعب الفائض وتخزينه وإدارته دورا حاسما في تطور المجتمعات الإنسانية منذ تأكيد التهجيب النباتي وحتى قبل ذلك: في بعض الحالات، سمح الالتقاط الانتقائي في ظلروف بينية متميزة بامتلاك مواد زراعية طبيعية بكميات تفوق ما هو ضروري لتلبية الحاجات الفورية من المؤن. وهذا ما يفسر ظهور تجمعات من الملتقطين الحضربين (هارلسن، مصدر سابق) في الشرق الأدنى خلال الفترة التي سبقت "الثورة النيوليتية" (تشيلد، 1964). وذلك ما شرع الباب واسعا أمام التهجين وانتشار التحضر الريفي وازدياد الوحدات السكنية القروية، ومهد الطريق نحو التحضرن. ويكمن الحيز الآخر من هذه المسيرة في التخصص المتزايد للمهمات الإنسانية. ولقد تمكن رجال دين نصبوا أنفسهم وسطاء بين المزار عين وخيرات الطبيعة من تسلم إدارة الطقوس الزراعية الاسترضائية

وإدارة الإنستاج الزراعي وفائضه الذي وجب أن تتم حمايته بواسطة حراس؛ وعلى خط مواز كانت قد نشأت حرف متخصصة في إنتاج المعدات، بينما كان العدد الأكبر من أفراد المجتمع لا يزال متمسكا بالحقل. ويبدو أن هذه كانت حال المجتمعات التي تزرع الحبوب في الشرق الأدنسي القديم وأميركا القديمة التي كانت تزرع الذرة والفاصولياء والقطن (هارلن، المصدر السابق؛ بارو، 1978).

## نباتات المزرعة ونباتات البساتين

من بين النباتات المهجنة والغذائية بالأساس يجب التفريق بين تلك التي تعطي محصولا جافى، قابلا للقسمة والنقل والتبادل كالحبوب، وبين تلك التي تعطي عساقل أو فاكهة عصيرية يصعب التصرف بها. إن النوع الأول الذي ينتمي إلى أصول زراعية شبه استوائية أو استوائية ذات مناخ جاف، كان أقدر على اكتساب إجراءات متكاملة في الحقول والتأقلم مسع ما كان سيصبح تجارة، كما تمكن من تسهيل بروز السلطات المركزية.

أمسا الأنسواع الثانية التي تزرع في المناطق المدارية الرطبة، فكانت قد ظهرت بفضل تعسامل فردي في الحدائيق، واندرجت في اقتصاديات محلية ذات نفوذ ومع "السبوتلاتش" النباتي أحيانا، كما في حضارات الإنيام في الجزر الأوقيانية. وتمخض عن زراعة النوع الأول أنظمة بيئية متخصصة ومهجنة ومتجانسة (المزارع). أما النوع الثاني فبقي ضمن الأنظمة البيئية المهجنة المتنوعة (البساتين). ويبدو أن هذا التضارب مرتبط بالعلاقات بين الإنسان والإيديولوجيات البالغة التفاوت (هودريكور، مصدر سابق).

## النباتات الزراعية الأولى والمعاتى الرمزية للنباتات المهجنة

ينبغي عدم تخصيص الكلام عن النباتات الزراعية للنباتات الغذائية فقط. يمكن أن تكون أو السل النسباتات الزراعية التي ظهرت في جنوب شرق أسيا الاستوائي الذي هو المصدر الأساسي للزراعات دون شك، كانت ذات استعمالات متنوعة أو تقنية بالأساس (ساور، 1952). وقد تمكن الإنسان أيضا من تهجين "الفائض" النباتي أو لا : ظهر الفلفل مدنذ حوالي الس 9000 سنة في موقع تهواكان في المكسيك، أي قبل ألف سنة على ظهور المذرة البيضاء وألفي سنة على ظهور الذرة (هارلن، مصدر سابق). ويطرح سؤال حول قدم تهجين النباتات ذات الاستعمالات السحرية والشعائرية والرمزية أو أيضا ذات التأثير النفسي، وهكذا فإن وجود جوز النخل الهندي مكون مضغة التنبول، قد بدأ في تايلاند منذ عشرة آلاف سنة. (هارلن، نفس المصدر)، في مجال العلاقات العادية للإنسان مع النباتات الزراعية، نادرا ما تعتبر هذه الأخيرة نفعية بالكامل، فمهمتها التعبيرية اساسية.

لقد عرفت العصور المتوسطية القديمة عبادة الآلهة التي تمثل الأرض الأم مخصصة بالبذور، وهي عبادات ترتبط بالمعتقدات التي تقول بالأصول السماوية للنباتات الزراعية. والأمر نفسه يحصل في الصين واميركا مع وجود متغيرات (هاران، مصدر سابق). في الكتاب المقدس، تعتبر المصادر النباتية أعطية إلهية أيضا، ولا يزال اللجوء السي القوى الغيبية حاضرا هنا وهناك في الزراعة الغربية (الابتهالات). في المناطق الاستوائية الرطيبة حيث تتتشر النباتات الزراعية الملقحة نباتيا (الإنيام مثلا) وليس بالتلقيع، أي بالسبذور (كالحبوب مثلا)؛ تعود الأصول الاسطورية للنباتات المهجنة إلى

"فسطة" من جسد بشري تنبثق منها النبتة الزراعية الأساسية: كشجرة الخبز في أوقيانيا والمنبهوت في أميركا المدارية. في هذه المجتمعات التي تعتمد بستنة "اللمة " (النباتات المهجنة التي تتكاثر نباتيا )، يتخذ الجزء المستهلك من النباتات الغذائية في الغالب مظهرا إنساني الشكل (عسقل الإنيام مثلا)، وكثيرا ما تكون النباتات ضمانة خلود الإنسان الذي ترتبط به اجتماعيا. للأمر هنا صلة "بالحضارة النبائية " (غورو، 1948)، التي هي نقيض "الحضارة النبائية " (غارو، 1948)، التي هي نقيض "الحضارة المرق الادنى.

ج.بار َو

ANDERSON E., 1967, Plants, man and life, Berkeley et Los Angeles, University of California Press. - BAKER H., 1965, Plants and civilization, Belmont, California, Wadsworth, Publishing Company - BARRAU J., 1967, ' De l'homme cueilleur à l'homme cultivateur: l'exemple océanien", Cahiers d'histoire mondiale, 10 (2): 275- 292; 1974, "L'Asie du Sud-Est, berceau cultural", Etudes rurales, 53-54-55-56: 17- 39. - CHILDE V.G. (1942) 1964, What happened in history, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books (trad.fr. Le mouvement de Phistoire, Paris, Arthaud, 1961).- GOUROU P., 1948, " la civilisation du végétal", Indonesië, I (5): 385- 396.- HARLAN J., 1975, Crops and man, Madison, Wisconsin, American Society of Agronomy (trad.fr. Les plantes cultivées et l'homme, Paris, PUF et Agence de Coopération Culturelle et Technique, 1987). -HAUDRICOURT A.G., 1961, "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui", L'Homme, 2 (1): 40-50.- HAUDRICOURT A.G. et HEDIN L. (1943), 1987, L'Homme et les plantes cultivées, Paris, A.M. Métaillé.- ISAAC E., 1970, Geography of domestication, Englewoods Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.-SALAMAN R.N. (1949) 1986, The history and social influence of the potato, Cambridge, Cambridge University Press.- SAUER C.O., 1952, Agricultural origins and dispersals, New York, American Geographical society.- SIMMONDS N.W. (ed.), 1976, Evolution of crop plants, Londres et New York, Longman.

نبوئيـــة Prophétisme

لا تمسيل الانتروبولوجسيا دائما للتمييز الدقيق بين التعابير، ولذلك تستخدم كلمة "بوئية" أو "مسيحانية " لتعريف وتحليل الحركات الدينية التي تولد في خضم الأزمات في مجسمعات " تقليدية " وتتميز بقطيعة، غالبا ما تكون جذرية، مع النظام الديني القائم. لقد ظهسرت هذه الحسركات عندما كانت الغزوات الاستعمارية تحمل السيطرة الغربية إلى أمسيركا ثم أفريقيا وأوقيانيا، ويرتبط توسعها في معظم الحالات بانتشار النماذج اللاهوتية التسي أدخلها المبشرون. وإذا كانت حركة التنصير قد واكبت النفوذ الاستعماري لدرجة جعلستها تسدو كاحد وجوهه، فإن تعليمها الديني يقوم على "الكتابات" المقدسة وخاصة العهسد القديسم التسي يمكن " قراءتها" من قبل مهتدين جدد يدفعون بنظرية " الخلاص" وعلى مدر ايديولوجيا "التحرير " ويحولون بالتالي الخطاب الديني إلى خطاب سياسي. وعلى هذا الصسعيد، وجدت الديانات الجديدة ميدانا خصبا لتطورها كامنا في مختلف

التيارات البروتستانتية التي تجتمع على رفض مبدأ سلطة تحكم طائفة المؤمنين، ومجموعة شعائر هشة جدا، وبالتالي "مفتوحة" على تشكيل مفهوم علماني للدين.

خلال فترة طويلة، رأت الأنتروبولوجيا في أديان المجتمعات "البدائية" أنظمة مغلقة مجردة من البعد التاريخي. ولقد سمح الاستناد الغامض إلى مفهوم التثاقف بإجراء فصل اصطناعي بين ما كان قد شكل، في تلك الأديان، نواة يفترض أن تكون واقعية، وما كان يشكل الإطمار "الحديث" المتكون من مستجدات يفترض أنها متباينة ولم يكن التحليل قد تـناولها إلا مـن خلفية " التغيير " الثقافي. إن الرؤية القديمة لمدين المعززة بإهمال الشأن السياسي من قبل الإثنولوجيا الاستعمارية، قد سقطت عندما بدأ يُنظر إلى حركات الإصمالاح الدينسي كإنجمازات نموذجية ومتجانسة شاءت بظهورها أن تقدم جوابا خياليا لموقف أصيب بتشوه خطير ناتج عن التعديات الصارخة والمقلقة لهيمنة البيض. إن أغلب هذه الحركات - التبي قام لانترناري (1960) بتقديم عدة جداول بالغة الدقة والتفصيل عنها- تتبثق من نفس الجداية المعلنة بشكل واضح أحيانا: 1) لم تحسن آلهتنا حمايتنا، وقد فشلت بفعل غياب القدرة؛ 2) لم نستطع أن نحصل من ألهتنا على الحماية، وقد فشلنا بسبب ضعف إيماننا؛ 3) يجب علينا إعادة إحياء المذهب القديم أو تأسيس مذهب جديد لا يمت للماضي بصلة. إن هاتين الغايتين الأخيرتين لا تتعارضان سوى ظاهريا لأن تطبيقهما يستلزم أولا إقامية تحيالف جديد بين الإنسان والألهة أو بين الإنسان والإله اليهودي- المسيحي المدعو لأخذ مكان ألهة الأيام الخوالي. يعتبر إله التوراة تحريريا، كما وأن الكتب المقدسة تقدم " أشكالا " تاريخية للتجسيد قابلة دائمًا لأن تطرح مجددًا من خلال شعب جديد "مختار" ومن خلال مبعوث جديد، "مسيح".

إن التشعبع القدوي بالمسيحية أو بالسيهودية - المسيحية لقسم كبير من حركات الإصلاح - على أن لا ينسينا هذا وجود النبوءة السياسية - الدينية الإسلامية من نمط المهدي - قد أخفى واقعا أساسيا قوامه أن الديانات المحلية قد عرفت جميعها، كما الديانات المهدي "الكعبرى"، حركات إصلحية عقائدية أو ثقافية ظهرت في فترات مضطربة وتشكلت بصورة عامة من خلال مؤثرات دخلت من ديانات أخرى: يجب إعادة تقييم المفهوم التوليفي على ضوء هذا الأمر. كما أن هذه الديانات قد أنتجت نماذج لتجديد الحماس الدينسي وصلت البينا من خلال التاريخ المعاصر مع أن أصلها يعود إلى الماضي البعيد، ومنها الأشكال المختلفة "طقوس الكارغو" الأوقيانية، والخطابات الهندية في أميركا الجنوبية عن "أرض السلام" (كلاستر، 1975)، وممارسات الورع الهندية في أميركا الشمالية المقترنة بتعاطي مواد مخذرة ، وطقوس المس الأفريقية، الخ. كما أن دراسة الأصول الروحانسية "لرقصة الأشباح" (Ghost Dance) التي ترافق آخر ثورات هنود السهول قرابة العام 1890 تكل على أن الشكل الذي عرفت به في الحوض الكبير قرابة العام 1870 هو احدى نتائج انبثاق نبوءات تتسم بكل ميزات النهضة التي استمرت عدة العسام 1870 منطقة واسعة تشكلت فيها أخوية حقيقية شارك فيها مكرسون من كل القبائل.

يعتبر "نبونسيا" كمل خطاب يتحدث باسم الله. ويعتبر "مسيحانيا" كل شكل من النبوئية يكرس نفسه للتبشير بمجيء مبعوث من عند الله. وأخيرا، إن الألفية التي انتشرت في أوروبا خلال القرون الوسطى بشكل واسع هي مسيحانية مبشرة بعودة المسيح، ومعلنة للمسيحين عن ظهور مسيح ثان (كوهن 1957). إن المواجهة بين النبوئية والمسيحانية، بالمعنى الحصري، تجعل من الأولى خطابا علمانيا ومن الثانية خطابا أخرويا. وليس على

الدراسات الأنتروبولوجية أن تأخذ حرفيا بهذا التعارض. فأيا يكن اللفظ الذي نستخدمه لوصف الاثنتين، تبقى حركات الإصلاح الديني التي ظهرت في إطار الموت الثقافي أو التشاقف، بين شعوب يحكمها الغرب المسيحي، موكلة بأن توصل إلينا رسالة مفادها أن مسألة الخلاص ليست منفصلة أبدا عن مسألة الحرية.

م.ايزار

CLASTRES H., 1975, La terre sans mal, Paris, Le Seuil.- COHN N., 1959, The Pursuit of Millennium, Londres, Sacker and Warburg (trad.fr. (2e éd.) Les fanatiques de l'Apocalypse, Paris, Payot, 1983). - DESROCHES 11., 1957, "Micromillénarismes et communautarisme utopique enAmérique du Nord du XVIIIe au XIXe siècle", Archives de sociologie des religions, 4: 57- 92.- DOZON J.- P., 1974, " les mouvements politico- religieux. Syncrétismes, messianismes, néotraditionalismes", in M. Augé ( sous la direction de ), La construction du monde. Religion, représentations, idéologie, Paris, Maspero.- LA BARRE W., 1976, "Mouvements religieux d'acculturation en Amérique du Nord", in H.- C. PUECH, Histoire des religions, t. III, Les religions constituées en Asie et leurs contrecourants. Les religions chez les peuples sans tradition écrite. Mouvements religieux nés de l'acculturation, Paris, Gallimard.- LANTERNARI V., 1960, Movimenti religiosi di liberta e di salvezza dei populi oppressi, Milan, Feltrinelli (trad.fr. Les mouvements religieux des peuples opprimés, Paris, Maspero, 1962). - LODS A., 1935, Des prophètes à Jésus, t. 1, Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme, Paris, La Renaissance du Livre.- MOONEY J., 1896, The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890, Washington, DC, Smithsonian Institution.

نزاع Conflit

أنظر: غلوكمان.

نسب Affinité

أنظر : أنظمة وبنى القرابة، قرابة، مصاهرة.

Relativisme culturel

نسبية ثقافية

يعرف العالم أجمع واقع النتوع الثقافي. ولكن ما نزال هناك بعض الخلافات حول انتشاره وتفسيره ونتائجه على المعرفة الأنتروبولوجية. يمكن التمييز بين وجهتي نظر: العقلانية والنسبية الثقافية. فبالنسبة للعقلانية، يستلزم النتوع الثقافي كلية بعض المناهج المنطقية الاستدلالية وبعض العناصر الإدراكية وإلا سيكون من الصعب تعريف البيانات الخاصية بافراد ثقافة مختلفة عنا وبالتالي طرح مسألة تتوعها. وقد ذهب بعضهم مثل هورتون إلى القول بانه يمكن أن يوجد في كل ثقافة الاهتمام ذاته بتفسير وتكهن ومراقبة

الأحداث. ومن وجهة النظر هذه، تصبح ثقافة نظرية عن العالم تنبئق خاصيتها من تطبيق عميق للعقلانية نفسها على تجربة تتغير وفقا للظروف الاجتماعية والتكنولوجية التي هي محددة بدورها في نظام مرجعي عالمي.

هكذا يصبح النتوع الثقافي مذابًا في نوع من الشمولية. وعلى العكس، فإن النسبية تتفى كل شمولية لأنها تنطلق من فرضية مسبقة تقوم على اعتبار أن كل تعبير وكل اعتقاد يفتقد كل معنى وكل صلاحية إذا كان خارج سياق استعماله: " شكل الحياة " (ويتغنشتاين)، " نموذج علمى" (كوهن)، أو " ثقافة ". فمن أجل تحليل أي تعبير أو فعل، يجب إذا وضعه ضمن هذا السياق، الأمر الذي يؤدي إلى معرفته بشكل موضوعي. ولكن كيف يمكننا فعل ذلك في إطار لغتنا ونظام معتقداتنا إذا اعتبرنا أن تعابيرنا الخاصة ليست ذات معنى إلا بالنسبة إلى ثقافتنا ككل؟ كيف يمكن لنا تفسير إمكانية تخطينا لثقافتنا من أجل توصيف ثقافة أخرى؟ وإذا ادّعينا من جهة أخرى بإمكانية ذلك دون توهم، فكيف يمكننا في الوقت عينه اعتبار أن دلالة وصلاحية بياناتنا منضويتان حصرا داخل ثقافتنا؟ وبالإجمال، فإذا نفينا أن كل مصطلح مستعار من ثقافة ما هو مستحيل التطبيق خارج هذه الثقافة، وإذا أكننا أن كل استعمال لمصطلح خارج سياقه هو عرقى (ب. وينش)، فإن نظرية الدلالة السياقية تجعل من المستحيل نظريا اعتماد ما تقول به، أي الإدراج السياقي لتعابير أفراد ثقافــة أخرى. لا يكفي إذن أن ترفض النسبية المطابقة ادعاءات العقلانية الفارغة بإمكان استعمال مفاهيمها الأساسية خارج إطار السياق، بل يجدر بها الاستنتاج أيضا بأن فكرة الفهم السياقي للأفعال والتعابير الخاصة بثقافة أخرى هي أيضا عبثية، ذلك أنه يستحيل علـــى المحلل أن يقرر عقلانيا بأنه قد خرج بالفعل من الدائرة السحرية لمسلماته الثقافية الخاصمة. وفي النهاية فإن النسبية والعقلانية تعتمدان على نظريتين متناقضتين من المعرفة يجبب التميسيز بينهما. تؤكد العقلانية أن بإمكان التجربة أو الإدراك أو اجتماعهما معا، التوصيل إلى تحديد النظريات. وهذا ما يتيح لها، بشكل جزئى على الأقل، أن تخرج معاير الاستدلال والحقيقة من السياق، لكون هذه الأخيرة تعتمد على الظروف والضعوطات الخارجة عن عالم التواصل الثقافي. وتؤكد النسبية، من جهة أخرى، بأنه حستى وإن وجدت أحكام منطقية وتقسيمات إدراكية طبيعية، فإن هذه الأخبرة غير مجدية في تحديد معابير الاستدلال والحقيقة التي تنبثق عن المصطلح الثقافي (بارنز وبلور). وتقوم الدلالة والحقيقة إجمالًا على التوافق بين ما يقوله الناس فيما بينهم، وليس ما يقولونه للأخريـن، وعلـــى الإدراك والتفكــير المســتقلين. ويتــبلور هذا التوافق في اللغة التي يستعملونها للتحادث ويتطور من خلال الحوارات التي تسهلها اللغة. لذلك لا يمكن ايجاد حقـــيقة كلية، لأنه لا توجد لغة كلية وبالتالي نظام معتقدات كلي. من خلال هذه المقدمات المنطقية ظهر موقفان نسبويان. الأول وهو الذي أعلنه كوين (1960)، يقول بأن النسبية توجد فقط على مستوى تحليل المعطيات الإدر اكبة، لأن التحليلات المختلفة ("النظريات") تتناسب حميما مع المعطيات نفسها. أما الثاني، فيعتبر أن النسبية تتعلق بالإدراك نفسه لكون هذا الأخير يتأثر أو بالأحرى يتشكل من خَلال فنات اللغة والثقافة (وورف، 1956). إن استعمالات اللغات والثقافات المختلفة تتبثق إذا من عوالم إدراكية مختلفة عن بعضها السبعض. وكذلك، حسب ت.كوهن (1970) وب فايرابند (1978)، فإن العالِم الذي يغير نموذجــه النظري يرى العالم بطريقة مختلفة عن تلك التي كان يراه بها قبل هذا التغيير. وتصميح العوالم المعاشة كما النماذج المعرفية التي تشكُّلها " غير قابلة للقياس". لقد تم إطلاق عدة اعتراضات نظرية وتجريبية لدحض هذا الشكل المتطرف للنسبية. وقد ذكرنا

علـــى سبيل المثال أن وورف ناقض نفسه (مثل زينون الإغريقي الذي نفى وجود الحركة خـــلال المشـــي)، لأنه كان قادرا تماماً على أن ينقل إلى الإنكليزية جمل لغة الهوبي التي تصور عدم إمكانية قياس "العوالم" الإنكليزية والهوبي (دافيدسون، 1984).

على الصعيد التجريبي، جرت محاولة تبين، على عكس دراسات وورف، أن ادراك الألوان لا يتغير تبعاً للنقافة، وأنه هو نفسه الذي يؤثر على التصنيف الألسني بدلاً من العكس (بيرلان وكاي، 1969). يصور هذا المثل من جبة أخرى نظرة أكثر شمولية، بما أن الإدراك نفسه مشبع بالتحليل (هيس، 1974)، فلا يمكن الاستنتاج بأن الإدراك يعتمد بالضسرورة على الفئات الثقافية. فالإدراك يتشكل في جزئه الأكبر، حسب عدد كبير من البحثين العلميين وعلماء النفس، من الأنساق التحليلية "لنظرية الأولية "التي تصبح كلية حسب "السنظريات السئانوية"، المتغيرة ثقافياً (ستراوسون، 1959؛ هامبشاير، 1959؛ هورتون، سبق ذكره).

ف. فالبرى

BERLIN B. et KAY P., 1969, Basic colour terms, Berkeley, University of California Press.- DAVIDSON D., 1984, "On the very idea of a conceptual scheme" in Inquiries into truth & interpretation, Oxford, Clarendon Press.- FEYERABEND P., 1978, Science in a free society, Londres, New Left Books. - HAMPSHIRE S., 1959, Thought and action, Notre- Dame, Ind., University of Notre Dame Press. -HESSE M., 1974, Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of science, Hassocks, Harvester Press.- HOLLIS M. et S. LUKES (eds), 1984, Rationality and Relativism, Cambridge, Mass., The MIT Press.- KUHN T., 1970, The structure of scientific revolutions, 2e. éd., Chicago, University of Chicago Press (trad.fr. La structure des révolutions scientifiques, Paris, Flammarion, 1983).- QUINE W.O., 1960, Word and object, Cambridge, Massachusetts, The Massachusetts Institute of Technology Press (trad.fr. Le mot et la chose, Paris, Flammarion, 1977).-STRAWSON P., 1956, Individuals; an essay in descriptive metaphysics, Londres, Methuen.- WHORF B.L., 1956, Language, thought and reality, Cambridge, Massachusetts, The Massachusetts Institute of Technology Press.- WILSON B.R. (ed.), 1970, Rationality, Oxford, Blackwell.- WINCH P., 1958, The idea of a social science and its relation to philosophy, Londres, Routledge et Kegan Paul.

Lignage

النسل هـو جماعة توالد وحيد الخط ينتسب أفرادها عبر سلالة أبوية أو رحمية (أمومسية النسب) إلى جد مشترك ومعروف. وأفراد النسل قادرون على إحياء العلاقات السلالية التي تربط فيما بينهم كما تربطهم بالجد المؤسس للنسل. ولكونه وحدة اجتماعية فإن النسل يمزج الإقامة (أبوية المركز أو أموميته) مع مبدأ السلطة (التنضيد حسب السن أو الجسنس، أو الأبكار أو توالي التوالد) والإرث (التوارث حسب أولوية النسب للخيرات والمهمات). عند الدوغون في مالي، تقيم أنسال (أفخاذ) العشيرة الواحدة في أحياء خاصة بها، وتشكل مجموعة الأنسال – الأحياء قرية. في مركز كل حي يوجد البيت – الأم للنسل،

أي البيت الذي يمثل الجد المؤسس والذي هو مكان السلطة والطقوس وتمجيد الأجداد. ويقيم فيه زعيم النسل الذي هو عميد جيل الأبكار من أفراد النسل. والنسل الذي يتزايد عدده عبر الأجيال (خمسة أجيال أو أكثر) يمكن أن يبلغ تعدادا كبيرا (عدة ألاف من الأشخاص).

بعد تجاوز عتبة معينة تحددها مساحة الأرض المتوفرة، والتوافق بين ضرورة اختسيار شريك واحترام قاعدة الزواج الخارجي، الخ.، يتجزأ النسل ويتغرق. مع مرور الوقت تصبح الفروع أنسالا مستقرة الإقامة وخارجية الزواج ومعترفا بها من الأنسال الأخرى، ويشكل كل منها فرعا من العشيرة (التي هي الامتداد الأشمل للنسل الأساسي). يميز فوكس (1972) بين نظام "التقريع بالاشتقاق" الذي تتراتب فيه الأنسال حسب منهج الستفريعات المتوالية الصادرة عن النسل الأصلي (حالة الدوغون)، ونظام "التقريع المتواصل" الدي ينتج فروعا متساوية ذات علاقة تقابل فيما بينهم. عند النوير، هذا هو النظام الذي تقوم عليه التحالفات السياسية بين الجماعات المحلية.

ج. بوجو

BOUJU J., 1984, Graine de l'homme, enfant du mil, Paris, Société d'ethnographie.- EVANS- PRITCHARD E.E., 1940, The Nuer, Londres, Oxford University Press (trad.fr.: Les Nuer, Paris, Gallimard, 1968).- FORTES M., 1945, The Dynamics of Clanship among the Tallensi, Londres, Oxford University Press; 1953, " The structure of Unilineal Descent Group", American Anthropologist, 55: 17-41. - FOX R., 1967, Kinship and Marriage, an anthropological perspective, Harmondsworth, Penguin Books (trad.fr.: Anthropologie de la parenté, une analyse de la consanguinité et de l'alliance, Paris, Gallimard, 1972). - FREEDMAN M., 1958, Lineage Organization in southeastern China, Athlone Press.- LEWIS I.M., 1965, " problems in the Comparative Study of Unilineal Descent", in M. Banton (ed.), The Relevance of Models for Social Anthropology, New York, Tabistock Publications.- RADCLIFFE - BROWN A.R. et FORDE D. (eds), 1950, African Systems of Kinship and Marriage, Londres, Oxford University Press ( trad.fr. : Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique, Paris PUF, 1953).- SCHNEIDER D. et GOUCH K. (eds), 1961, Matrimonial Kinship, Berkeley et Los Angeles, University of California Press.

Agnat بنسيب

أنظر: أنظمة وبني القرابة، قرابة، مصاهرة.

نشونية Evolutionnisme

بمعــناها الواســع، ندل هذه الكلمة في الأنتروبولوجيا على توجه نظري يفترض وجودا مسبقا لنظام ملازم لتاريخ البشرية ويحاول استخراج قوانين لعملية توالي الظواهر الاجتماعية والثقافية: لا تؤخذ الخصوصيات الثقافية بالاعتبار إنن إلا بقدر ما تكون حاملة علامسات عن فروقات تاريخية. في هذا الإطار تتعارض النشوئية مع العديد من النماذج الأخرى للمقاربة التاريخية، مثل الانتشارية، ومع أنماط التحليل المتمحورة حول شكل أو وظيفة أو تموضع الوقائع الاجتماعية في دائرة التزامن.

بمعنى أضيق وأكثر شيوعا في فرنسا، تعبر الكلمة عن مجموعة نظريات ظهرت في النصف الثني من القرن التاسع عشر محاولة تبيان المسيرة التاريخية الوحيدة للبشرية بهدف تحديد السراحل المتوالية التي مرت بها وتبيان قوانين ترابطها. بتعريفها على هذا المنحو تصبح النشوئية متميزة بطبيعة الحال عن توجهات أخرى للتأريخ الاجتماعي أو النقافي، مثل "التاريخ المعقلن" لفلاسفة عصر الأنوار أو النشوئية الجديدة التي اعتمدها جسستيوراد وزملائه. ومسع أن مرتكزاتها قد نسفت اليوم بالكامل فإن النشوئية الأنتروبولوجية للقسرن التاسع عشسر تشكل لحظة حاسمة في تاريخ هذا العلم، إذ أن مؤسساته قد تجسدت من خلالها، ومصطلحاته التقنية (خاصة مفردات دراسة القرابة) قد تكونت فيها، و العديد من الإشكاليات التي لم تزل مثارة قد تولدت من رحمها.

هناك فكرة واسعة الانتشار تفترض أن النشوئية الأنتروبولوجية مشتقة من النشوئية الداروينسية، ولكنها مدعاة للكثير من التحفظات. فعلى الرغم من بعض المفاهيم المتقاربة، هـناك اخـتلاف كبـير بين النشوئيين، كما أن العلاقات بينهما هي أشد تعقيدا مما يظن الكتسيرون. ذلك أن النشونية الأنتروبولوجية هي أقرب إلى لامارك وتوارث الصفات المكتسبة مما هي إلى داروين والتغيرات الوضعية، كما أن النشوئية البيولوجية قد أخذت عن مؤرخي المجتمع ما يعادل أو يفوق ما أخذه هؤلاء عن علماء الطبيعة. والتحولية الاجتماعية تسبق النشوئية البيولوجية في نقطتين: من جهة باطلاق فكرة تفترض المجتمع او الحضارة وحدة متكاملة متغيرة في الزمن يقوم كل عنصر (أو شخص) فيها بوظيفة محددة (أسميث، 1776؛ كوندياك، 1776)، ولقد كان ذلك قبل أن يوسع لامارك (1803)، عن طريق المقارنة، فكرة الجسد القادر على التغير عبر الزمن؛ من جهة أخرى، بينما لم يكن علماء الطبيعة قبل داروين قادرين على استدعاء أكثر من ميل غامض نحو الإبداع، كان مؤرخو القرن الثامن عشر قد اقترحوا تفسيرا متكاملا للأوالية السببية التي يتطور المجتمع بموجبها، أي التناقض بين الحاجات الفطرية (أو "الأهواء" حسب مصطلحات ذلك العصر) والموارد المحدودة (دوشيه، 1971)؛ يتولد عن هذا الاختلال اختراعات تقنية تمثل مصدر انتاجية متزايدة وتوسع ديمغرافي، ولكنها توك في نفس الوقت نزاعات تستدعى تلقائياً ترتيبات اجتماعية جديدة تخلق تسويات تهدف إلى تجنب الفوضيي المدنية (أ. فرغيسون، 1767؛ هلفيت يوس، 1772). خلال العقود الأولى من القرن التاسع عشر، انعطفت تلك الصورة نحو تأويل " تقدمي" وصراعي للمجتمع: أخلى مفهوم التسوية مكانه تدريجسيا لمفهوم الصراع من أجل البقاء وإدارة الموارد. كأنت فكرة " الصراع من أجل السبقاء" قد أصبحت إذن مبتذلة في الأنتروبولوجيا منذ عقود عديدة عندما أعاد داروين إطلاقها ليشرح تطور الأجناس. ولكن النشوئية الداروينية تختلف عن التأريخية الاجتماعية فسي نقطة جوهرية، فهي عندما تعتمد تدخل المصادفة في تاريخ الطبيعة تتوصل، على الأقــل شــكليا، الـــى تغريغ علوم الأحياء من الغائية التي تطبع الأنماط الاجتماعية. أما الأنتروبولوج يون النشوئيون فإنهم يعتمدون بصورة شبه اجماعية فكرة الغائية بما أنهم، بصورة معانة أو مضمرة، ينطلقون من خافية تستند إلى مسيرة مجتمع معين هو مجتمعهم أغلب الأحبان.

تنهل النشوئية الأنتروبولوجية معطياتها الأساسية من فكر فلاسفة القرن الثامن عشر، وهي تأخذ منه خصوصا مقولته المحورية عن تاريخ عالمي يحتضن كامل الإنسانية بحركة واحدة تأخذ اتجاها وحيدا غير منعكس. هكذا تحول الهمجيون إلى بدائيين واصبحت ثقافاتهم تمثل تجسيدا أو تصويرا لماضي المجتمعات "المتحضرة" (و. روبرتسون، 1777). وهكذا تصبح مهمة العلم كامنة في تبيان أواليات المرور من حالة لأخرى، باعتماد منهج يجمع المقارنة- يتم تحديد المتشابهات ثم التعريف بالفنات من خــ الل الوضع الذي تتخذه على محور متجه من "البسيط" إلى "المعقد"- مع الاستبطان التماثلي، ويتم ذلك انطلاقًا من تماثل البعد النفسي لدى البشر (د. ستيو ارت، 1793؛ دو جـبراندو، 1800؛ سبنسر، 1863؛ تـايلور، 1871). ويقوم بتوجيه المحاولة فكر مكافح خــــلاق، فهــــذه الأنتروبولوجيا تتخذ كهدف لها تعريف التلاؤم المثالي بين المجتمع والفرد (في القرن الثامن عشر) وبين المجتمع والحضارة (القرن التاسع عشر). باستثناء قلة من الْتَفَاصِيل، تبدو صور تطور البشرية شبه متطابقة بين قرن وأخر: هكذا يتم العبور من مرحلة الهمجية، المتميزة باقتصاديات صيدية - قطافية أو رعوية، إلى مرحلة البربرية المطبوعة بتدخل الزراعة، ثم إلى التجارة والصناعة، اللتين تميز أن الحضارة؛ وتقترن كل مرحلة بنوع من التنظيم العائلي والاجتماعي: العائلة الذرية ثم الأبوية (في القرن الثامن عشر)، والجماعـة الـبدوية شم الأمومـية (القرن التاسع عشر)، والزعامات القبلية، والمملك يات البدائية، الخ.. والأعمال الأكثر تمثيلية لهذه المسيرة في القرن التاسع عشر هـي أعمـال إب. تايلور (1871) ول.هـ. مورغان (1871، 1877). يتفق الإثنان على تعريف المراحل الأساسية التي تمر بها البشرية، ولكنهما يختلفان على الدور الذي يمنحانه للتقنيات التي يرى تايلور أنها مجرد انعكاس لتطور البشرية الذهني، بينما يرى مورغان أن نطور الذكاء التقني هو الذي يفسر التطور الثقافي بمجمله، والذي يحدد على وجه الخصوص التنظيمات الاجتماعية الخاصة بكل مرحلة. وتتم أعمالهما إضافة لذلك عن القطيعة بين القائلين بنظرية التوازي بحرفيتها - مثل مورغان وماك لينان (1865) وفرايزر (1890- الذين يعتبرون أن كل مجتمع يمر بتتابع ثابت لمراحل محددة بوضوح، والقائلين بالنشونية الانتشارية من أمثال تايلور والأنتروبو-جغرافيين الألمان (باستيان، 1860، 1868؛ راتـزل، 1894- 1899) النيـن يفسحون مكانة خاصة لاستعارة العناصر الثقافية؛ ولقد أدى الاهتمام الذي أو لاه أولئك العلماء لتغيرية الروابط بين العناصر إلى فصل تدريجي بين مفهومي الثقافة والحضارة، وذلك ما سيوصل الأنتروبولوجيا إلى أن تشطب هذه الكلُّمة الأخيرة نهائيا من مصطلحاتها التقنية منذ مطلع القرن التاسع عشر.

أظهرت النشونية الأنتروبولوجية للقرن التاسع عشر تميزها التام عن الفلسفات التاريخية لعصر الأنوار من خلال الحجم الذي أعطته للعوامل البيولوجية وإطالة المحور الزمني لارجة أنتجت اكتشافات الجيولوجيا وعلم الإحاثة (بوشيه دوبيرت، 1838). ابتعد المدائييون في الزمن إذن، ولم يعد يمكن للبعد الذي يفصلهم عن المتحضرين يمكن أن يعرزى إلى عوامل التاريخ المحلي أو إلى مجرد حتمية بينية؛ فإذا كانت البشرية جمعاء خاضعة للحركة التاريخية ذاتها، يصبح من الواجب شرح لماذا تحضرت بعض المجتمعات بينما بقيت أخرى رازحة في بدائية متواصلة. في هذا الإطار تطورت فكرة العرق والاختلاف (أي التقاوت) المرتبط بعوامل بيولوجية، وهي فكرة مدعوة إلى تفسير الحركود الثقافيي للشعوب غير الغربية، مثلما سبق لنظرية المناخات والعودة إلى التاريخ المحلسي أن بررت وجود اختلافات بين مجتمعات تنتمي إلى مرحلة ثقافية واحدة. هكذا

تصبح الطبيعة البشرية ذاتها قابلة للتأريخ، وليس المجتمع فقط، مثلما كان الحال في القرن الثامن عشر، ومع ذلك فإن العنصرية العلمية لم تدمر مقولة البدائية ولا الاعتقاد بوحدة البعد النفسي الإنساني، لكون المراحل الفكرية السابقة تبقى مفتوحة أمام المتحضرين. من المؤكد أن الهمجييسن أصبحوا يعتبرون عاجزين عن التفكير مثل الغربيين المتطورين، لكون العقلانية هي نتاج النمو وليست ملكة طبيعية مثل العقل؛ أما مبدأ الاستبطان التماثلي فييقى فاعلا رغم ذلك، شريطة تطبيقه على هذه الميادين المعتبرة كمخلفات بدائية، أي علم نفسس الطفل والأحلام والأمراض العقلية. أما التاريخ، أي التقدم، فهو لم يعد وقفا على قرار تسوية جماعي، أو مسيرة واعية تضيئها أنوار الإدراك، إذ أنه تحول إلى أوالية تتم دون علم البشر؛ وبعد أن كان ظاهرة يتوجب شرحها عبر اللجوء إلى طبيعة بشرية ثابتة تجدد نفسها في مواجهة بيئات اجتماعية – جغرافية متنوعة، أصبح هو نفسه مبدأ شرح ومعطى أوليا.

أ.تايلور

BRYSON G., 1945, Man and Society: the Scottish Enquiry of the Eighteenth Century, Princeton, Princeton University Press.- BURROW J.W., 1966, Evolution and Society: a Study in Victorian Social Theory, Cambridge, Cambridge University Press.- DUCHET M., 1971, Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières, Paris, Maspero.- MORGAN H.L., Systems of Consanguinity and Affinity of the human Family, Washington, DC, Smithsonian Institution; 1877, Ancient Society or Researches in the Lines of human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization, New York, Holt (trad.fr. La société archaïque, Paris, anthropos, 1971). – STOCKING J.W., Jr., 1982, Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology, Chicago, The University of Chicago Press.- TYLOR E.B., 1871, Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom, 2 vol., Londres, H. Murray (tr.fr. La civilisation primitive, Paris, Reinwald, 1876-1878, 2 vol.).

Origines de l'anthropologie 4- Les fondateurs 1860- 1880.

نصف Moitié

أنظـر: أمازونـيا، أوسـتراليا(1): المجـتمعات الأوسترالية، تنظيم إثنوي، هنود كاليفورنيا.

Segmentaire (système)

نظام تفريعي

تم ابتداع مفهوم "المجتمع التفريعي" في القرن الناسع عشر لكي يدل على المجتمعات التي قامت على نظر ف. تونييس، أو المجتمعات التي قامت على نوع معين من التضامن، "الجماعي"، في نظر ف. تونييس، أو "الآلي" بالنسبة لدروكهايم، وذلك انطلاقا من نظرة نشوئية مشبعة بفرضيات عضوانية. في

كــتابه" تقسيم العمل الاجتماعي"، يقرن دوركهايم التطور البطيء لتجزئة العمل مع صفة تجانس الجماعات التي ترتكز وحدتها على تشابه المشاعر والمعتقدات والأفكار. فالبنية الاجتماعية تكون مجرزأة عند ذلك: تتألف الجماعة من مجموعات متشابهة فيما بينها، ومتشابهة مع المجموعات الأخرى" (دوركهايم، 1893). ويؤدي تطور تغريع العمل إلى ظهر أنواع من التضامن "العضوي": تظهر البنية الاجتماعية كتعاضد وتكافل بين عناصر متمايزة ومتراتبة.

لـم يستبق دوركهايم الحكم على طبيعة الأجزاء التركيبية. وبربط هذه الفكرة بـنظريات مجموعات النسل (descent groups) الموروثة بدورها عن القرن التاسع عشر (ل.هـــمورغان)، تقوم الأنتروبولوجيا البريطانية بتطوير وتوجيه تحليل المجتمعات المجزأة. لقد أدخل و.هـر.ريفرز فكرة تقول بأن وحدة النسل تنقل بطريقة متميزة نوعية عنصر الجماعة وتتيح تعريفه بصورة حصرية. وبالاستناد إلى أ.ر.رادكليف براون، تنستج هدذه النوعية عن ناحية النسل القانونية والمعنوية: يرتكز تجانس مجموعات وحدة النسل (بطون أو أفخاذ) على نقل الحقوق والواجبات المشتركة بين أعضائها. إن النسل هو شخصية معنوية جماعية (corporate group).

على هذه الأساسات النظرية يقوم مفهوم " المجتمعات السلالية التفريعية" الذي سوف يسود على النظرية الأنتروبولوجية بدءا من أربعينيات القرن العشرين، ولمدة ربع قرن.

## النموذج السلالي التفريعي

يقترح كستاب ايفانز - بريتشارد، شعب النوير (1940)، نموذجا تحليليا ما زال يعتبر مرجعا يُستند اليه. يميز هذا النموذج بوضوح العلاقات القائمة بين أقرباء العصب "التسي تسربط فسردا بأشخاص آخرين أو وحدات اجتماعية خاصة وبين النظام التفريعي للمجموعات الدائمة ذات النسب الوحيد الخط" (فورتس وإيفانز - بريتشارد، 1964). إلا أن الجماعات الدائمة عند شعب النوير هي بالأحرى أجزاء سياسية - إقليمية (قبائل، فروع، المسخ،). يشكل التنظيم السلالي بنية التنظيم الإقليمي، وذلك من خلال سلالات أرستقراطية سائدة في مجال إقليمي محدد، وتنتج حالات التضامن والصراعات (اندماج وانشقاق) عن لعبة تناقضات تكاملية: يمكن لفريقين منتميين إلى المستوى السلالي الأعلى مباشرة أن يتعارضا فيما بيسنهما، ولكسنهما يتحالفان ضد جماعة ثالثة من المستوى نفسه يكون ارتباطهما السلالي بها أكثر بعدا.

ينتج التماسك الاجتماعي عن هذه التعارضات الدائمة التي يتم من خلالها توطيد الهوية لدى جماعات ومجتمع النوير بأكمله: "إن إحدى أهم صفات المجموعات المحلية الأساسية، وبشكل أصح كل المجموعات الاجتماعية عند شعب النوير، هي نسبة انتمائهم البنيوي" (إيفانز – بريتشارد، 1968). ولقد تمّ تطبيق هذا النموذج السلالي التفريعي، الذي كان من المفترض به أن يوضح التنظيم السياسي للجماعات المقطوعة الرأس (ميدلتون وتايت، 1958)، على مجتمعات أفريقية أخرى، مثل شعب تالنسي (م.فورتس) أو تيف (ب.ول. بوهانان)، ولكن مع تأكيد تمييزها عن تحليل شعب نوير.

إلا أن ايفانــز - بريتشــارد كــان يصر على النسبية البنيوية للعلاقات القائمة بين الجماعــات وداخل الجماعات نفسها، فيما أشار مؤلفون أخرون إلى الميزة الجوهرية لهذه

المجموعات ولعلاقاتها، ويدل إدخال مفهوم "السلالة المكملة" (م.فورتس) على تطور نحو نحوع من تشيىء السلالة، مما يجعل علاقات القرابة الأخرى خاضعة لنمط وحدة النسل السائد. لقد أصبح النموذج عاما في المجتمعات التي هي بدون دولة، وممكن التعميم على المجتمعات غيير الأفريقية (فورتيس، 1953)، وحتى على ولحدة من مراحل تطور المجتمعات الإنسانية بشكل عام، وهو يفيد أيضا في شرح التنظيم الاقتصادي، إذ أن السكلة عامل أساسي في نقل حقوق الملكية الجماعية، مما يدفعنا إلى التكلم عن تمط إنتاج سلالي".

ويستم اسستدعاء النسبية البنيوية للعلاقات بين الجماعات من أجل تبرير صفتها المتوازنة، من قبل مؤلفين يطبقون نموذج شعب النوير على المجتمعات القبلية في أفريقيا الشسمالية ويركسزون علسى الأهمية السياسية لهذه التوازنات المجزأة متلما فعل إيفانزب بريتشسارد فسى دراسته عن البدو في الصحراء الليبية، وذلك على أثر إجلنر، تعيد لعبة السنزاعات والتضسامنات خلق النظام التقريعي، مفسحة في المجال أمام السلطة التحكيمية للجماعسات الدينية والسياسية دون إعادة النظر في ممارسة المساواة المثالية داخل تلك للجماعات (جلنر، 1969). تستقر فروع جديدة ناشئة عن هذه التشققات في مناطق محاذية المجتمعات يمكن إذن أن يظهر التنظيم السلالي المجزأ كنصط ذات انتشار مقتنص (predatory expansion)

#### نقد هذا النمط

تم تطوير النظرية الأنتروبولوجية استنادا إلى هذا النمط السائد. إنه " نمط أفريقي" يُعساد البحث في شموليته المختبرة على مجتمعات مختلفة جدا، من الصين حتى غينيا الجديدة، في مقالة قصيرة وشيقة كتبها ج.أبارنز (1962) عملا على إعادة النظر في الأعمال عن غينسيا الجديدة. إن سيولة تشكيل الجماعات التي تشمل أقارب العصب والنسب، وتعدد وسسائل الإلحاق المفتوحة أمام الخيارات الفردية، وتنظيم الانشقاقات والانصبهارات حول "الرجال الكبار" الذين يديرون المبادلات الاقتصادية والرمزية، تؤدي الى التعرف على مواصفات في مجتمع غينيا الجديدة، وإلى اعتبار وحدة النسل كنوع من الإيديولوجيا التي تمارس تأثيرها في ظروف محددة جدا. وفي المقابل، يساهم هذا انتفكير في انتقاد تطبيق " النمط الأفريقي" على الوقائع الأفريقية نفسها.

في غضون ذلك، كان تطور "نظرية المصاهرة" (دومون، 1971) يعيد البحث في الصفة المنسوبة السبى وحدة النسل بتعريف المجموعات الاجتماعية وعلاقاتها بصورة حصرية، يبرهن إر ليتش، الذي دخل في سجال مع فورتس، أنه يوجد عند الكاشان (برمانيا) قاعدة أفضلية الزواج بين أقارب العصب تربط بين مجموعات سلالية محلية (1954). إن تجدد الاهتمام بدراسة جماعات قرابة الرحم، والذي تغنيه الأبحاث عن غينيا الجديدة وأوقيانيا، يسمح للنقد بالذهاب بعيدا في الكثير من المجتمعات: لا توجد علاقة بين نمسط وحدة النسل وبين تشكيل الجماعات الاجتماعية. يقوم شيغز (1966) بتحديد جماعات فسئات النسل التي تخضع لتركيبات وتأويلات عديدة؛ ويلتقي نقده لنموذج النتظيم السلالي التقريعي مع نقد د.م. شنايدر (1966).

منذ عمام 1956، عرض مجسميث في بريطانيا فكرة يصبح النموذج السلالي المجزّا على ضوئها نوعا من "أسطورة "لدى الشعب المحلي تختلف عن البنية الحقيقية،

فيما يتحدث مؤلفون أخرون عن "إيديولوجيا" أو "بنية اجتماعية احتياطية " (ب.سالزمان). ويذهب ليتش إلى أبعد من ذلك عندما يتحدث عن "وهم" لا يرتبط مع الواقع. ومن بعده، يشدد التحليل "التوافقي" على إثبات أن وجود جماعات واقعية يصدر عن مجموعة خيارات فسردية ليست محددة سوى عرضيا بواسطة القرابة ووحدة النسل. ويلاحظ هولي (1979) أن السنموذج السلالي المجزأ المنبثق عن تحليل أنتروبولوجي لا يتوصل إلى الإحاطة بانماط تصور وفعل موجودة لدى الشعوب المحلية تفسح المجال لأشكال عدم المساواة والتراتبية والسلطة.

ان هذه التاملات عن ملاءمة النمط قد حثت على القيام بأبحاث جديدة عن المجتمعات "الأنموذجية"، أي شعوب تالنسي وتيف، وعلى الأخص النوير، والأبحاث المخصصة للنوير، والتي تركز بشكل أساسي على الاختلافات بين نمط تنظيم هذا الشعب ونمط تنظيم جيرانه الدينكا كان من المفترض سابقا أن النوير والدينكا بشكلان شعبا واحدا قد خلصت إلى إعادة النظر بمسألة أهمية قرابة العصب التي تصب في مسألة القيم الجماعية والرعوية والذكورية، وحتى إلى إعادة النظر في وجود السلالات التي تكون هويتها من نوع شعائري بحث.

### هل توجد مجتمعات تفريعية؟

لقت حجب تجميع الأفكار عن المجتمع التغريعي وجماعة وحدة النسل جانبا مهما من تحليل إيفانز – بريتشارد: فكرة النسبية البنيوية للجماعات. فمهما كانت نسبة ملاءمة نقد "نظرية وحدة النسل"، فإن مسألة بكاملها تطرح في عدد من المجتمعات التي لا تلعب وحدة النسل فيها أية وظيفة امتيازية. يحلل د. تورتون (هولي، 1979) المجتمعات التي تعستمد فسئات السن في أفريقيا الشرقية للغايات نفسها. يمكن للمصاهرة ولتبادل الأملاك الماديسة أو الرمسزية ولممارسة العنف عند الإقطاعيين وفي الحروب، أن تساهم أيضا، جزئسيا أو حصريا، فسي تعريف علاقات المصاهرة والمعارضة التي تشكل البنية الاجتماعية.

إن تسمية هذه الأنظمة الاجتماعية " تفريعية " هي مجرد إجراء اصطلاحي، فالمهم هـو الـتعرف السي مواصفاتها بصورة مستقلة عن كل نظرة نشوئية (مثل تعميم فكرة المجتمعات القبلية في أفريقيا الشمالية والمجتمعات القبلية في أفريقيا الشمالية والمجتمعات السبدوية شديدة التنظيم سلاليا لكونها تعتمد نمطا سلاليا تفريعيا؛ إلا أن هذا الأخير لا يوضح مسنطق المصاهرات والنزاعات الذي يظهر من خلال الممارسات الإقطاعية أو بمناسبة استغلال المصادر الرعوية (إببيترز). وتحدد التحالفات (الزوجية والسياسية) الحالات المختلفة والتراتبيات الاجتماعية التي يمكن أن تنتظم ضمن بنى سياسية معقدة. إن التنظيم التفريعي و"المتساوي" وفق نظرة معينة لدى الشعوب المحلية، يمكن أن ينطوي على تفاوت اجتماعي وسياسي شاسع.

ب. بونت

BARNES J.A., 1962, "African Models in the New Guinea Highlands", Man, 52: 5-9.- Dumont L., 1971, Introduction à deux théories d'anthropologie sociale, Paris- La Haye, Mouton.- DURKHEIM E. (1893), 1978, De la division du travail social, Paris, PUF.- EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, The Nuer, Oxford,

Clarendon Press (trad.fr. Les Nuer, Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote, Paris, Gallimard, 1968).- FORTES M., 1953, "The structure or unilineal descent groups", American Anthropologist, 55 (1): 17-41. FORTES M. et EVANS-PRITCHARD E.E. (eds) (1940), 1958, African Political Systems, Londres, Oxford University Press (trad.fr. Systèmes politiques africains, Paris, PUF, 1964). - GELLNER E., 1969, Saints of the Atlas, Chicago, The University of Chicago Press.- HOLY L. (eds), 1979, Segmentary Lineage System Reconsidered, Belfast, The Queen's University Press.- LEACH E.R., 1954, Political Systems of Highlands Burma. The Study of Kachin social structure. Londres, Bell (trad.fr. Le système politique des hautes terres de Birmanie, Paris, Maspero, 1968),-MIDDLETON J. et TAIT D. (eds), 1970, Tribes without rulers. Studies in African Segmentary Systems, Londres, Routledge et KeganPaul.- SAHLINS M., 1961, "The segmentary lineage: an organization of predatory expansion", American Anthropologist, 63 (2): 322-345.- SCHEFFLER H.W., 1966, "Ancestor worship in anthropology: or observations on descent and descent-groups", Current Anthropology, 7 (5): 541-551.- SCHNEIDER D.M., 1965, "Some muddles in the models: or How the system really works", in M. Banton (ed.), The Relevance of Models for social anthropology, Londres, Tavistock et New York, Praeger.- SMITH M.G., 1956, "On segmentary lineage systems", Journal of the Royal Anthropological Institute, 86 (2): 39-80.

نظام أبوي Pactriarcat

انظر: انتروبولوجيا، دراسات نسوية، نشوئية.

إن الأبحاث الإنتولوجية الأولى التي استندت إلى النقد ومعادلاته في المجتمعات البدائية قد اصطدمت بحواجز كثيرة. كان الأول يرتبط بالعجز عن تقدير الأهمية التي كان مسن الممكن أن تتخذها الظواهر النقدية في المجتمعات التي اعتبرت قادرة على تأمين معيشتها بصعوبة، وحيث يبدو أن المعاملات التي يمكن تصورها يجب أن تقتصر على المقايضة. وكان هناك صعوبة أخرى ناتجة عن حالة المعارف الاقتصادية. فلقد وجد الإنتولوجيون أنفسهم في مواجهة مع نظريات منافسة، شديدة التنافر غالباً، عن طبيعة الظواهر السنقية، وقد وجدوا بعض الصعوبة في التخلص من مجادلات لم تكن تخص موضوع دراساتهم إلا بطريقة غير مباشرة.

إن تطور الأبصاث الإثنولوجية قد أتاح التقدير الكبير لأهمية وفرادة وتنوّع الظواهر النقدية في المجتمعات البدائية. كانت الأعمال الأبرز ل. ف. بواس (1897) عن التحطيم الإرادي للسلع (بوتلاتش) لدى هنود الساحل الشمالي الغربي لأميركا الشمالية، ول ب. مالينوفسكي عن تداول النقود الاحتفالي (كولا) بين سكان ميلانيزيا. كذلك بإمكاننا أن نذكر أعمال و.هــارمسترونغ (1928) التي تبيّن بخصوص النقود في جزيرة روسيل

(ميلانيزيا) تعقيد أليات التعداد المستعملة في مجتمع بدائي، أو أيضا أعمال ر.ثورنوالد (1916)، الذي كان من أوائل من نوهوا بأهمية فكرة المبادلة.

لقد استفاد م.موس من هذه الأعمال الأولى في "المبحث في الأعطية" (1925) الإثبات الطابع المعمم للتبادل في المجتمعات البدائية. أعلن موس، على عكس بعض من سابقيه مثل ك. ج.سيليغمان أو مالينوفسكي عن حق استخدام فكرة النقد عند الحديث عن المجتمعات البدائية. إن مقاييس الأصداف في ميلانيزيا أو نحاسيات شعب كواكيوتل تؤدي جيدا بنظره الوظائف المستحقة لكل عملة نقدية (حفظ القيمة، معيار قياس ووسيلة تبادل). غيير أن النقود البدائية تحافظ على نوع من الرابط الغامض مع مالكيها المتعاقبين، بحيث عصيبح من المستحيل أن تقام بواسطتها مبادلات مستقلة عن هوية الأفرقاء المعنيين. وبحسب موس، لا يظهر تمايز واضح بين الذين يبادلون وما يبادل إلا مع مجيء النقد الحديث.

عـندما اذركت أهمية الظواهر النقدية في المجتمعات البدائية، أصبحت التحليلات الأنتروبولوجية تمـيل إلـي التباعد عن بعضها بسبب المجادلات المعاصرة في العلوم الاجتماعية. مثلاً يرتكز الأنتروبولوجيون الماركسيون في تحليلهم على ثلاثية: إنتاج ترويج استهلاك المقتبسة عن ماركس، وغالباً ما يحافظون، رغم تحفظاتهم، على نظرة مـن نـوع نشوئي. كما تتباعد تحليلاتهم بحسب المفاهيم التي يعتبرون أنها يجب أن تبقى منسجمة مع طروحات ماركس (مياسو، 1975). ومع ذلك، بين م. غودلييه أن استخدام الملح لـدى شعب بارويا كنقد عندما يتم تداوله خارج المجتمع هو مكمل لقيمته كغرض تبادل اجتماعي داخل المجتمع.

تختلف كتيرا أعمال ك. بولانيسي (1944) التي تعيد النظر في معظم مفاهيم الاقتصاد السياسي: فهي تشدد على الطابع الاستثنائي للمجتمعات الحديثة حيث يتشكل سوق موخد. يهتم خلفاؤه، لا سيما ب. بوهنان (1968) بالوضع الذي يغلب بغياب سوق كهذا والذي يتصف بتكاثر دوائر التبادل المتداخلة فيما بينها أحياناً. يسمح هذا الوضع بفهم الاستعمال المتفاوت لنقود مختلفة داخل نفر المجتمع، أو أيضا استعمال نقد واحد تتغير وظيفته حسب ظروف التبادل والأطراف المعنيين.

في منظار متقارب، تبين أعمال م ساهلنز (1972) جهدا جديدا في تلخيص الأبحاث المجارية. لقد شكك ساهلنز بكل النظريات المبنية بوضوح أو بغير وضوح على مبدأ ندرة الموارد، وبالأخص النظرية "الكلاسيكية الجديدة" وتحولاتها في الأنتروبولوجيا (ساليزبوري، 1962)، وذلك عندما رفض الرأي المسبق الذي يتم الحكم من خلاله على المجتمعات البدانية بأنها في حالة صراع دائم لتأمين معيشتها.

تسمح أبحاث ساهلنز بتجاوز إنجازات بولانيي النقدية. فلقد أثبت ساهلنز، على أسساس تجريبي، الظروف البنيوية المناسبة الظهور النقود البدائية، أخذا بعين الاعتبار طبيعة المجتمعات المثبت فيها وجود النقود البدائية وأيضا أشكال التبادل التي تستعمل فيها هذه النقود. إنه يفترض، بحذر شديد، أن استعمال النقود البدائية يوافق أشكالا للتبادل يتم فيها التشديد على مبدأ فوري المبادلة بين أطراف يحافظون فيما بينهم على علاقات اجتماعية متباعدة نسبيا.

وسواء لدى بولانيي وساهلنز، أو لدى ليفي ستروس، تحتل فكرة التبادل حيزا مركزيا. وليست السلع هي التي يتم تبادلها فقط، بل أيضا الأشخاص، وتتماهى دائرة التبادل مع المجتمع في كليته. نجد هنا تكرارا لجزء من الإرث الفكري لموس، لكنه جزء فقط لأن موس لم ينشغل فقط بالطريقة التي تجري فيها ماديا التبادلات في مجتمع بدائي؛ بل كان يهتم أكثر أيضا ربما بدراسة الفئات والقيم المحلية التي تسمح وحدها باكتشاف الغايات المنشودة من التبادلات.

لقد وجَـه د. دوكوبيه (1970) وآخـرون أبحاثهـم في هـذا السبيل الذي افتتحه لى دومـون. وبيّن دوكوبـيه كيف أن الوظائف الكلاسيكية للنقد لدى شعب أرار (جزر سـالومون) التي غالبا مائؤول حسب منطقيات وظيفية بحتة، تخضع في الواقع لمنطقيات تقافية ترجع دلالتها ليس إلى قطاع تبادل أو آخر بل إلى القيم الكلية للمجتمع.

ارتبط تقدم تحليل النقود البدائية إذا بتطورات العلوم الإثنوغرافية وإعادة تقييم ثابتة للمفاهيم المقتبسة عن الاقتصاد. كما أن أخذ أهمية ظواهر التبادل بعين الاعتبار، كما في مجالات أخرى للأنتروبولوجيا، قد أبطل تدريجيا معنى تمايزات يتوافق عليها الجميع مثل الإنتاج والتبادل والاستهلاك. بالمقابل، لم تعد المقارنة مستحيلة بين الأبحاث المستندة إلى السنقد البدائي وتلك المستندة الى النقد في المجتمعات الحديثة. إن منظري النقد مثل ب. شميدت يظهرون اليوم أنه، بحسب تعميم اقتصاد مبني على منطق الدين المصرفي، لسميدت يظهرون اليوم أنه، بحسب تعميم اقتصاد مبني على منطق الدين المصرفي، السلع. "ذلك أن النقد لا يحطم المقايضات – فهو لا يتدخل بين المنتجات – بل يدير عملية الانتاج: إنه ينساب في العمل الذي تنتج عنه السلعة، (شميدت، 1984).

هكذا لم يعد النقد يعتبر الخيار الوحيد للمقايضة من أجل تأمين تداول السلع. فباسستثناء بعض المجتمعات النادرة، لا يناسب استخدام شكل أو أكثر للنقد إلا نظاما، من بيسن أنظمة عديدة لتداول السلع والأشخاص، ويقتصر استعماله في أغلب الأحيان على معاملات محددة جديدا. هناك تداول للنقد يكاد يناسب ما يسميه ساهلنز " المبادلة المستوازنة"، يُدخل بشكل رئيسي تبادلات يُزعم أنها متساوية، ولكن ليس هناك أي إثبات على أن المفعول الوحيد لتعميم نمط المعاملة هذا بإمكانه أن يعلل الأهمية التي تتخذها الظواهر النقدية في التبادلات (غريغوري، 1982).

فلكي نفهم كيف ولماذا يُستخدم نقد بدائي في مجتمع، يجب أن نحلل في كل مرة لحيس فقط الهيئة الخاصة لنظام التبادلات، بل أيضا القيم التي تتدخل لإدارة النشاطات والتصرفات التي تناسب شكلا نقديا أو آخر. وبالتناقض مع كل نظرة نشوئية، وأيضا مع الأفكر المسبقة الأكثر شيوعا، تفترض هذه الطريقة أن المجتمعات الغربية لا تمثل إلا حالبة متوسطة بالقياس إلى بعض المجتمعات البدائية التي نظمت الجزء الكبير من حياتها الاجتماعية انطلاقا من قيم تعطى للمعاملات النقدية كامل معناها.

د. فيدال

ARMSTRONG W.E., 1928, Rossel island money: an ethnological study, Cambridge, Cambridge University Press.- BOHANNAN P., 1968, Tiv Economy, Evanston, Northwestern.- BOAS F. (1897), 1966, Kwakiutl ethnography, Chicago, the University of Chicago Press.- COPPET D. de, 1970, "1,4,8: 9,7. La monnaie:

présence des morts et mesure du temps", L'Homme, X (1): 17-39.- GODELIER M., 1969, "La monnaie de sel des Baruya de Nouvedlle-Guinée", L'Homme, IX (2): 5-37.- GREGORY A., 1982, Gifts and commodities, Londre, Academic Press.-MALINOWSKI B. (1922), 1960, Argonauts of the Western Pacific, New York, E.P. Dutton (trad.fr.: Les Argonautes du Pacifique occidental, Paris, Gallimard, 1963).-MAUSS M., 1925, Sociologie et anthropologie, Paris, PUF.- MEILLASSOUX C., 1975, Femmes, greniers et capitaux, Paris, Maspero.- POLANYI K., 1944, The great transformation, New York, Rinehart (trad.fr.: La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps, Paris, Gallimard, 1983). - SAHLINS M., 1972, Stone age economics, Chicago, Aldine-Atherton (trad.fr.: Age de pierre, âge d'abondance, Paris, Gallimard, 1976). - SALISBURY R.F., 1962, From stone to steel, Cambridge, Cambridge University Press. - SCHMITT B., 1984, Inflation, chômage et malformations du capital, Paris, Economica.

# نقد سياسي (للانتروبولوجيا ) Critique politique (de l'anthropologie)

يجب فهم فكرة "المنقد السياسي" بمعناها الأوسع فهي تقود إلى التساؤل عن الاستعمالات السياسية (الاستعمارية، الاستعمارية- الجديدة والمعادية للتمرد) للمعرفة الانتروبولوجيين، وأخيرا تشكك في الإيديولوجيات العرقية وذات التمركز الغربي التي تغذي بعض التوصيفات والتحليلات الإثنولوجية، لقد تمكن هذا النقد من أن يقود إلى التساؤل حتى عن طبيعة المشروع الفكري لهذا العلم، ويعارض شرعية مناهجه ونظرياته. بالنسبة إلى البعض، ترتبط هذه المسيرة المنتقية بتقليد يعسود إلى عصر الأنوار: تلتزم العلوم الاجتماعية بنقد النظام الاجتماعي ولسيس بإشباته شسرعا. بالنسبة إلى آخرين، هي تظهر ضمن توجه معين: الاجتماعي ولسيس بإشباته شسرعا. بالنسبة إلى آخرين، هي تظهر ضمن توجه معين: التخلص من النفوذ الاستعماري، وتزايد المطالبات الثقافية والوطنية لشعوب العالم الثالث.

يستوجه السنقد أولا إلى الأنتروبولوجيين أنفسهم، بمواجهة البعد الأخلاقي لعملهم: تظهسر مواقفهم بصورة رهانات داخل مؤسسات وجمعيات علمية. لقد اتخذت هذه اليقظة بعسد تحسرك عام ومنظم أحيانا في الولايات المتحدة خلال الستينات ثم امتدت إلى بلدان أخرى.

يمكنا بالطبع أن نذكر تقاليد سالفة للنزعة الإنسانية، وحتى للنزعة إلى السلم، أوضعها ف. بسواس منذ عام 1919. لقد كانت الأنتروبولوجيا الأميركية في عهد الخطة الاقتصادية الجديدة (نبوديل) "اجتماعية" جدا أيضا في انشغالاتها ونقدية بالتالي للأثنولوجيا "الفولكلورية". لكن إعادة النظر الشعبية والسياسية بالنظام الاستعماري هي التي ستقود الأنتروبولوجيين إلى التساؤل عن النتائج الاجتماعية والسياسية لوضع كان يبدو حتى ذلك الحين وكانه مكرس نهائيا. إن نص م ليريس "الإثنوغرافي أمام الاستعمار" (1950) يعكس جيدا حول هذه النقطة تجدد المنظار الذي أدخله م غلوكمان أوج. بالاندييه، وإن السنقد الأكثر منطقية قد ظهر داخل الدراسات الاستفراقية، سواء بسبب التوقيت المتأخر لزوال الاستعمار، أو بسبب وزن النظريات الوظيفية اللاتاريخية التي كانت سائدة في ذلك الحين.

ابستداء من السستينيات، خصوصا 1967- 1968، افتتح نقاش دولي حقيقي عن المسووليات الاجتماعية والسياسية للأنتروبولوجيين (ج. هوكر، ج. ماكيت، ك. ليفي سستروس، 1966، ب. وورسلي، 1970، ك. غاو، 1968). عبّات الحرب في جنوب شرق آسيا الأوساط الجامعية، وتمكن النجاح النظري الماركسية أن يسمح، بسهولة كبرى ولكن بصورة سطحية جدا ايضا، بجعل كل معارضة للنظام الأنتروبولوجي تبدو وكانها سياسية. امستدت هذه الحركة على عشر سنوات تقريبا (كوبانز، 1975) وشرحت عدة مواضيع بالتستابع. أو لا، اتهمت الأنتروبولوجيا علنا "كوليدة الإمبريالية". قد يجد البحث البوليسي والمعادي للتمرد اليوم جذوره في الأنتروبولوجيا التطبيقية للعهد الاستعماري، وكذلك في أعمال مكتب الإثنولوجيا الأميركية الذي جُهز في الولايات المتحدة (ج.و.بويل). اخلت أعمال مكتب الإثنولوجيا الأميركية الذي جُهز في الولايات المتحدة (لوكليرك، 1972، معاداة الاستعمار المكان لاحقا لتاريخ للعلوم المختصة بالعالم الثالث (لوكليرك، 1972، أسد، 1973)، وهو نقد لموضوعية الإثنولوجيا الكلاسيكية واستتناجاتها البدائية المبنية على فرضيات مسبقة.

وصل الأمر بالإنثولوجيا ودراستها للمجتمعات "الأخرى" من بعيد ومن الخارج إلى نسيان "السناس"، ووجهات نظرهم وطموحاتهم (هيمز، 1973). ودفع النقد الأكثر جذرية الأنتروبولوجييسن إلى الإقامة في الحداثة فقط والقيام بتحليل الإمبريالية أو صراعات الستحرير الوطني. وفي النهاية اقترح منظار كهذا أن يتم استرداد الأنتروبولوجيا من قبل أولئك الذيسن كانوا "ضحاياها". إننا في صدد "تأصيل" الأنتروبولوجيات بواسطة تقدم الإثنولوجيات الأصيلة والوطنية (السماح إذا بان تنعكس النظرة) وتحولها إلى أداة فكرية للتحرر السياسي والاجتماعي، إن هذا الخطاب يعيد على طريقته صياغة بعض المطالبات التتاقفية الأفريقية أو الهندية الأميركية (ادوتيفي، 1972؛ يورغنسن ولي، 1974). إن الستحويل المفرط للنقاش إلى ايديولوجيا قد أخلى الساحة اليوم لاهتمامات أشد احترافا: السوسيولوجيا تاريخية للسياقات الإثنولوجية، بما فيها السياقات السياسية؛ تأمل معرفي في اليات الكتابة والبرهان (ج.كليفورد)؛ توسع النقد إلى مجمل العلوم الاجتماعية للنحو؛ تقبيم الإثنولوجي أيضا.

مع ذلك، لا تزال طبيعة حركة النقد السياسي هذه مبهمة. هل أننا في صدد ظاهرة مصادفة، أم أزمة عالمية حقيقية لهذا العلم هي انعكاس لفترة تاريخية خاصة: النجاح السياسسي لصراعات المتحرر الوطنسي؟ أو أننا في صدد نقد معرفي نوعا ما، يُسائل خصوصسية الأنتروبولوجيا ويستجلى في ظهور وعي أخلاقي جديد لدى الباحثين تجاه موضوع على طريق الزوال (راجع الإبادة الإثنية حسب ر.جولان، 1970).

لـم يعد يملك النقد من السياسة إلا الاسم بتحوله إلى نقد ذاتي غاب عنه أي اهتمام تطبيقي.

ج.كوبانز

ADOTEVI S. et SPERO K., 1972, Négritude et négrologues, Paris, Union Générale d'Edition. ASAD T. (ed.), 1973, Anthropology and ther colonial encounter, Londres, Ithaca Press.- COPANS J. (éd.), 1975, Anthropologie et Impérialisme, Paris, Maspero.- GOUGH K., 1968, "Anthropology and imperialism", Monthly Review, 19, 11: 12-27 (trad.fr.: "Des propositions nouvelles pour les

anthropologues", in COPANS J. op.cit.: 19-35). – HYMES D. (ed.), 1973, Reinventing Anthropology, New York, Pantheon Books.- JAULIN R., 1970, La paix blanche, Paris, Le Seuil.- JORGENSEN J. et LEE Richard R.B. (eds), 1974, The New native resistance: indigenous peoples struggles and the responsabilities of Scholars, New York, Modular Publication.- LECLERC G., 1972, Anthropologie et Colonialisme, Essai sur l'histoire de L'Africanisme, Paris, Fayard.- LEIRIS M., 1950, "L'ethnographie devant le colonialisme", Les Temps modernes, 58:357-374 (repris dans Cinq études d'ethnologie, Paris, Denoël- Gonthier, 1969: 83-112). – LEVI-STRAUSS C., 1966, "Anthropology: its achievement and future", Current Anthropology, 7(2); 124-127.- WORSLEY P., 1970, "The end of Anthropology", Transactions of the Sixth World Congress of Sociology, 3: 121-129.

Modèle in the same of the same

في عُرْف الأنتروبولوجيا، كما في كل علم أخر غير الرياضيات، يُسنَد استعمال فك مرة النمط بشكل واضح نوعا ما إلى الكيفية التي يستخدم فيها منطق الرياضيات مفهوم المنمط. إذ ينتمي المنمط كعسرض شكلي إلى عالم مؤلف من توليد أنماط، ولا يطرح بخصوصه مسألة تمييز تعريفي بين الحقيقة والمثالية.

خارج نطاق الرياضيات، كل علم هو في مواجهة مع ما هو معطى، بحيث أن المسالة المعرفية الحاسمة هي مسألة إمكانية الانتقال من معطى تجريبي إلى ما يمكن أن يكون تجريدا له. إن كل العلوم تقترح تشكيل أنماطها، لكنها لا تتوصل كلها إليها بطريقة متسابهة. في العلوم الاجتماعية، يجعل تكاثر الأشياء والمقابيس المتطلبة لفصلها، وصحوبات تحديد وتصنيف هذه الأشياء والمقابيس، من المستحبل التعريف بمسيرة متماسكة لتحديد الأنماط؛ لا تتقص الأدوات هنا، ولكن الحقيقة تتوارى. نحن لا نتحدث إذا عن النمط في الأنتروبولوجيا إلا بالكناية عموما، وهذا لا ينفي كون بعض من مجالاتها قد كان موضوع معالجة محددة بوضوح: تلك بالأخص حالة مجمل حقل القرابة والمصاهرة. إن أنماط الأنتروبولوجيا قابلة أحيانا لأن تتخذ شكلا رياضيا، إما بانتقال مجانس نقل ترتيب علاقات اجتماعية إلى مصدر يشبه حقل مساحة مثلا وإما باستعمال نظام خوارزمي للأرقام يتعلق تحديده بطبيعة الشيء (علم حساب القرابة مثلا)، بحيث أن ينفي استعماله أي تطور فرضي استنتاجي.

إننا ندين لدك. ليفي - ستروس (1953، مكرر في 1958) بكونه قد حاول إعطاء وضعية محددة لاستعمال فكرة النمط في الأنتروبولوجيا. تتشكل الأنماط، أي أغراض التحليل البنيوي، من " العلاقات الاجتماعية"، لكون هذا التشكيل ضروريا لإثبات "البني الاجتماعية"؛ وتسمح العملية المسماة "التحويل" بالانتقال من نمط إلى أخر. إن نمط ليفي سعروس هو غرض شكلي مبني وليس تصورا تنظيميا للحقل الاجتماعي، إلا أن استعمل شكلانية خارجية عن الثقافة المدروسة: لا يتطابق النمط الأنتروبولوجي والنمط "المحلي"، وذلك لأن المعالى الثقافة المدروسة. أما بخصوص السمايز الذي أوضحه ليفي - ستروس بين "النمط الآلي" و"النمط الإحصائي"، فإنه يظهر

اختلاف المعالجة التي ترتبط به أشياء من الطبيعة ذاتها والذي يميزه تعقيدها، أي عدد المقاييس التي يخضع لها تحديده.

إن الطبابع "الضبعيف" لتشكيل نمط في الأنتروبولوجيا يعلل عدم استعمال كلمة تمط" إلا في اصطلاحها الاعتيادي عموما، وغالبا في تنافس مع كلمة "بنية". ما هي إذن عملية تحديد النمط في العلوم الاجتماعية؟ إنها محاولة جعل تعقيد الغرض يقتصر على شيء يسيطر عليه الخطاب العلمي: في هذا الاعتبار، نخلق كلنا أنماطا دون أن ندري منذ اللحظة التبي نبغي فيها أن نلبّي تطلب فهم أمر ما. إن إدخال ماكس ويبر (1922، أعيد نشره عام 1951) فكرة "السنمط المثالي" يرتبط بهذا التوجه ذاته. إن النمط المثالي، المستخرج "بتشديد وحيد الخط" على وجهة نظر أو أكثر لمقاربة الواقع، هو تجريد عملي تقوم وظيفته ليس على انتاج أغراض شكلية مستقلة، بل على السماح بصياغة فرضيات عن طبيعة الأغراض الحقيقية. تقوم العملية التحليلية على تقدير التباعد الموجود بين نمط تجلي ظاهرة ما وتصرف النمط المثالي المناسب - بالمعنى التجريبي للعبارة - وهو نوع تغير تصوري وثائقي الاستعمال حصريا.

م.ايزار

BADIOU A., 1969, Le concept de modèle, Paris, Maspero.- GRANGER G.-G., 1960, Pensée formelle et science de l'homme, Paris, Aubier.- LEVI-STRAUSS C., 1958, Anthropologie structurale, Paris, Plon. – SPERBER D., 1969, Le structuralisme en anthropologie, Paris, Le Seuil.- THOM R., 1983, Paraboles et catastrophes, Paris, Flammarion.- WEBER M., 1951, Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre, Tubingen, Mohr (trad.fr.: Essais sur la théorie de la science, Paris, Plon, 1965).

### NORDENSKIOLD Erland

نوردنسكيولد، إيرلند

ولد عام 1877 ألى ولد عام 1871 ألى السويدي البارون نورد نسكيولد عام 1877 في ستوكهولم ضمن عائلة مستكشفين وعلماء. بعد أن قام بدر اسات عن الحيوانات في أوبسالا، باشر مجموعة من ست رحلات التوغرافيّة في جنوب أميركا قادته، من 1899 حمتى 1927، إلى مناطق شاكو في جبال الأنديز في البيرو وبوليفيا ومنخفضات كولومبيا وباناما. التحق ابتداء من 1912 بمتحف غوتبورغ الإثنوغرافي وأصبح مديره فيما بعد كما احتل من عام 1924 حتى وفاته عام 1932، كرسي الأنتروبولوجيا الذي تأسس خصيصا من أجله في جامعة هذه المدينة. ونظرا لكونه جامع تحف نشيطا و التوغرافيا دقسيقا ومتنبها للكلام كما للأشياء، برهن نور دنسكيولد أنه رائد في مجالات عديدة وذلك عبر حلمه لرموز شعب الكيبوس في الييرو والكتابات التصويرية للغة الكونا، وتجديده عبر حلمات الزمنية الفي أميركا الجنوبية بأبحاثه في علم الأثريات والتاريخ الإثني، وتحديده للمحطات الزمنية الفي التعدين ما قبل الكولومبي، وأيضا عبر تأسيس المدرسة السكندنافية للدراسات الأميركية التي ما زالت ناشطة حتى اليوم.

ب. ديسكو لا

1910, An Ethno-geographical Analysis of the Material Culture of Two Indian Tribes in the Gran Chaco, Goteborg, Comparative Ethnographical Studies, vol. 1 (trad.fr. Analyse ethno-géographique de la culture matérielle de deux tribus indiennes du Gran Chaco, Paris, Editions Genet, 1929). 1921, The Copper and Bronze Ages in South America. With two appendixes by Axel Hultgren, Goteborg, Comparative Ethnographical Studies, vol. 4. 1924, The Ethnography of South America Seen from Mojos in bolivia, Goteborg, Comparative Ethnographical Studies, vol.3. 1925, The Secret of the Peruvian Quipus, Goteborg, Comparative Ethnographical Series, vol. 6 (1). 1925, Calculations with Years and Months in the Peruvian Ouipus, Goteborg, Comparative Ethnographical Studies, vol. 6(2), 1928, Picture-writings and other Documents, Goteborg, Comparative Ethnographical Studies, vol. 7(1). 1930, Picture- writings and other Documents by Néle, Charles Slater, Charlie Nelson and Other Cuna Indians, Goteborg, Comparative Ethnographical Series, vol. 7(2). 1932, "La concetption de l'âme chez les Indiens Cuna de l'isthme de Panama (la signification de trois mots cuna, purba, niga et kurgin)", Journal de la Société des Américanistes, n.s., 24: 5-30. 1938, An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians, éd. par H. Wassen, Goteborg, Comparative Ethnographical Series, vol. 10.

### NEEDHAM, Rodney

نيدهام، رودني

ولد الأنتروبولوجي البريطاني رودني نيدهام عام 1923 في لندن؛ تلقى علومه في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية (لندن) كما في أوكسفورد ولا يده. هو منذ عام 1976 أستاذ في معهد الأنتروبولوجيا الاجتماعية التابع لأوكسفورد. وعلى الأرض درس نيدهام البينان في بورنيو (1951–1952).

أكثر ما تميز به نيدهام هو مساهماته في النظرية الأنتروبولوجية (القرابة، انظمة التصور) والمنهجية التي اشتهرت بالحرص على دقة المفاهيم وعمق التحليل. اجتنبته منذ البداية نظرية تبادل الزوجات التي عرضها ك. ليفي – ستروس في البنى الأولية للقرابة (1949)، فأصبح المدافع القوي عنها في العالم الأنجلو – سكسوني (1962) في وجه الانستقادات ذات الخلفية النفسانية مثلا، واجتهد في تتقيتها من بعض الالتباسات وفي السلاح بعصض أخطاء تفسيرها، خاصة فيما يخص استحالة وجود أنظمة مقتصرة على أصلاح بعصض أخطاء تفسير ها، خاصة فيما يخص استحالة وجود أنظمة مقتصرة على الأعمال دفعت به فيما بعد إلى الانفصال عن طروحات ليفي – ستروس وإلى إعادة النظر جذريا بمقولات الدراسات الأنتروبولوجية عن القرابة، وحتى إلى إعادة تفحص الملاعمة الإثنوغرافية لمفاهيم مسئل "السزواج" أو "البنوة" (1971، 1974). في ميدان دراسة التصدورات ركسزت أبحاث نيدهام بصورة خاصة على التصنيفات الثنائية (1973) التي حلها من خلال قراءة خاصة لر مهيرتز وم. موس. وتعود له أيضا دراسة نقدية لمفهوم المعتقد" (1972). يقرن مفهوم نيدهام عن العلاقات بين الثقافة واللغة واللغة والمعاشة تأخذ المعاشة تأخذ نصط دوركهايمسي مأخوذة عن "التصور ات الجماعي" درؤية لتجربة اللغة المعاشة تأخذ نصط دوركهايمسي مأخوذة عن "التصور ات الجماعي" درؤية لتجربة اللغة المعاشة تأخذ الكثير عين آراء ويتغنشستاين. كميا اهتم ندهام بتاريخ الأنتروبولوجيا بصفته ناشرا الكثير عين آراء ويتغنشستاين. كميا اهتم ندهام بتاريخ الأنتروبولوجيا بصفته ناشرا الكثير عين آراء ويتغنشستاين. كميا اهتم ندهام بتاريخ الأنتروبولوجيا بصفته ناشرا المتمانية المناشة ناشرا المناسة على التصنيفات المتمانية المناسة ناشرا المتمانية المناسة المتمانية المناسة المتمانية المناسة المناسة المتمانية المناسة المتمانية المناسة المتمانية المناسة المتمانية المناسة المتروبولوجيا بصفور المناسة المتروبولوجيا بصفور المناسة المتروبولوجية المناسة المتروبولوجيا بصفور المناسة المتروبولوجية المناسة 
ومترجما أحياناً وناقدا لأعمال قليلة الشهرة كتبها مؤلفون مثل هيرتز وفان – جينيب وفان وودن وهوكارت.

ب. بواییه

1962, Structure and sentiment, Chicago, University of Chicago press.-NEEDHAM R. (ed.), 1971, Rethinking kinship and marriage, Londres, Tavistock (trad.fr. La Parenté en question, onze contributions à la théorie anthropologique, Paris, Le Seuil, 1977). 1972, Belief, language and experience, Oxford, Blackwell. – NEEDHAM R. (ed.), 1973, Right and left. Essays on dual symbolic classification, Chicago, The University of Chicago Press. 1974, Remarks and inventions. Skeptical essays about kinship, Londres, Tavistock. 1987, Mamboru, history and structure in a domain of Northwestern Sumba, Oxford, Clarendon Press.

### Nilotiques (Sociétés)

نيلية (مجتمعات)

منذ أقدم العصور كان وادي النيل مسرح احتكاك بين أفريقيا السوداء وحضارات الشرق الأوسط وحوض المتوسط. بالنسبة للمصريين القدماء، كان من ندعوهم اليوم تيليين هم دون شك سكان النوبة في مصر العليا، ولكن يبدو أن التاريخ قد دفع كثيرا نحو الجنوب جبهة الزنوجة: فمملكة ميروي النوبية، والممالك المسيحية في دونغولا وألوا، والإسلام أخيرا، تسببوا في توسيع الفجوة بين "الحضارة" و"القبائل المشركة في مناطق السودان النيلية" (سيليغمان، 1932). وبما أن نقطة ارتكاز الاثنولوجيين كانت مصر الفرعونية، فلقد أخطأوا في دراسة النيليين، ولكون الحضارة والحكم المركزي متكاملتين ولا تنفصلان، فإن اكتشاف الملكية الإلهية لدى الشيلوا (بنهولزر وجيفن، 1905؛ هو فماير وسيليغمان، 1911؛ وسترمان، 1912) أتى مناسبا لانصار النظرية الحامية. إلا أن عددا مسن هذه الشيعوب، ومن أكبرها عددا، كانت دون ملوك الهيين ودون زعماء. فكيف يحكمون أنفسهم إذن؟ من هذا التساؤل ومن أعمال إيفانز – بريتشارد عن النوير ولد النظام يحكمون أنفسهم إذن؟ من هذا التساؤل ومن أعمال الخانية الاجتماعي.

فمسن هم النيليون؟ وما هو الأمر المشترك بين شعوب مستقرة في بيئات "جنوب" النيل البالغة الاختلاف (نوير، دنكا، شيلوك)، من المستنقعات والمنحدرات الصخرية عند حدود أثيوبيا (انبوا، سوري)، وسهوب وجبال مناطق السودان الاستوائية (باري، لوتوكو، توبوزا، ديدنغا، لاريم)، إلى شمال وشرق أوغندا (اشولي، لانجي، كاريموجونغ، تيسو)، وصحارى شسمال كينيا (توركانا، سامبورو)، وسهوب الخسف الشرقي وشمال تنزانيا (ماساي، داتوغ)، والهضاب العليا والجبال في الخسف التنزاني نفسه (كلانجين)، وصولا السيول المحيطة ببحيرات أوغندا وكينيا (بالويو، بادهولا، لويو)، وسهوب جوار الزائيير وأوغندا (الور)؟ بعض ملامح التقارب اللغوي هي الوحيدة التي تتيح اعتبار هذه الشعوب "عائلة". ومع ذلك يبقى الدمج بين اللغة والثقافة أحد ثوابت إثنولوجيا النيليين.

إذا لمسم يكن توسع النيليين قد بلغ البعد القاري الذي بلغه البانتو، فإنه قد ساهم على الأقل في صياغة وجه الشرق الأفريقي. يمكن تحديد موقع مهد شعوب النيل على حدود

السودان و أثيوبيا الجنوبية. قد يكون حصل انقسام أول في وقت مبكر جدا بين نيليي الأنهـــار والأخرين: وحدهم سكان الأراضي العليا والسهول يحملون ملامح واضحة عن مؤثرات كوشيتية. وقد تكون موجة هجرة أولى قد حدثت خلال الألفية الأولى من عصرنا وأنت إلى تشكيل نيليسي الأراضي العليا: بعد أن غادروا المنحدرات الأثيوبية بانجاه الجنوب، استوطنوا الهضاب العليا المجاورة للخسف الشرقى وتقدموا حتى بلغوا تنزانيا؛ وقد يكونوا أقاموا علاقات هامة مع حضارات الكوشيت الزراعية في الجنوب، وأيضا مع حضارات البانتو التي كانت منتشرة في منطقة البحيرات الكبرى. وقد يكون نيايو الأنهار والبحيرات عاشوا بداية في الجنوب، عند منتصف الطريق بين ملاكال وجوبا. حوالي سنة الـف، قــد يكــون أسلاف الدينكا والنوير اتجهوا نحو الشمال، وأسلاف شعب ايوو نحو الجنوب. من ضمن هذا الأخير قد يكون من سيُدعون فيما بعد شيلوك وأنويا قد أعادوا الاتجاه نحو الشمال بينما تابعت بقية الجماعة طريقها باتجاه بحيرة ألبرت. تولد عن تلك التحركات الألور وسلالة بونييرو وشعوب شمال وشرق أوغندا (اشولى، لانجى، بادهولا) وأخسيرا اللويسو في كينيا. وقد يكون نيليُّو السهول بدأوا انتشار هم حوالي عام ألف أيضا انطلاقًا من المنحدرات الأثيوبية شمال بحيرة توركانا: اتجه أجداد شعوب باري وكاكوا ومونداري نحو النيل الأبيض، وأجداد تيسو وكاريموجونغ نحو أوغندا الحالية؛ وانقسمت جماعة أخرى بدور ها فتولد عنها اللوتوكو في السودان الجنوبي والماساي.

إذا كانت صورة التاريخ الثقافي قد توضحت، وإذا كان نيليّو اليوم قد تولدوا عن تشتت شعوب كانت أكثر استقرارا في الماضي، وأكثر تجانسا في مطلق الأحوال، نستطيع إذن مساعلة تــنوع مؤسساتهم تبعا للبيئة ونمط الحياة والديمغر أفيا والعلاقات الثقافية. إنّ شــعوب فــئة ايوو، الذين ارتبط انتشارهم بالفتوحات والاندماج مع البانتو وشعوب نيلية أخــرى، هم مختبرون حقيقيون للأنظمة السياسية. ولقد ساهموا في نشوء وتطور ممالك البحيرات الكبرى، كما أوجدوا في أماكن أخِرى أنظمة أقل تمركزا. والعشيرة عندهم أشد تماسكا وصلابة مما هي عليه لدى النيليين الأخرين، ولا يطفو على رأسها الملوك الإلهــيون فقــط، بل سادة حقيقيون أيضا. وعند الألور الذين اتخذ تنظيمهم السياسي اسم "الدولسة التفريعسية" (أمساوثال)، يشكل الفاتحون القدامي العشائر الملكية، بينما يشكل المحكومون الذين اعتمدوا لغة إيوو عشائر عامة الشعب. ولقد نجح الأشولي في امتصاص عناصر عديدة، خاصة من المزارعين القريبين من الينلبين؛ وتقوم دولهم الصغيرة على انضواء عدد من العشائر تحت راية "رووت"، أي "زعيم ملكي" يقوم بتعيين زعماء القرى المكلفين بجباية الضرانب. وعند اللانجي المتولدين عن اندماج اللوو و"أشباه النيليين"، كان الــز عماء أقل قوة، ولكن أمة اللانجي شكلت قوة عسكرية كبرى في القرن التاسع عشر. كما ابتدع اللويو في كينيا أشكالا جديدة من السلطة القائمة على قوة بعض العائلات وعلى الز بائنية.

أوجد نيليو الأراضي العليا ونيليو السهول حلولا تختلف في نفس الوقت عن نظام السنوير النسلي وعن أنظمسة الزعامات العشائرية المعتمد لدى اللوو. فلقد اقتصرت مؤسساتهم على نمط وحيد هو نمط "قنات السن" (ايفانز - بريتشارد، ب.ه..غوليفر، ن.دايسون- هودسون). ولكن علينا التمييز سوسيولوجيا بين أنظمة فنات السن وأنظمة الأجيال، إذ تقوم الأولى (كلانجين، سمبورو، ماساي، لوتوكو) على المسارة الدورية لفنات من ولدوا في فترة واحدة، ويتيح تناغم الأوضاع المنزلية والعامة لمجموعة القدماء أن

تمارس السلطة السياسية والنينية ولن تراقب الطموحات الحربية والسلاحية للشباب، أي يستعلق الأمسر هذا بحكم الشيوخ الجماعي. أما فنظمة الأجيال التي هي حكر على شعوب كساريموجونغ فهي تجهد، عبر مراحل مسارة مختلفة، في مراعاة أمرين بيو اجتماعيين: مسالة السبلوغ لدى الفرد ومسألة توالي الأجيال (جماعات متنافرة جدا على صعيد السن ولكنها من مستوى جيلي واحد) بشكل لا يتناغم فيه السن والوضع النسلي إلا لدى فئة من الناس. لقد اعتبر تفاوت الأوضاع الناتج عن ذلك كنقطة ضعف ملازمة لتلك الانظمة، مع أنسه يمكسن أن يكون سر تميزها الحقيقي: عندما لا يكرئس ك آباء البلد الا جزء من القدماء (لكون الآخرين لديهم السن ولكن ليس الوضع الجيلي المطلوب)، فإن هذه الانظمة المنتصية نظريا المي المناسي غير معروف لدى أنظمة فنات السن.

حستى أواسط القرن العشرين، اعتبرت الإنتولوجيا أن الإرث الخاص بالمجتمعات النيلية يتمثل في نظام النسل التقريعي من جهة، ونظام "فنات السن" من جهة أخرى، وليس في الملكية أو الزعامة اللتين اعتبرتا دخيلتين عليها. اليوم يجب إعادة اننظر بمجمل ذلك التصسور انطلاقا من الدينامية الخاصة بكل فئة من المجتمعات. يتخذ النسل توحيد الخط بعدا سياسيا واضحا لدى نيليي الأنهار والبحيرات: الخظمة تقريعية دون زعماء (نوير، ديسنكا)، أنظمة عشسائر مع زعماء (لوو)، أو أنظمة لديها بنية النولة (الور) أو الملكية الإلهية (شسيلوك). في مناطق أخرى يتموضع الشأن السياسي عند ملتقى مبذأ السن أو الجسيل ومبدأ الإقامة: تحرص التجمعات على صيانة وتقوية الولاءات المحلية أكثر من حرصها على الدفاع عن المكتبات الوراثية. ويجب ربط الاختلافات المخوظة بنمت حرصها على الدفاع عن المكتبات الوراثية. ويجب ربط الاختلافات المخوظة بنمت الحسان الإقليمي إلى خلخلة مفهوم التعلق بالأرض، ولدى رعاة السبول، خدم مفهوم فالت السن توجهات الأغنياء نحو حكم الشيوخ (ماساي وسامبورو)، بينما ساهم مفهوم الأجيال السن توجهات الأغنياء نحو حكم الشيوخ (ماساي وسامبورو)، بينما ساهم مفهوم الأجيال السني التماء الاجتماعي، أو السني التقات إلى أوضاعهم الاثنية أو العشيرية أو النسلية السابقة.

س.ئورناي

ATIENO ODHIAMBO E.S., OUSO T.IL, WILLIAMS J.F. (eds), 1985, A History of East Africa. Londres, Longman.- DYSON- HUDSON N., 1966, Karimojong Politics, Oxford, Clarendon Press.- EHRET Ch., 1970, Southern Nilotic History; Evanston, Northwestern University Press.- EVANS- PRITCHARD E.E., 1940. The Nuer, Oxford. Clarendon Press (trad.fr. Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un pays nilote, Paris, Gallimard, 1968). - FUKUI K. et TURTON D. (eds), 1977, Warfare among East African Herders, Senri Ethnological Series n.3, Osaka, National Museum of Ethnology.- GALATY J.G., ARONSON D., SALZMAN Ph.C. (eds), 1983, L'avenir des peuples pasteurs, Compte- rendu de la conférence de Nairobi (1980), Ottawa, CRDI.- GULLIVER P.H., 1955, The Family Herds, Londres, Routledge et Kegan Paul. - SELIGMAN C.G. et B.Z., 1932, Pagan Tribes of the Nilotic Sudan, Londres, Routledge-SOUTHALL A., 1956, Alur Society, Cambridge University Press.- SPENCER P., 1965, The Samburu: A Study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe, University of California Press.

كورت أنكل هو التولوجي برازيلي من أصل ألماني. عرف باسم "نيمويندايو" ("من عسرف كيف يجد مكانه") الذي أطلقه عليه هنود أبابوكوفا - غواراني حين تبنته قبيلتهم. ولحد في ايانا، عام 1883، وهاجر إلى ساوباولو في التاسعة والعشرين من عمره بعد أن جذبته حياة الهنود وجوالي الغابات. بعد أن أصبح موظفا في دائرة حماية الهنود، حاز على الجنسية البرازيلية عام 1922. سيكرس هذا الباحث العصامي وصاحب الفضول النهم ودقة الملاحظة غيير المألوفة، والمنطلق من مثالية إنسانية دون شائية، أربعين سنة توكونا في أعالي جبل سوليمواس. ترك حوالي ستين عملا منشورا عن أكثر من عشرين قبيلة كان قد شاركها حياتها وفي معظم الأحيان تعلم لعتها. أثارت اهتمامه أولا الدراسات الدينية والأسطورية (دراسات عن شعوب الغواراني والتيبه والبارانتانتان) ثم تحول بعد ذلك تحت تأثير ر.هداوي إلى مسائل التكون الاجتماعي، مساهما على وجه الخصوص نبوضيح التركيبة المعقدة لمجموعة "جي" (Gc) (أبيناييه وتيمبيرا الشرقيتين). تشكل التاريخ الإنتي للبرازيل.

#### ب، دیسکو لا

1914, "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani", Zeitschrift für Ethnologie, XLVI: 284- 403. 1915, " Sagen der Tembé- Indianer ( Para und Maranhao)", Zeitschrift für Ethnologie, XLVII: 281- 301. 1924, "Os Indios Parintintin do Rio Madeira", Journal de la Société des Américanistes, n.s., XVI: 201- 278. 1939, The Apinayé, Washington, The Catholic University of America, Anthropological Series n. 8. 1942, The Serenté, Los Angeles, Publications of the F.W. Hodge Anniversary Publication Fund, vol.4. 1946, The Eastern Timbira, Berkeley, University of California Publications in American Archaelogy and Ethnology, vol. 41. ( Avec R.H. LOWIE), 1937, "The Dual Organization of the Ramkokamekra ( Canella) of Southern Brazil", American Anthropologist, n.s., 29: 565- 582.

SCHADEN E., 1968, "Notas sobre a vida e a obra de Curt Nimuendaju" Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, 2: 7-19, Sao Paulo.

### Nouvelle - Zélande

نيوزيلندا

تقع نيوزيلندا بين خطى عرض 34 و47 جنوبا، وهي أرخبيل جبلي تبلغ مساحته 270000 كلم 2، يستألف بشكل رئيسي من جزيرتين كبيرتين (الجزيرة الشمالية البركانية، والجزيسرة الجنوبية المرتفعة التضاريس التي يغلب فيها الحجر الرملي والصخر المنقسم الساب الساب المنابع عصدفائح ) وجزيسرة ستيوارت الجنوبية، ويضم حوالى 3 مليون نسمة، 91% منهم

يتحذرون من أصل أوروبي، وغالبيتهم بريطانيون، و8 % سكان أصليون، الماوري، و 1% مستوطنون قصادمون مسن جزر المحيط الهادئ (ساموا، الخ). اكتشف نيوزيلندا الملاح الهولندي أبل تاسمان عام 1642، وارتاد مجاهلها كوك عام 1769 ومن بعده الفرنسيون (1772)، شم أصبحت نيوزيلاندا مستعمرة ذات استيطان بريطاني نحو منتصف القرن التاسع عشر. ولقد أدت الحروب التي جابهت الأوروبيين مع شعب ماوري (1840–1870) وكذلسك الأمراض التي تقشت إلى خفض سريع لنسبة السكان الأصليين التي هبطت من وكذلسك الأمراض التي تقشت إلى خفض سريع لنسبة السكان الأصليين التي هبطت من المنين. كانت نيوزيلاندا بادئ الأمر مستعمرة تحظى بقانون دستوري (1840). لكنها أصبحت عام 1907 بلادا خاضعة الأمر مستعمرة تحظى بقانون دستوري (1840). لكنها أصبحت عام 1907 بلادا خاضعة للتاج البريطاني متمتعة بحكم ذاتي .

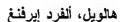
والماوري هم شمعوب بولينيزية يعتقد أنهم بلغوا الشاطئ النيوزيلندي في بداية القرن الرابع عشر بعد رحلات بحرية طويلة نظمت بقصد استعمار بعيد، إذ أثبت علماء الأثار أنهم كانوا يجلبون معهم مساطر نباتات (بالأخص البطاطا الحلوة) وحيوانات كانوا يبتغون تكييفها، وكانت شعوب ماوري تمارس الصيد والتقاط الأصداف والقنص والقطاف وزراعة البساتين نظرا إلى البيئة الملائمة التي كانوا يعيشون فيها، لقد كانوا ينتظمون في عائلات كبيرة تنتمي إلى وحدات أوسع، "الهابو"، وهي جماعات أقارب تميل بشدة إلى النسب الأبوي، وكذلك جماعات سكن أرضها محددة، ينتمي الهابو بدورهم إلى قبائل كانت تنسب أصلها، بشكل مباشر أو غير مباشر، إلى "الزوارق الثلاثة" التي كان من المفترض أنها قادت إلى الأرخبيل المهاجرين الأوائل.

كان مجاتمع ماوري ينتظم على أساس تمييز مضاعف: بين الأحرار والعبيد، بالأخص أسرى الحرب، وضحمن الأحرار، بين النبلاء والعامة. هناك نظام تراتبي أرستقراطي ذو درجات يرتب الذريّات حسب ابتعادها النسبي الكبير نوعا ما بالقياس إلى الذريّاة الحبكر، في سياق انتقال وظائف الزعيم. لكل هابو زعيمه؛ أمّا الزعيم الأعلى للزعماء هابو لقبيلة ما فهو العميد النسبي لهذه الجماعة. وأما السلطة، الفائقة للطبيعة في الجوهر، فهي قريبة من ذلك العنصر الآخر لنظام تصورات ماوري الذي هو المانا (الحروح)، فبالقياس إلى المانا تعرف إمكانيات "القوة " الإيجابية لـ " تابو" والسلبية لـ " نوا" التي يحدد تنوع تركيباتها وضعية الأشخاص.

لعبت الحرب دورا مهما في توسع الماوري داخل الأرخبيل عبر الدفع المنتظم للجماعات المغلوبة نحو أراض جديدة الإحيائها؛ لكنها كانت تحتل حيرًا كبيرا في الحياة القبلية بشكل عام. تتخذ حرب الماوري طبائع مميزة من حيث ارتكازها على تنظيم عسكري حقيقي دفاعي (قرى محصنة) وكذلك هجومي (زعماء الحرب، هيئة محاربين منتظمين في كتائب).

بين 1840 و1860، قاوم شعب ماوري بقوة السلاح تقدّم المستعمرين البيض، فاشتهر زعماء أشداء في أولى "حروب ماوري" مثل تي راوبار اها (في سنوات 1840). ويرتبط بالمرحلة الأصعب من المواجهة بين أوروبيين وسكان أصليين (1860 – 1870) انتشار ديانتين توليفيتين كبيرتين تجمعان بين العبادات المحلية وتأويل العهد القديم: "باي مارير" (الهوهوية)، عقيدة مجيئية خليطة تشجّع الحرب ضدّ البيض، و"رين غاتو"، عقيدة من الأولى، تسيطر على تاريخها صورة النبي "تي – كوتي" المتوفي عام 1893. م. غودليبه

BERT E., 1924, The Maoris, Wellington, Polynesian Society, 2 vol.- BIGGS B., 1960, Maori marriage, Wellington, Polynesian Society.- CLARKE P., 1975, Hanhau. The Pai Marire search for Maori identity, Auckland, Auckland University Press.- DALTON B.J., 1967, War and politics in New Zealand 1855-1870, Sydney, University Press.- FIRTH R., 1957, Economics of the New Zealand Maori, 2e. éd., Wellington, Government Printer.- JOHANSEN J.P., The Maori and his religion in its non-ritualistic aspects, Copenhague, Ejnar Munksgaart; Studies in Maori rites and myths, Copenhague, Ejnar Munksgaart.- METGE J., 1976, The Maoris of New Zealand Rautahi, éd. révisée, Londres, Henley et Boston, Routledge et Kegan Paul.- OPPENHEIM R.,1973, Maori death customs, Wellington, A.H. et A.W.Reed.- VAYDA A.P., 1960, Maori warfare, Wellington, Polynesian Society Maori.





### **HALLOWEL Alfred Irving**

أجرى الأنتروبولوجي الأميركي الفرد إيرفنغ هالويل (1892 – 1974) بصورة خاصة تحقيقات ميدانية لدى هنود أوجيبوا. درس من يقيمون منهم في كندا، تقريبا من 1930 حيتى 1940، ومن هم في الولايات المتحدة خلال العقدين التاليين. ومع أنه تعلم في المدرسة العليا للإثنوغرافيا على يد فرانك سبيك وفرانز بواس، فإنه لم يقدم خلاصاته إلا باستعمالها في نصوص يطغى عليها طابع التحليل النفسي، فساهم بذلك في تأكيد الصبغة النظرية للأنتروبولوجيا الأميركية الشمالية.

تنتمي أعمال هالويل إلى الظواهرية وإلى التراث الفلسفي الأميركي. وقد أراد أن يثبت ضرورة تواجد مفهوم "الأنا" من أجل انطلاق التحليل التأملي ودراسة الأنظمة الاجتماعية والثقافية والأخلاقية (هالويل، 1967). كما بين سمة التلازم بين ميادين الشخصية والثقافة والمجتمع (1976). وعمل على استكشاف منهجي للعلاقات بين المعرفة والشيعور والسلوك، مركزا على أن العمل والتجربة يتخذان معنى محددا بالنسبة "للمحيط السلوكي" المنتج ثقافيًا، وليس من خلال المحيط الناتج عن معطيات موضوعية. في هذه التحاليل، ركيز هالويل على تقديم وجهة نظر الأفرقاء الاجتماعيين، سواءً في دراسة المكان أو الزمان أو التعداد أو الملكية أو الشخص أو الانفعالات أو الأحلام أو المرض أو المسوت أو علم الأخلاق أو الغيبيات (1967، 1976). إن دراسات وخبرته الشخصية قد أهال لهذا النوع من الأبحاث. ولقد أرسى هالويل استعمال روانز رورشاخ في دراسة تقاعل العلاقات الثقافية، مفتدا المحال عن ملاءمة هذه المنهجية. في الولايات المتحدة، كسان هالويل رائدا في مادة تاريخ الأنتروبولوجيا (1976)، فعمله على تحولات الثقافة الأميركية الهندية هو من أول التحاليل المقارنة في هذا المجال (1976).

جمعت أغلب أعمال هالويل في مجلدين: ثقافة وتجربة (1955) ومساهمات في الأنترويولوجيا (1956). ونشرت جنيفر س.هم. براون بعد موته كتاب هنود أوجبيوا عند نهر بيرنز، مانيتوبا، الذي يشكل امتدادا لدراسته الأحادية لمعام 1942، نور السحر في مجتمع السولتو. ولم تزل أعماله تقرأ، ليس فقط لأنه واحد من مؤسسي الانتروبولوجيا الأميركية، ولكن أيضا لأن القضايا التي طرحها تبقى معاصرة؛ وما زال يعاد اكتشافها من قبل أجيال جديدة من الباحثين.

هـ.. هـ.. فايت

HALLOWELL H.A.,1967 (1955), Culture and experience, New York, Schoken Books; 1971 (1942), The role of conjuring in Saulteaux society, New York, Octagon Books; 1976 (1963), Contributions to anthropology. Select papers of A. Irving Hallowell, Chicago, The University of Chicago Press; 1992, The Ojibwa of Berens River, Manitoba: Ethnography into history, Fort Worth, Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.

FOGELSON R.D. et SPIRO M.E., 1965, "Introduction", in M.E. Spiro (ed.), Context and meaning in cultural anthropology, New York, The Free Press.- NASH D. (ed.), 1977, An appreciation of A. Irving Hallowell, Ethnos, 5 (1).

هامشية Marginalité

إن استخدام عبارة الهامشية، التي هي حالة أشخاص أو جماعة يقيمون على الحدود الخارجية للمجتمع ويعيشون "على هامشه"، هو قريب العهد في العلوم الإنسانية. وإن نجاحه المتزايد منذ الستينات يبدو مرتبطا، في المجتمعات الصناعية، بظواهر كان يتوجب التعريف بها بطريقة سهلة، على حساب بعض الالتباس أحيانا. منذ 1928، تحدث إلا بسارك عن الهامشية، ولكن فقط للإشارة إلى "الهجناء الثقافيين"، أي المهاجرين، الذين تتسم ثقاف تهم الأصلية وثقافة الاستقبال بمنظومات قيم مختلفة عموما. بالنسبة الى هسرس بسيكر (1963)، يختلط "الانحراف" و"الهامشية" في عدم التلاؤم مع "القواعد المعيارية"، وقد انتشر، منذ حوالي عشرين سنة، استخدام عبارة "المجموعات الهامشية" للدلالة، حسب الحالة، على الأقليات الإثنية، أو المشردين، أو الهيبيين، أو المنحرفين جنسيا.

ما هي إذا العلاقات أو أوجه الشبه الفاعلة بين أفكار الهامشية والانحراف (عدم الستطابق مع المعيار) والانستهاك (عدم احترام القاعدة)؟ وما هو الأمر خصوصا في المجستمعات "البدائية "، "التقليدية "، التي جعلت منها الإثنولوجيا غرضها الأول؟ لقد طرح هذا السوال الأخير بسبب وجوب تعديل الفكرة التي صاغها إدوركهايم والتي بحسبها تولي المجتمعات "الحديثة " الأهمية للفرد والفردية أكثر بكثير من ثقافات أخرى - خاصة القبلية - حيث " يبتلع الفرد من الجماعة. قد يكون صحيحا أنه لا يمكن إبطال وجود الهامشية الهامشيين منطقيا في المجتمعات الأشد بساطة حيث يتم فقط تحديد معايير الهامشية ونتائجها الاستبعادية، والواقع أن هذه الأخيرة سهلة التحديد، أو لا وعلى الأقل بالإسناد إلى تقسيم داخلي أساسي، هو تقسيم الأدوار أو الأوضاع الاجتماعية - الجنسية المنوطة "بالعمر الاجتماعي". وهكذا فإن هذا الرجل " المهمل، [...] السيء التغذية، الحزين والوحيد" الذي ظلنه ك.ليفيي - سيتروس (1983) لأول وهلة مريضا لدى هنود بورورو في وسط طلبة ك.ليفيي - سيتروس (1983) لأول وهلة مريضا لدى هنود بورورو في وسط البرزايل، هو في الحقيقة عازب بكل بساطة، ومن هنا بالذات مهمش. زيادة على ذلك، إن ما يصح على العازب "يصح كذلك ، بدرجة أقل، على زوجين دون أو لاد" - عاجزين عن القيام بوظيفتهما النتاسلية كما عن تأمين "مستقبل أجداد" لمجتمعهما - وبشكل أخص على المرأة العاقر (هيريتيه، 1984). في نفس السياق، إذا استطاع رجل عاجز عن لعب دوره المرأة العاقر (هيريتيه، 1984).

كراشد ذكر أن يصبح أحيانا "سيدة مجتمع" مندمجا بفضل دعم المؤسسات- الملتبس- (مــثل البرداش، المنحرفين الشاذين جنسيا لدى هنود السهول)، فيحدث أيضا أن " يُهمش" فعــلا: هو ليس رجلا ولا امرأة (لقد أوضح كلاسترز، 1972 هاتين الإمكانيتين المختلفتين في نفس السياق لدى جماعة غاياكي في الباراغواي).

إن الانحـــراف والهامشـــية ليسا إذا دائماً فكرتين تقترن واحدتهما بالضرورة مع الأخرى. يقول م.بانو (1985) إن شعب مينج في ميلانيزيا يتصور حيزه الاجتماعي حرفياً بالعببارات التالبية: "المركبز" أي مكان الحالة الطبيعية، و الحدود الخارجية أي مكان الهامشية. إنسنا نجد أولا ، فور اقترابنا من "حدود" الجماعة، رجالا قادمين للعيش لدى زوجاتهم (زيجات تقضى بقتل الزوجة، أقلية)، ثم المعاقين أو الضعفاء عقليا، فالنشالين، ثم "الكسالي" غمير المسؤولين، ويليهم اليتامي (المشبّهين بالعازبين في ثقافات عديدة)، وفي نهاية المطاف، اللجنين الأجانب لكونهم "يتامى" بامتياز. يشغل بعض هؤلاء الأشخاص وظائف تكفيرية وهم مثال "مالا يجب فعله"، بما أن حالهم تنتج، حسب علم السببية المحلي، عن تقصير فادح: لقد تهرَّبوا من طقوس جو هرية. إنَّ القاسَم المشترك بين كثير من المجتمعات، أو لنقل أجمعها، هو اعتبار التهميش نتيجة لانتهاك عظيم، مثل سفاح القربي، وكوسيلة لتأمين "صادين" عن الطائفة يكونون في نفس الوقت ضحاياها التكفيرية. كذاك هناك انتهاكات المحرمات التي ينتقل التدنيس الذي تسببه عبر الاتصال أو النسب: تحضير أرواح الموتى لدى شعب سامو (هيريتيه، 1981)، أكل جيف الحيوانات لدى شعب الموز (ايرزار، 1979)، وهما من شعوب بوركينا فاسو؛ تستوجب هذه الانتهاكات تلقى عقوبة "ابعاد" الذين طبعوا بها (لا يمكن دفنهم خوف أن يؤدي ذلك إلى الجفاف) الذين، أقلب في الحالة الثانية، يشكلون "حوضا الأكباش الفداء الجاهزة دائما للخدمة " (ايزار، 1983). يــتواجد دور كبش الفداء هذا بشكل كامن على الأقل، واستيهامي أيضا حتى في خصائص أشدخاص منل "المجنون" و"الأبله" في قرى تجمعاتنا الريفية، وفي الوظائف المفروضة على بعض الأقليات الإثنية أو الدينية في قلب المجتمعات المدينية. غير أنه من المناسب تغبير المقياس في هذه الحالة الأخيرة. وهذا ما يوضح مرونة الفكرة الدالة فقط على الهامشية التي تطبق فعلا على طوائف المتسولين واللصوص في القرون الوسطى الأوروبية، وعلى "القبائل الإجرامية " في الهند (دفاتر جوسيو، 1979)، وعلى البروليتاريا الرئة التي تقيم في أحزمة بؤس مدننا الحديثة، وعلى " ثقافات فرعية " أخرى.

م.كز انتاكو

BECKER H.S., 1963, Outsiders, Studies in the Sociology of Deviance, New York, The Free Press.- 1979, Les marginaux et les exclus dans l'histoire, Cahier Jussieu n. 5, Université Paris VII, Paris, UCE. - CLASTRES P., 1972, Chronique des Indiens guayaki, Paris, Plon.- HERITIER F., 1981, "Le charivari, la mort, la pluie", in J. LE GOFF et J.-C. Schmitt (éd.), Le charivari, Paris, Mouton; 1984, "Stérilité, aridité, sécheresse: quelques invariants de la pensée symbolique", in M. Augé et C. Herzlich (éd.), Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie, Paris, Edition des Archives contemporaines.- IZARD M., 1979, "Transgression, transversalité, errance ", in M. Izard et P. Smith (éd.), La fonction symbolique. Essais d'anthropologie, Paris, Gallimard; 1983, " Introduction", in J.G.Frazer, Le rameau d'or 3. Le bouc émissaire, Paris, Robert Laffont.- LEVI-STRAUSS C., 1983, Le regard éloigné, Paris, Plon.- PANOFF M., 1985, "Une

figure de l'abjection en Nouvelle- Bretagne: le *rubbish man*", L'Homme 94, XXV (2): 57-71. – PARK R.E., 1928, " Human Migrations and Marginal Man", *The American Journal of Sociology* 6: 881-893.

#### **HERSKOVITS Melville Jean**

هرسكوفيتز، ملفيل جان

ولد الأنتروبولوجي الأميركي ملفيل جان هرسكوفيتز عام 1895 في بال – فونتان، أوهايو، وتوفي عام 1963 في بال باينستون، اللينوي. درس الأنتروبولوجيا في جامعة كولومبيا حيث تابع دروس أ. غولدنوايزر وإ. ك. بارسونز وت. فبلن وخاصة فرانز بواس الذي أثر عليه إلى حد كبير. ناقش رسالته للدكتوراه عام 1923. ومنذ 1927، وضع هرسكوفيتز البرنامج الأميركي الأول للدراسات الأفريقية في جامعة نورثوسترن (إيفنستون) حيث احتل سنة 1961 أول كرسي أنشئ في الولايات المتحدة للدراسات الأفريقية. إن أعمال هرسكوفيتز غزيرة جدا – فقد نشر أكثر من خمسمائة مقال – وتخصت بمجالات عدة: الأنتروبولوجيا الطبيعية والموسيقي والفن والفولكلور والمعتقد والاقتصاد وعلم النفس ودراسة التغيير الثقافي. ولكن أهم ما قدّمه هذا النسبوي الثقافي هو افتتاحه الطريق للدراسة العلمية عن السود في العالم الجديد.

وهرسكوفيتز هو رائد في ميدان تحديد الحيزات الثقافية الأفريقية (1924) ومؤلف لكتاب عن الحضسارات السرعوية في أفريقيا الشرقية (1926). وقد أجرى عام 1928 بالاشتراك مع زوجته فرانسيس هرسكوفيتز بحثه الميداني الأول في الخارج الذي حصل في آن واحد عند "زنوج الغابات" وعند سكان المدن في سورينام (1934، 1936): من هنا كان منطلق الاهتمام الذي أو لاه طيلة حياته للعلاقات التاريخية بين أفريقيا وبلدان أميركا. وسيكرس هرسكوفتز نفسه خلال خمسة عشر عاما لدراسة مناطق الأميركيين السود ما بين البرازيل والولايات المتحدة: فقد قام بأول إحصاء النوغرافي للمجتمعات الريفية في هايتسي (1937) وترينيداد (1947) وألف كتابه الأساسي أسطورة ماضي الزنجي (1941) السندي حاول فيه إظهار غني ماضي السود الأميركيين المعرق والمحلل من خلال مفاهيم مثل "الأفريقانية " و "إعادة التأويل" .

أشرت أبحاث هرسكوفيتز في أفريقيا الغربية، خاصة في داهومي (بنين) اصدارات عديدة (1938 ب)؛ وتتمثل مساهمته في النظرية العامة بكتاب عن دور النثاقف (1938 أ) وواحدة من أولى دراسات الأنتروبولوجيا الاقتصادية (1940) وكتاب يعرض خلاصة أفكاره: السرجل وأعماله (1948) لعب هرسكوفتز دورا أساسيا في تنشئة عدة أجيال من الأميركيين المستفرقين أو المختصين بالدراسات الأفرو – أميركية. ولا يمكننا عصرل اسمه عن اسم زوجته ف. هرسكوفيتز التي نشرت عدة أعمال مع زوجها والتي جمعت بعد موته أهم مقالاته عن أميركا الأفريقية (1966).

ر . برایس

1924, "A preliminary consideration of the culture areas of Africa", American Anthropologist 26: 50-64. 1926, " The cattle complex in East Africa", American Anthropologist 28: 230- 272; 361- 380; 494- 528; 633-644. 1928, The American

Negro: A study in racial crossing, New York, A. Knopf. (Avec F.HERSKOVITS), 1934, Rebel destiny: among the Bush Negroes of Dutch Guiana, New York, Whittlesey House. (Avec F. HERSKOVITS), 1936, Suriname Folk-Lore, New York, Columbia University Press. 1937, Life in a Haitian valley, New York, A. Knopf. 1938a, Acculturation, the study of culture contact, New York, J.J. Augustin. 1938b, Dahomey, an ancient west african kingdom, New York, J.J. Augustin. 1940, The economic life of primitive people, New York, A.Knopf, (Nouvelle éd. 1952, Economic Anthropology, New York, A. Knopf). 1941, The myth of the Negro past, New York, Harper (trad.fr. L'héritage noir: mythe et réalité, Paris, Payot, 1966). (En collaboration avec F. HERSKOVITS), 1947, Trinidad village, New York, A. Knopf. – 1948, Man and his work: the science of cultural anthropology, New York, A. Knopf (nouvelle éd. 1955, Cultural Anthropology, New York, A. Knopf) (trad.fr.: Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris, Payot, 1967).

HERSKOVITS F. (ed.), 1966, *The New World Negro*, Bloomington, University of Indiana Press.-SIMPSON G.E., 1973, *Melville J. Herskovits*, New York, Columbia University Press.

Sauvage

لا تشبير كلمة" همجى" إلى فئة عرقية بقدر إشارتها إلى صورة معكوسة لحضارة غربية تخدم وظيفة انتقادية مركزية في الفلسفة الأخلاقية والسياسية. يُصنف علم الاشتقاق (latin: sclvaticus sylvestre) الهمجــى في خانة الطبيعة غير المشغولة من قبل الإنسان: يرمــز فــي القــرون الوسطى إلى نصف حيوانية فظة، ويكتسب بعضاً من التجسيد مع اكتشاف هنود أميركا الذين سيصبحون ممثليه الحصريين حتى اكتشاف بوغانفيل لسكان تاهيتي. إن حالبة الطبيعة المفترضة لدى الهمجي هي مصدر از دو اجية قديم جدا: بينما يرى البعض فيها، انطلاقا من مخلفات أسطورة " العصر الذهبي" القديمة، نظرة مثالية إلى الهندي الحر والطيب الذي يعيش دون عمل من فاكهة منحته إياها طبيعة سخية، ورأى فسيها أخسرون أقسل تفاؤلا إشارة إلى وجوده المأساوي والى بنيته الهزيلة وإلى نزوعه الطبيعي إلى الحرب وافتراس البشر، وباختصار إلى ارتباطه المطلق بطبيعة مشهورة بقساوتها. إلا أن هذين التقليدين ينهلان من المصادر نفسها، التي هي متعاطفة بشكل عام مع الهنود: تيفيت، ليري، أكوستا، دابفيل، ديفرو، وأكونيا عن أميْركا الجنوبية، والمبشرين اليسم عيين في كندا (الفيتو: "حكايات من فرنسا الجديدة") يلجأ مناصرو فكرة الهمجي الطيب (مونتانسي، ليسكاربو، لاهونتان، دوتارتر، روسو) إلى استخدام مفهوم "الفلاسفة العسراة " لتوبيخ معاصريهم وإلى انتقاد الكنيسة والنظام الملكي علنا بدءا من القرن الثامن عشر. وفي المقابل، يسعى تقليد آخر إلى تبرير الفتوحات ومحاسنها التي تصيب شعوبا جعلها الاستبداد والجهل تعيش بؤسا مطبقا (فيتوريا، هوبز، دياو، بوفون، فولنير، كانط، هيغل). لقد أعطى كل من فلسفة "عصر الأنوار" (مقالة "الهمجي" في " الموسوعة" تعتبر تحقيرية) وانتصار فكرة التطور للقرن التاسع عشر تفسيرا للتاريخ يتموضع فيه الهمجيون في المرحلة الدنيا من تطور يجب أن يمر من مرحلة البربرية قبل أن يصلُّ إلى الحضارة

(كليم، باشوفن، مورغان، إنجلز). إن الهمجيين، الذي تم استبدالهم بالبدائيين، قد اختفوا من الاثنولوجيا المعاصرة باستثناء وجودهم المجرد في كتاب عرض سياسي ألفه ب. كلاستر. بيسكولا

1915, Noun Reduplication in Comox, a Salish Language of Vancouver Island, Ottawa, Canada Department of Mines. 1921, Language, New York, Harcourt (trad.fr. Le language, Paris, Payot, 1967).- MANDELBAUM D. (ed.), 1949, Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality, Berkeley, University Press of California. 1967, Anthropologie, 2 vol., Paris, Editions de Minuit. 1968, Linguistique, Paris, Editions de Minuit.

DARNELL R., 1990, Edward Sapir. Linguist, anthropologist, humanist, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press.- PRESTON R.J., 1966, "Edward Sapir's Anthropology: Style, Structure and Method", American Anthropologist, 68: 1105-1128.- SPIER L., HALLOWELL A.I. et NEWMAN S.S. (eds) (1941), 1960, Language, culture and personality: essays in memory of Edward Sapir, Salt Lake City, University of Utah Press.

Ilimalaya אארעו

تستألف هملايا من مجموعة سلاسل جبلية ترسم قوس دائرة طوله 3500 كلم في قلسب قارة أسيا، بين أفغانستان ويونان. وهي أكبر كتلة جبلية على الأرض. وتتكامل إلى الغرب مع جبال هندو -كوش وبامير؛ وإلى الشمال مع هضبة التيبت، من كاركوروم إلى خام؛ وتغرق تدريجيا في الشرق ضمن هضاب جنوب الصين وشمال برمانيا. بتعريفها هذا، تضم هملايا المنحدرات الجنوبية (تيراي وبهابار) التي تلامس سهل الغانج الهندي الفسيح ووديان الإندوس وتسانغبو العليا الواقعة خلف سلسلة هملايا العليا بمعناها الحصري. كما تغطي الجزء الشرقي من أفغانستان (نورستان)، والطرف الشمالي من باكستان وكشمير الباكستانية والهندية، ولداخ الهندية، وولاية هيماشال برادش الهندية، وسميت مقاطعات من أوتار برادش تضمها ولايتا غارهوال وكوماون، ونيبال، وسيكيم (الهدند)، ومقاطعات من أوتار برادش تضمها ولايتا غارهوال وكوماون، وأروناكال برادش مقاطعة في أقصى شرق الاتحاد الهندي -، ثم إلى الشمال القسم الأكبر من هضبة التيبت، مقاطعة في أقصى شرق الاتحاد الهندي -، ثم إلى الشمال القسم الأكبر من هضبة التيبت، تلك المنطقة ذات الحكم الذاتي ابتداء من 1965، ضمن دولة الصين.

ثقافيا، يقع هذا الحزام الجبلي الضخم على حدود حضارتين كبيرتين: حضارة أسيا الجنوبية وحضارة أسيا الوسطى. المدى الثقافي الهندي من جهة، والمدى الصيني التيبتي من جهة أخرى. يضاف إلى هذين التجمعين الكبيرين عناصر شرقية تسربت عبر برمانيا وأصبحت تحكم الحياة الدينية لشعوب أروناكال برادش، ومؤثرات الإسلام التي تظهر بصسورة خاصمة في هملايا الغربية. تشكل هذه السلسلة الجبلية أيضا نقطة التقاء البوذية والهندوسسية اللتيسن دخلتا إلى تلك المناطق البعيدة عبر الطرق التجارية التي تصل منذ عهود سحيقة جدا ما بين الهند والتيبت. وأضيفت هاتان الديانتان الكتابيتان إلى ممارسات

شامانية وعناصر قبلية كانت تطغى عليها عبادة آلهة التربة ومفهوم الرحلة الطقوسية (ن.الان).

تم الاستيطان بطرق ثلاثة. من الغرب والجنوب أتت شعوب هندو-أرية أقامت في الأراضي السفلي وصولا إلى ارتفاع يتراوح بين 2000- 2500 م. عرفت شعوب التلال تلك، التي تدعى باهار، نمط حياة مرتكز عموما على زراعة الأرز. ومن الشمال هبطت شعوب ذات لغة وثقافة تيبتيتين، تدعى بهوتيًا لدى سكان الجنوب ومون- بالدي شعوب تيبت الأصلية. أقامت تلك الشعوب في الأودية العليا التي يتجاوز ارتفاعها عموما 500 م. ومارسيت اقتصادا مختلطا نصف زراعي ونصف رعوي يلعب فيه الشعير وثور التيبت دورا أساسيا. أما موجة الهجرة الثالثة، وهي الأقل شهرة، فقد أتت من الحدود الشرقية لبرمانيا ويونان، وهي تجمع شعوبا ذات لغات تيبتية- برمانية أقامت في أرونا كال براديش، وقد تكون استوطنت الجزء الشرقي من بوتان ونيبال.

لجا عدد من تلك الشعوب إلى مناطق هملايا ليجدوا فيها حماية ضد الاعتداءات الخارجية. هناك انعزلوا عن المؤثرات الخارجية في وعورة الجبال فحافظوا على ملامح ثقافية ولغوية اختفت من الهند والتيبت منذ فترة طويلة. تلك هي حال الشعوب الناطقة بلغة السداردي والكفير في منطقة هندو -كوش، تلك المنعز لات التيبتية في أعالي نيبال، وحالة سكان وادي كاتماندو الذي هو خزان ثقافة العصور الوسطى الهندية.

هملايا أشد كثافة سكانية في منحدراتها الجنوبية التي ترويها الأمطار الموسمية مما هسي عليه في هضاب ترانسهملايا المجدبة حيث لا تتجاوز الكثافة خمسة أشخاص في الكلم 2. وتسنخفض الكشافة أيضا بصورة ملحوظة تبعا للارتفاع وحسب وجهة السكن: فالمنحدرات الجنوبية أشد كثافة بكثير من المنحدرات الشمالية. ولقد أدى تباعد التضاريس وصسعوبات التواصل بين والإ وأخر إلى تشكيل فسيفساء من جماعات اثنية صغيرة لكل منها لغته وتقاليده الخاصة. ورغم بعض التقاربات وتأثير تراث ثقافي توحيدي (هندي أو تبيتي أو إسلامي)، فإن لكل من تلك الجماعات مواصفاتها الخاصة.

هـناك تـنوع اثني هائل وبنى اجتماعية - دينية بالغة النتوع. يعيش في هملايا الوسطى: شعوب هندية - نيبالية، الخاس أو البربطية، تنتظم تبعا لنظام الطوائف الهندي؛ واثنيات ذات لغيات تيبتية - برمانية (ماغاز، غورونغ، تامانغ، نيوار، سونوار، راي، ليمبو) قليلة التراتب الداخلي وتعتمد نظاما عشائريا ذا نمط تفريعي؛ وشعوب بهوتيًا ذات لغية وثقافة تيبتيتين، تنقسم إلى طبقات داخلية الزواج وتمارس عند الحاجة تعدد الازواج من الإخوة. ونشير أيضا إلى وجود أقليات تتكلم لغات أسيوية جنوبية من نمط الموندا (ساتار، أو أيضا كوسوندا أو راوتي). في نيبال تعيش كل واحدة من جماعات كبرى من السكان في منطقة بيئية خاصة تبعا لنظام مجتمعات منضدة: يعيش التيبيون - البرمانيون في المنطقة الوسطية، ويحيط بهم من الشمال البهوتيًا، ومن الجنوب الهندو - نيباليون. وفي سهل تيراي الداخلي يعيش التارو الذين يتحدرون من قبائل الهند الشمالية.

والتنوع كبير أيضاً في هملايا الغربية حيث تتجاور شعوب تيبتية وهندو – أرية ذات ديانية هندوسية أو بوذية أو إسلامية أو غير منتمية لواحدة من تلك الديانات الكبرى، مسئل الكيالاش في شيترال الجنوبية. ويدفع إلى الاهتمام بالمنطقة وجود لغات قديمة جدا ذات أصبول هندو – أرية أو هندو – غيرانية (الكفير والداردي) وثقافات هندو – أوروبية قديمــة. ولقد وجدت فيها (فوسمان) حالة قديمة من الديانة ما قبل الفيدية قد تتيح در استها القاء ضوء جديد على تاريخ الهندوسية في الهند.

في هملايا الشرقية (سيكيم، بهوتان) توجد شعوب تيبتية ونيبالية بشكل عام، باستثناء الليبشا التي هي جماعة غير محددة المصدر. أما الأروناكال برادش فإنها تشكل مستوطنة اثنية فائقة الغني، ولكنها عصية على الدراسة اليوم للأسف، هي منطقة تسكنها النيات صديرة ذات لغات تيبتية – برمانية (ميشمي، دافلا، أبا تاتي، أدي، أكا، غالونغ، السخر،) ذات مدى اجتماعي ضييق وتراث ثقافي شفهي بالكامل، ولا تدين أنظمتهم الاجتماعية ومعتقداتهم بشيء للهند أو للتيبت.

لـم يحـل ذلك التنوع وذلك التعقيد دون قيام ممالك صغيرة، بين القرنين الخامس والثاني عشر، محدودة في نطاق عدد من الوديان ومعتمدة على احدى طرق التجارة عبر هملايا، (ليه، لاسا، غتسانغ ، جوملا، وادي كاتماندو، الخ.). ورغم ذلك تميزت هملايا، حـتى القرن الثامن عشر، بتفتت سياسي هائل أدى إلى وضع قطاعات كبرى من السكان تحـت وصـاية زعامات قبلية، ولم يقلل ظهور دولة قومية كبرى في نيبال والمناطق المجاورة في نهاية القرن الثامن عشر من ظاهرة التنوع الثقافي واللغوي. حتى أنه أثار، في عـدد من الحالات، ردات فعل مطالبة بهويتها، إضافة إلى تجسد عدد من الاثنيات. رغم كل ذلك تقوم الهندوسية، المرتبطة بدخول تدريجي للشعوب الهندية والهندو - نيبالية الى السلسلة الحبلية، بعملية نسف متواصلة للغات وثقافات الأقليات التقليدية.

ج. توفين

BERREMAN G.D., 1963, Hindus of the Himalayas: Ethnography and Change, Berkeley et Los Angeles, University of California Press.- FURER-HAIMENDORF C. von, 1962, The Apa-Tanis and their neighbours, Londres, Routledge et Kegan Paul; 1982, Highlanders of Arunachal Pradesh. Anthropological Research in Nort – East India, Delhi, Vikas Publishing House.-GABORIEAU M., 1978, Le Népal et ses populations, Bruxelles, Editions Complexe.- GORER G.E., 1938, Himalayan village. An account of the Lepchas of Sikkim, Londres, M. Joseph.- HITCHCOCK J.T. et JONES R.L. (eds), 1976, Spirit Possession in the Nepal Himalayas, Warminster, Aris et Phillips.- JEST C., 1975, Dolpo. Communautés de langue tibétaine du Népal, Paris Editions du CNRS.-JETTMAR K., 1975, Die Religionen des Hindukusch, Stuttgart, W. Kholhammer.-MACDONALD A.W. (éd.), 1982, Les Royaumes de l'Himalaya, La Haye-Paris, Imprimerie nationale.- PIGNEDE B., 1966, Les Gurungs, une population himalayenne du Népal, Paris, Mouton.- TOFFIN G., 1984, Société et Religion chez les Néwar du Népal, Paris, Editions du CNRS.

Inde L'anthropologie indienne الهنــــد الانتروبولوجيا الهندية

لم بيداً التعليم الجامعي للأنتروبولوجيا في النهد رسميا إلا عام 1921. وكانت تعتبر حينها مادة در السنة تضم الأنتروبولوجيا الطبيعية وما قبل التاريخ والأنتروبولوجيا الاجتماعية - الثقافية. ولقد كان ظهور مجلة مان ان إنديا ( Man in India ) عامل نشرها

الأساسي. ولكن تأسيس بحوث النهد الأنتروبولوجية (كلكوتا، 1945) وتجديد المنظورات الحاصل في الخمسينات قد أديا إلى الإخلال بذلك التوازن. أصبح البعد الثقافي يشغل مكانا أساسيا في التوجه العام للدر اسات وفي حجم المنشورات. وتخلت الأنتروبولوجيا الهندية عن الدر اسات الاجتماعية - السياسية وعن عالم المدن لمصلحة علم الاجتماع لنتخذ منحى قريبا مما تعرف به الاثنولوجيا بصورة عامة وتحتفظ لنفسها بدراسة الأقليات أو الطوائف التي تدعى " قبلية"، وبدراسة جماعات محلية واضحة التعريف تنتمي في غالبيتها إلى عالم الريف وتعمل على مقاربتها من زوايا التكنولوجيا والاقتصاد والطقوس والجماليات.

ولكن ذلك لا يعني احترام جميع المؤسسات لذلك التقسيم. إذ استمر بعضها في إدراج السبعد الثقافي ضمن توجه الانتروبولوجيا العامة (لوكناو، مدراس)؛ وأدرجتها الحسريات، على خلاف تيروباتي، في تعليم مشترك مع علم الاجتماع (لوكناو، دلهي)؛ وحافظ كثيرون على روابط بينها وبين الجغرافيا البشرية (كلكوتا، بومباي، بنغالور). اليوم هناك سبع وعشرون جامعة تعتمد تدريس الانتروبولوجيا (من أقدمها كلكوتا ولوكناو ورانشي وساغار وشانديغار)، وثمانية وثمانون معهدا تتقاسم نشاطات البحث (على الأخسص مركز رانشي للدراسات القبلية، أودايبور، كوزيخود، تريفاندروم، وأحمدأباد؛ ثم معهد أن سينها للدراسات الاجتماعية في بانتا، ومعهد الدراسات الاجتماعية في كلكوتا وبنغالور). وإلى جانب مان إن ابديا (رانشي، 1921)، هناك مجلات هامة: الأنتروبولوجي الشرقي (لوكناو، منذ 1937)، نشرة علم الاجتماع (الجمعية الهندية لعلم الاجتماع، بومباي، مسند 1951)، مجلة الجمعية الهندية الهند

يعكس التوزيع الجامعي أيضا بدرجة معينة التوجهات الفكرية التي تعتمدها السبحوث الهاندية. فلعد أن حاولت هذه الأخيرة ، كما في الأماكن الأخرى، أن تكرس اعترافا بخصوصية أنتروبولوجياها الثقافية، لم تستطع أن تحافظ على طموحاتها النظرية والمقارنة والتعميمية التي شاء دمغها بها كبار روادها الأوائل.

يعود هذا الوضع إلى أسباب عديدة: 1) الأهمية الديمغرافية لشبه القارة (حوالي ربع سكان الكرة الأرضية)؛ 2) الموثرات الفكرية لتراث استعماري دام أكثر من قرنين وجدت خلالهما الأنتروبولوجيا الهندية نفسها تخدم على التوالي هدفا إنسانيا ثم محاولة إخضاع؛ 3) تاريخ الحركة القومية والدور الذي لعبه العلم في إرساء ملامح لغوية ودينية وثقافية واجتماعية لعبت دورا في رسم حدود ولايات الاتحاد الفيديرالي الجديد؛ 4) تعقيدات قضايا إدارة وتخطيط التنمية، مما سيقوي الروابط ما بين الإدارة والبحوث الأنتروبولوجية المنتظمة لخدمة غايات اجتماعية - اقتصادية وسياسية؛ 5) طبيعة الرهانات المنظرية نفسها التي يطرحها تحليل وتخطيط حضارة متميزة تُقترَض حينا كغبار من عناصر متباعدة متنافرة، وحينا كمجموع ثقافي هائل يتجاوز إلى حدّ بعيد حدوده الجيوسياسية المعاصرة ويمتلك إرثا خاصا من الخطاب القيّم عن الإنسان بصورة عامة.

إن البيانات الإثنوغرافية والأعمال الإحصائية العشرية المحققة بين 1881 و1961 تقدم جردة بمادة غنية جدا وتبرهن إلى أي مدى تشكل الهند مختبرا ذا قيمة متميزة للتحقيقات الأنتروبولوجية: 3000 طائفة، 50000 فرع من طائفة، 427 قبيلة "شملتها الإحصاءات". ومع ذلك فإن هذا الأدب الرسمي قد انشغل بأمور بعيدة في الغالب عن المتمامات مادة المعرفة العلمية، واعتمد معايير تعريف غريبة عن المادة المدروسة ومثقلة بمعطيات مدارس فكرية كثيرا ما تكون بالغة التناقض فيما بينها. وعندما حاول توزيع تلك المادة الهائلة من التسميات الاجتماعية على الفئتين الحصريتين للطائفة والقبيلة، فلقد الستنكف عن أن يسرى ويحلل واقعا اجتماعيا يفرز ويقسم "القبائل" - إذا لم نتحدث إلا عنها - إلى درجة تشكيل ألاف الوحدات المتفرعة عنها والتي تقيم بدورها علاقات عديدة مع فروع الطوائف ومع عشائرها المحلية. يضاف إلى ذلك أيضا تنوع هائل من الأشكال المختلطة، من اللغات والشعوب والمعتقدات، مما يحتم إعادة النظر بكل محاولة تصنيف إحادية، ولكن دون الوقوع في عملية دمج بسيطة: ينتظم العديد من هذه الأشكال فيما بينها تسبعا للمنطق الذي يقترحه نظام "فارنا - جاتي" الذي يمثل تعبيرا خاصا عن القيم التراتبية التي يتشكل تبعا لها تسلم الكائنات.

هناك إذن تطابق بين بدايات الأنتروبولوجيا الهندية وأوائل المصنفات البريطانية التي حققتها حكومات المقاطعات ابتداءً من 1857. فلقد كانت مقترنة حينها بمشروع إعداد الدخول السياسي والمعنوي، ومخصصة لتحقيق نجاح "المهمة الحضارية" وغرس مقولاتها، تلك المهمة التي أصبحت، منذ عام 1820، تتجاوز أعمال المستشرقين غير المنتجازة. ولقد قام إعدادها على أفكار ج. ميل (تاريخ النهد الإنكليزية، 1817، ومدخل "طائفة " في طبعة 1827 من أنسيكلوبيديا بريتانيكا) ومشروع هـ.هـ. رايسلي اللذين يقرنان القياس الأنتروبولوجي والهوية الإثنية ونظرية العرق بهدف إعداد تصنيف مناطقي للطوائف. ويعزى الأصل المفترض لنظام الطوائف لديهما إلى تطور تقسيم العمل وتدخل المشــرَع البراهماني الذي وضع له القوانين لغاية تجميده. قد يكون الجمود والازدواجية هما أساسا تحديد مجتمع قائم على التقليد والتنضيد (نسفيلد، براساد) والعزل الديمغرافي (ذلك ما استعاده في سنوات 1930 ج.س.غور اي- الطائفة والعرق- ود.ن. ماجومدار-الطوائسف والسنقافة -، وما ناقشه س.ك.روي). تحت هذا المنظار قامت أوائل الدراسات المكتفة بوصف الثقافات القبلية كبقايا وشواهد حية عن الشعوب الأصلية البدانية (س.ك.روي و ن.ك. ديوت عن قبائل أوراون وموندا، وماجومدار عن قبائل غارو). في خطوطه العريضة، ما زال الوضع العام يشهد على التأثير الفكرى لمختلف التوجهات التي سادت علمي التوالي مسرح الأحداث الغربي. ومع استقلال الهند تركز الاهتمام على التحول الاجتماعي والتحديث والأقليات والقضايا المحلية والنزاعات، ولكن دون أية إعادة نظر حقيقية بالإطار الثنائي والنشوئي القديم الذي قام العلم عليه.

ابتداء من سنوات 1950 أخذت البحوث الجامعية تبتعد عن الأنتروبولوجيا الرسمية لسبحوث النهند النفروبولوجية، حصل انفجار داخل العلم الذي تجاذبه علم اجتماع سياسي ذو توجه غاندي جديد (ر. كوتاري) ودراسات أدبية وفولكلورية (ف. فاتوك) من جهة، وعلم مستاحف يركز على الأرتيزانا والجماليات الشعبية (ب. جاياكار، ك. فاتسيايان) والحياة القبلية المادية والاحتفالية (ر.س. نيجي ومتحف الإنسان الوطني في بوبال، وأ.شاه في أحمد أباد).

تستعين أعمال س. دوب عن التجمعات القروية وأعمال ر.ك. موكرجي عن السياسات المحلية ببعض الرؤى الثقافوية الأميركية المعروفة لدى كرويبر وردفيلد، وبالوظيفية الإنكليزية الموروثة عن رادكليف- براون ومالينوفسكي، مع حرصها على

البحث عن دروب جديدة مختلفة عن التراثين، "الكبير" و"الصغير" (ردفيلد)، وعن "شمولية ومناطقية" م.ك. ماريوت، وعن مراكز وشبكات التواصل الثقافي (سنجر وكوهن). كما تمتاز تلك الأعمال جذريا عن مئات الدراسات القروية التي اقترح إجراءها مركز بحوث الهيند الانتروبولوجية والتي كانت تتم عن الرؤية العامة والتركيبية للمشرف عليها ن.ك.بوز.

أدت الأعمال عن العائلة والزواج والعائلة إلى ولادة دراسات إحادية ممتازة (ماجومدار، تن،مادان) وذات مصطلحات على علاقة مع الدراسة الإحادية الاجتماعية والتنظيم الثنائي (ت. داس، ك.راو). وأعيدت قراءة النصوص الكلاسيكية سواء لدراسة القرابة بمعناها الحصري (إ.كراف) أو لدراسة معطياتها التشريعية (ب.ف.كان). وعرف السجال حول الطائفة منطلقا جديدا. في دراسة إحادية رائعة عن الكورغ في الهند الجنوبية، برهن من سرينيفاس، تلميذ رادكليف براون، الطبيعة الدينية للطائفة. كما عرفها أخرون كشكل خفي للطبقة الاجتماعية أو الاقتصادية (ب.ن. داتا) أو السياسية (أببيتاي)، على خلاف أولئك الذين يرون في تخصصها تمايزا بين ايديولوجيات منفصلة تساهم في انبثاق حرية فردية (رك. موخرجي، نك.بوز). وليست التراتبية في درجات الطهارة والدناسة التي وضعها سرينيفاس لتعريف العلاقات بين الطوائف عائدة فقط الى قيم طقوسية بحثة أو براهمانية صرفة تقوم بتوجيهها من الأعلى (الانتماء السنسكريتي)، في مع قد تصلح للتطبيق أيضا داخل كل منها عبر سبر ذهنها العام وليس فقط خطابها المعياري (دومون، مادان)، وقد تجد تأكيدا لها في تحليل مفهوم الطهارة المطلقة المعياري (دومون، مادان)، وقد تجد تأكيدا لها في تحليل مفهوم الطهارة المطلقة المعياري (دومون، مادان)، وقد تجد تأكيدا لها في تحليل مفهوم الطهارة المطلقة المعياري (دومون، مادان)، وقد تجد تأكيدا لها في تحليل مفهوم الطهارة المطلقة الهندي (إ.احمد).

استمر التفكير بالتنظيم الاجتماعي للطوائف قائماً بالاستناد إلى العوالم القبلية التي تحستويها. ودار نقاش عن إطار تحليل دينامية أنماط التثاقف. تحدث بوز عن "منهج هندوسي للامتصاص القبلي"، وعارضه غوري بفكرة أن القبيلة قد تكون عبارة عن نظام هندوسي متفرع، بينما تحدث س.ك. سينها من جهته عن "تكامل بين الطائفة والقبيلة ". ولكسنهم احتفظوا جميعاً في نقاشهم بخصوصية اجتماعية - ثقافية سوف ينتقدها ف. بايلي عبر تركيزه على ميادين اقتصادية تحددها اهتمامات مرتبطة بالتغيير الاجتماعي، وهناك سبجال أخسر تجابه فيه القائلون بالانعز الية الذين رغبوا في رؤية القبائل محمية ومصانة خارج التقلبات السياسية مع الذين كانوا ، على غرار غوري، ينادون بدمجها في الأمة وعلى السنيعابها بشكل يحافظ على هوياتها، ولقد انتصرت هذه النظرة الثانية في مناخ فكري تطغى عليه مسالتا إعادة التأهيل والتنمية (ساكيندا ناندا). كما كانت دراسة حركات الالمورد والتحركات الألفية لدى الموندا مناسبة لإدخال بعد تاريخي على ذلك (س. سنغ).

ظهرت أعمال عديدة مخصصة للحضارة الهندية ولمكونات وحدتها، وعملت على مقاربتها انطلاقا من مراكز الحج الكبرى فيها (ل.ب فيديارتي عن غايا)، أو على مناقشة مكوناتها الثقافية المناطقية (م.جها عن الميتيلا والمهاك وسالا والأوريسا)، أو المدينية (ب.ن. سار اسواتي عن بيناريس). وفي أواخر الستينات، وتحت تأثير سوراجيت سينها، أطلق مركز بحوث الهند الأنتروبولوجية سلسلة بحوث ميدانية عن طوائف الصيادين (ب. راياشادوري، ب.ر. ماتور) والبدو (ب.ك.ميسرا) ومذاهب الزهد (سينها، سار اسواتي) وتنظيم المعابد (ب.ب. غوسوامي، س.ج.موراب). من جهة أخرى، تسبب

تحليل النصوص ودراسة أثرها على المجتمع المعاصر في ظهور دراسات جادة ومتميزة: ف.داس عـن الـبورانا، ساراسـواتي عـن الاستخدامات المتواكبة والتوزيع الجغرافي للنصوص الصادرة عن مختلف المدارس البراهمانية.

حركات انتماء سنسكريتي أو تغريب (سرينيفاس)، السيطرة والتراتب (سرينيفاس وبيتاي)، التمايز ضمن وحدة عضوية (سار اسواتي)، السيادة المناطقية (سينها)، تلك كانت مظاهر الجهود المنتوعة لتفسير ظواهر الحراك والتعريف بالتحول الاجتماعي. ولقد نتج عن أهمية وتعقيدات البعد الديني، وعن المعطيات الاجتماعية للحياة الطقوسية إعادة النظر بالسيعارض الوضعي بين المقدس والدنيوي (استبدله أ.أيابان بالمفهوم الهندي الذي يقرن البشري بالإلهي ضمن سلسلة واحدة من التحولات؛ كما استبدله مادان بالتمييز بين "السعد" و"الشؤم الذي هو أقرب إلى التصورات التقليدية). كما جرت مقاربة مسألة القومية الثقافية وتأثيرها على القيم الديمقر اطبة للاتحاد الفيدير الي، فدرسها ب، غوسواني وب.ك. بورمان انطلاقا من أسام ووجدا لها دورا أساسيا في عملية الحماية والتحول، بينما ناقش بيتاي تطورها في دراسة تحمل الكثير من الأراء الشخصية وتركز على موضوع التفاوت المرتبط بانتشار القيم الفردانية. ومن بين أخر المساهمات الهامة، نذكر أعمال س. ساكار وأناندي اللذين جددا تأويلات المجتمع الهندي على ضوء التحليل النفسي وتاريخ الأفكار.

وإذا كان أغلب الأنتروبولوجيين الهنود قد اقتصروا على دراسة مجتمعهم الخاص، محاوليس تكييف در اسات إشكاليات التمايز الاجتماعي الموروثة عن تراث أجنبي في خطوطه الرئيسية، فإن العديد منهم، أمثال ت.ن.باندي ور .ك.جاين وأ.ك. باغاباتي وس.سابروال وج.سنغ أوبروا، قد اتجهوا نحو دراسة شعوب غير هندية. وقد مارس بسانداي وجايسن ور .س.خار، وأ.ك.راما نجوان وأ.أبادوراي في الولايات المتحدة وبريطانيا. ويجدر في النهاية ذكر الأنتروبولوجيين ذوي الأصول السريلانكية الذين تمسئل أعمالهم خلاصات مقارنية بالغة الأهمية: س.ج.تامبياه، ج.أوبييسكير وهال سينفيراتني، وأيضا أس. أحمد عن الباكستان.

يبقى أن نشير إلى البزوغ الحديث العهد لنمط خطاب التولوجي هندي بكامله يحاول تقديم نظرة عنائبية عن الإنسان في المجتمع، انطلاقا من مفاهيم هندوسية عن الإنسان والتطور، مستمدة من بعض المدارس الفلسفية المحلية. يحاول هذا الخطاب إرساء حوار بين التوجهات الأنتروبولوجيا القادرة على تمثل المناهج والأدوات الفكرية الناتجة عن ثقافة غربية لا يسلم بأنها الوحيدة القادرة على دخول ميادين المعرفة. ومن البديهي أن يثير هذا التوجه تساؤلا مقارنا أساسيا.

### ج.س.غالي وب.ن.سار اسواتي

BOSE N.K., 1963, Fifty Years of Science in India: progress of anthropology and archaeology, Calcutta, Indian Science Congress Association.- DUMONT L., 1966, Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes, Paris, Gallinard; 1970, "Les Britanniques dans l'Inde", in Ch. Morazé (sous la direction de), Histoire du développement scientifique et culturel de l'humanité, Paris, Robert Laffont.- India Council of Social Science Research, 1972, 1974, Survey of Research in Sociology and Social Anthropology up to 1969, Bombay, Popular Prakashan, 3 vol.; 1985, Survey of Research in Sociology and Social Anthropology. 1969-1979, New Delhi, Satvahan, 2 vol.- Man in India, Cumulative Index: 1921-1985, 1985, 65 (4). —

1987, "Social Antrhopology from Sri Lanka", Contributions to Indian Sociology, nouvelle série, 21 (1).- VIDYARTHI L.P., 1978, Rise of Anthropology in India, New Delhi, Concept Publishing House, 2 vol.

الهندي ( العالم ) Indien ( monde)

تستخدم الإثنولوجيا عبارة "عالم هندي" للدلالة على مجموعتين كبيرتين يتجاوز تاريخهما وحدودهما تلك الحدود التي يعينها التقسيم الجيوسياسي الحديث لتضم أقاليم كاملة من مجتمعات ودول موسومة بالعلاقة التي تقيمها التصورات الدينية للهندوسية وللبوذية المتفرعة عنها – مع أشكال عديدة من التنظيم الاجتماعي الذي توحي به الطائفة.

في معناها الضيق، تنطبق عبارة "العالم الهندي" اليوم على الولايات الثمانية عشر من شبه القارة التي انضوت منذ عام 1947 في الاتحاد الهندي (أي الهند المعروفة اليوم) والتي يضاف إليها سبكيم وبوتان ونيبال وباكستان وبنغلاش وسري لانكا. وتغطي العبارة بمعناها الواسع، ليس فقط بعضا من مجتمعات جاوة وبالي وتايلاند وبرمانيا وكمبوديا ولاوس، الوارثة للممالك القديمة المتهندة في أسيا الجنوبية والشرقية وأندونيسيا، بل أيضا عوالم أبعد بكثير في المحيط الهادي مثل فيدجي وجزر الملوك التي تقدم لنا، بصورة مقارنة، كثيرا من المعلومات عن التاريخ القديم لشبه القارة الهندية و عن طبيعة الشعوب المسماة "دراويدية" التي وجدتها الهجرات الهندو الوروبية تقطن تلك المنطقة.

هذا العالم الهندي الذي حل بشكل منقطع مكان حضارة حواضر الهندوس الكبرى (هارابا وموهنجودارو) ولد ابتداء من القرن الخامس عشر قبل عصرنا من ذلك اللقاء مع الشمعوب المحلمية ممن الرعاة الهندو - أوروبيين - "الأريا"، أي "المخلصون"، "النبلاء"، بمعنى الكلمة الحرفي - الذين أدخلوا إليه اللغة الفيدية والذين كان كهنتهم يؤلفون وينشدون أناشميد الفيدا الأولين. ولقد شكل هؤلاء شيئا فشيئا نظام تصورات وقيم مؤسس على الاعمتراف بغميرية طقوسية تندرج في تأملات عن القربان ("ياجنا") تدخل فيها معتقدات وأنماط حياة صابقة تولدت منها الحضارة الهندية التاريخية.

تلك الحضارة الفيدية الأولى هي التي أعطت العالم الهندي لغته المرجعية الأساسية، أي السنسكريتية. ولقد كانت متماهية مع مجتمع متراتب في وظائف ثلاثة يضاف البها عنصر رابع يمثل منطقيا فئة الشعوب المحلية ويقوده براهمان هم الوارثون والممثلون بشكل ديني قائم على الوحي (سروتي") والممثلكون لإرث أدبي هو من أقدم ما عرفية البشرية. ستعمد عدة مدارس من المؤولين بعد ذلك إلى تفسير تعاليم عقيدة واحدة وتدوين خلاصة تراث محفوظ في الذاكرة ("سمريتي") لكي تتشكل ، حوالي القرن الثامن ق.م.، البراهمانية التقليدية التي تظهر فيها تصورات يقوم بعضها بمناداة وتدعيم البعض الأخر. فكرة تماثل بين الكون والطبيعة والمجتمع ("دارما")، وتقسيم مراحل الحياة ("اسراما")، والأهداف المحددة للإنسان ("بوروسارتا")، وأخيرا قانون بعث الأرواح وتناسخها ("ممسارا") القائم على جزاء الأعمال ("كارما")، كل ذلك يصف مختلف أنماط توافيق الحياة مع العالم، وتقابله من جهة أخرى دروب التوبة والخلاص ("موكسا") التي ركزت عليها فيما بعد توجهات "البهاكتي" التعصبية أو التوحيدية.

انطلاقا من تفكيرها المنهجي في أهمية الطقوس، اعتادت "الذهنية الهندية" - كما تظهر في البر اهمانية - على التأمل منذ وقت مبكر في الفروقات والتعارضات التي تبدو ملامحها في قواعد اللغة السنسكريتية. هكذا توجه الخطاب عن الآلهة ونحو تبيان كيفية الموازاة بينها وكيف يحل بعضها مكان البعض الآخر أو كيف تتداخل فيما بينها ليعطي كل منها معنى للأخريات. ويُعتمد على الطقوس لتبيان التجابه الأساسي بين القرية والغابة السخي ينطوي على تجابه بين حياة العمل وحياة التأمل، وبين رب البيت والزاهد، والذي ينتهي بالتوصيل إلى تعريف للإنسان: "من بين الحيوانات القابلة لأن "تكون" أضحيات قربانية، الإنسان هو الوحيد القادر على أن " يقوم" شخصيا بتقديم القرابين".

تشكل الهندوسية المرحلة الثالثة من تطور تلك المعتقدات، ومع صعوبة تحديد بداياتها، فهي قد ظهرت مع طقوس تمجيد الصورة ("بوجا") التي تتميز باعتقاد بتعدد الألهة يحترم التنوع ويلتزم بالمنطق القرباني الذي ينتجه، وهناك أوالية ضخمة من التوليفية الدينية تقوم بالترويج لألهة فيدية صغرى مثل فيشنو أو شيفا، بينما تصر الطقوس "المحلية " المرتكزة على "الإلهة" على حجز موقع لها، وإذا كان المنحى التنظيري – أو حتى الأخلاقي – للمقولات البراهمانية يؤدي إلى توليد التنوع في مجموعة شديدة الانتظام، فإن تطور الهندوسية يترجم من جهته الدور التأسيسي للمقاومة السرية. فالهندوسية ليست في الواقع خطابا عن الألهة، إنها "ديانة مجموع أولنك الذين يعيشون ضمن المطوائف" (دومون، 1966).

خارج التاريخ تلك الوقائع الدينية الكبرى، يبدو كل استعراض للأحداث التاريخية في شبه الجزيرة قليل الأهمية، إن لم يكن مدعاة وهم، فالتواريخ عديمة الدقة، هذا إن لم تكن مستحيلة، وهي تضع معالم لا تقول شيئا عن التشكيلات الاجتماعية. إن تواريخ تأليف الأرتاسسترا، ذلك المؤلف الشهير عن فنون الحكم الملكي، تثير نقاشات لا طائل منها لكونها تتفاوت ضمن ثمانية قرون. والملاحم (المهابهاراتا والرامايانا)، كما مصنفات علم الكون البورانية، تضم في نسيجها الروائي أحداثا أسطورية لا تمتند إلى أسس موضوعية، إذ أن مسراجعها التاريخية والجغرافية لا تتخذ معنى إلا بالقياس إلى القيم التي تحملها. أذ أن مسراجعها التاريخية والجغرافية لا تتخذ معنى الإ بالقياس إلى القيم التي تحملها. تستوالى الامبراطوريات وتتداخل الممالك دونما ترابط مناطقي. أما السلالات الملكية فإنها تبدو مشنتة في ميادين سلطان لا رابط بينها، وهي تتوالى وتتقاطع دون أي انتظام خارج علاقات الوصاية الدائرة حول مجامع الألهة ومعابدها وخارج طاعة القبائل.

سوف تـــولد عــن هذا الإطار حضارة زراعية (75% من سكان الهند ما زالوا يعيشون فــي الريف). مقابل سهول الشمال، التي تحرثها الثيران وتنتج الأرز والدخن، هناك وديان الطمي في بلاد التامول والبنغال، وهضبة ديكان والأراضي العليا في هملايا التي تروى وتزرع بالأرز بعد أن تحرثها الجواميس. ومع ذلك فهناك مفهوم واحد للتقويم الزمنــي قائم على أطوار قمرية - شمسية تحددها تقسيمات ثلاثية وستونية للاورة السنوية وتــندرج في التقويمات التي تنشرها التقاليد المحلية بكل احترام. وفي كل مكان أيضا نجد أنماطا متماثلة من الاستحواذ على الأرض: ملكية موزعة بين عدد من المنتفعين الثانويين الذيــن يتشــاركون قسمة المحصول مثلما تفعل الطوائف في مراحل العطاءات والخدمات القـروية (جاجمانــي"). وفي كل مكان، أخيرا، ينتشر مبدأ سلم كائنات يحدد تراتب نقاء سلالي يقوم فيه التمييز بين المواقع، من خلفية احترام النتوع، بتنظيم المبادلات الاحتفالية والحراك الاجتماعي.

يستوزع عسالم شبه الجزيرة الهندية على عدة عائلات لغوية تتداخل فيها الهندو-أوروبسية والدراويديسة والتيبتية– البرمانية ولغات جنوب شرق أسيا، ولا تعتبر عناصر تمايز اجتماعي أو ثقافي بقدر ما تمثل رهانات انشقاقات وخلافات تثيرها القيم المعاصرة. فباستثناء بنغلاش، التي كانت المطالبات باستقلالها مستندة إلى اللغة والتراث البنغاليين للوقسوف في وجه ثقافة البنجاب في باكستان الغربية على الرغم من الانتماء الإسلامي المشترك للمنطقتين، تقوم اللغات عموما بتقديم تبرير ثانوي لبعض أشكال التطرف الديني التي يستمد عنفها شرعيته من المفاهيم الغربية للقومية: ذلك ما يظهر في سري لانكا حيث يدخــل التــناقض بين التامول والسنهاليين على خط التمايز بين هندوس وبوذيين ليشحن التفرقة الإيديولوجية بين مجموعتين مترابطتين اجتماعيا. إن الهندية والأوردو، اللغتين الرسميتين للاتحاد الهندي ولباكستان، واللتين تتحدر ان من لسان واحد هو الهندوستاني، تشهدان اليوم افتراقا متزايدا بفعل سنسكرية أو تعريب مصطلحات كل منهما لدرجة أن كلا منهما أصبحت عصية على الفهم من قبل الأخرى وأن كلا منهما أصبحت تتماهى إلى حد كبير مع مفهوم دولتها. والتقسيمات اللغوية، التي أصبحت عوامل فرقة، أصبحت أيضا تماثل تعبيرا عن مقاومات " إقليمية " (كما في أسام حيث تهدد غالبية المهاجرين البنغاليين هوية الشعوب المحلية؛ وفي أقاليم الشمال الغربي حيث يسيطر "القبليون" على الهندوس الذين يمثلون أغلبية السكان)، و"دينية " (كما عند السيخ الذين يطالب تعصبهم القومي بحصرية حكمهم للبنجاب)، و"مناطقية " أخيرا، كما في كشمير حيث أصبحت اللغة، بمعزل عن الانتماء للإسلام أو الهندوسية، رهانا للهوية السياسية.

مع 800 مليون من السكان، تشهد الهند الحالية أيضا حركات انشقاق أخرى، وخاصة من قبل "الأقليات" التي تتواجد على مفترق "القبائل والطوائف التي تم إحصاؤها"، (أي خمسين ومئة مليون نسمة على التوالي)، أو المئة مليون مسلم، عن المجتمع الهندوســـي المســيطر الذي يرتبطون به ارتباطاً وثيقًا. أما الشعوب القبلية فهي لا تشكلُّ تكتلات متجانسة معزولة مناطقيا. ففي البند الوسطى التي تشيد التمركز الأوضح لتلك الشعوب، يستوزع الغونــد والســانتال (7٠٦ و5 ملايين على التوالي) على عدة ولايات وينقسمون بدورهم آلي عدد كبير من الفروع التي تعيش جميعًا في تواصل منتظم مع عالم الطوائف. كذلك في أسام وميغالايا حيث تشكل مجتمعات ناغاً وغارو وخاسي (حوالي ستة ملايين) مجموعات واضحة التمايز رغم أن حيّزًا هاما من هويتها يتحقق عبّر العلاقة مع الغالبية الهندوسية. تلك حقائق من الصعب الإحاطة بها لكونها تضم في داخلها تمايز ات تعود إلى الوضع الاجتماعي وتقيم مع الخارج- مع قبائل أخرى أو طوانف يراد تبيان التناقض معها- مبادلات سلع وخدمات قريبة من الجاجماني" (كماهي الحال بين قسبائل تــودا وكوتا وباداغا وبين الكورومبا في نيلجيري، أو بين البهيل والراجبوت في راجاستان). ولدينا في المقابل أمثلة تشير إلى تُوجه بعض طوانف الهند نحو الحياة القبليَّة علسى أثر فقدان وسائل الاتصال (الموريا في بسطار، البداغا في كرناتاكا)، بينما قد تشهد الطوائف ذاتها تفرّعا إلى عشائر تحاول الاستحواذ على مقوّمات القبائل. وفي كبريات مراكر الحرج الهندوسية (بوري في أوريسا، بدرينات في أوتار براديش، جيجوري في مهار السنر ١)، لا يمكن فهم تنظيم المعابد أو تشكيل مجمع الألهة أو معاني الاحتفالات إلَّا علمى ضوء عوالم اسطورية قبلية المنشأ، أو مساهمة قبليَّة في طقوس يتم تنظيمها استنادا السي الطائفية (غــالاي، 1986). بل أكثر من ذلك، إذ يبدو حضور القبائل ضروريا في شــرعنة القوانيــن الهندوسية (كنود في بوري، موريا في بسطار، بهوتيا وخاوكانيت في إمارات هملايا)، مما يؤكد ضرورة وجود ممثلين ملكيين ذوي أصول براهمانية.

والطوائه نفسها، التي تماهت خلال فترة طويلة مع مهن خاصة ومع وحدات داخلية الزواج، والتي انقسمت إلى عشائر وسلالات خارجية الزواج وما زالت تنم عن بعيض مواصفات المساواة ("البيراداري" أو الأخويات)، لا يمكن أن تتم مقاربتها عبر منظورات وحيدة السرؤية. لحيس هناك من فصل بين الديانة التقليدية ذات الأصل البراهماني مع أنها دون شرائع ودون كنيسة وبين الهندوسية الشعبية التي قد تعود إليها أصول التقسيم بين طوائف نبائية وطوائف غير نبائية، أو الطوائف التي تقول بخدمة السبراهمان الدينسية وتلك التي لا تجد ضرورة لذلك. كل شيء عائد هنا إلى المستوى أو الوضع العام، وكل شيء يسير في المقابل حسب إعادة تقييم متواصلة وإعادة تموضع وعمليات تثاقف عديدة. إن هذا النظام الطوائفي، البعيد عن كونه "معجونا بالاختلافات"، كما كان يقول هيغل في دروسه عن فلسفة التاريخ التي طبعت الدراسات الهندية إلى حد كبير، لا ينطوي على الصلابة التي تلحقها به مواصفات لا تعدو كونها معيارية (سواء كبير، لا ينطوي على الصلابة التي تلحقها به مواصفات لا تعدو كونها معيارية (سواء كانت تشريعية أو سياسية أو اقتصادية أو اثنية). هذا ما يجعل أية التولوجيا للطوائف تبدو الذا ما عُزلت عن الكلية الهندوسية المنظور اليها كايديولوجيا دينية مندرجة في إطار التشكل الاجتماعي عبشية منثل دراسة القبائل، وذلك لكونها مظهرا أخر للتنظيم الاجتماعي.

إن كاف أشكال بدع الجاين والبوذية السنهالية والشيفانية اللنغاوية تعيد في داخلها تشكيل التمايزات الخاصة بالطوائف التي كانت تهدف إلى إصلاحها، بينما لا يمكن، من الناحية الاجتماعية، فهم ديانة السيخ، التي لا ينفصل تاريخها عن الاعتقاد بمساواة صوفية، إلا بالمقارنة مع طائفة الجات التي تعود إليها أصول نخبها والتي ما زال يسمح بالتزاوج مع أفرادها.

ولقد كان للإسلام أيضا، على الرغم من الديولوجيته الشمولية، تطور خاص في العام الهندي: الإسلام الفاتح القادم مع سلاطين دلهي الأولين في القرن الحادي عشر، مع الغيروات التركية - المغولية، والمتمركز في الشمال أو حول حيدر أباد، مع الأشراف والمشايخ؛ والإسلام التجاري المنتشر مع التوسع العربي انطلاقا من شواطئ غوجيرات وكونكان وملابار، وإسلام الاعتناق الذي دخل فيه المنبوذون والطوائف الدنيا. وفي جميع الحالات هو إسلام تكيف، رغم حساسيته المفرطة تجاه التراتبية، مع مفاهيم الطائفة التي حرص على احترام مبادئ نقائها النسبي، ومبادئ الزواج الداخلي، وبعض مناسباتها الاحتفالية (كما عند الميو في راجستان)، مضيفا من خلال التصوف ملامح شعائرية تحتماثل أحيانا مع ما يحصل في طقوس التنسك الهندوسية (بهاكتي)، ومن خلال حلقات الذكر، علاقة وحدانية شبيهة بما يتم في طقوس التوحيد الهندوسي. وفي داخل هذا الإسلام الهندي نمت أيضا أشكال خاصة من المظاهر الدنيوية والممارسات الاقتصادية التي أدخلت، كما عند الباتان في سوات، ثنوية جديدة بين القيم الدينية لتقديس الأولياء وقيم شعبية عن الخصومة بين طوائف ذات مصادر وقدرات متفاوتة (بارث، 1961).

يضاف وزن المنمو المناطقي أيضا إلى التعقيدات الناتجة عن تنوع الممارسات الدينية وأشكال التنظيم الاجتماعي التي لا تحجب الفنات والأنساق الثقافية التي تخترق

قسيمها كأمل ميدان العالم الهندي. تؤكد ذلك أنظمة القرابة. وتلك الأنظمة مؤشرات مثالية عن التغيرات والاختلافات بين هند الشمال والجنوب، رغم اندراجهما ضمن مجمل دلالي واحد. فمقسابل نظام جنوبي يمثلك مصطلحات محصورة بنموذجين من الأقارب وقائمة على قاعدة تبادل مرتكزة على الارتباط الزوجي الذي يمثل امتناد علاقة مصاهرة وحيدة تمتد على عدة أجيال -، تتواجد أنظمة الشمال ذات المصطلحات الأكثر وصفية والمرتكزة على قاعدة سلبية تمنع عقد رابطة زواج بين فروع الطائفة الواحدة خلال عدة أجيال. وإذا كسان الأول يفضل الزواج بين أقارب العصب المتقاطعين لكي يجعل القرابة وسيلة لإقامة نسوع مسن المساواة بين الفروع، فإن الأنظمة الأخرى تنظر إلى اختيار الشريك على أنه عسامل ايجاد فسئة نسبب أعلى، مما يجعل القرابة عنصرا إضافيا لإرساء قيم تراتبية الطوائف، ولكن الخط الفاصل بين المفهومين يفتقد إلى التحديد الواضح، فهو يبقي على مناطق تماس غامضة تأتى المجموعات القبلية التي سبق وصفها لتندرج فيها.

ومن وراء الاختلافات- خاصة تلك التي تظهر من خلالها السيطرة المناطقية وأمداء الزواج (ل. دومون ون يلمان عن الجنوب، د. بوكوك وأ.مايروت ون.مادان عن الشمال)- يمكن تبين عدد من الملامح الثابتة: علاقة نسب واحدة تكتمل فيها، من خلال المسؤوليات الطقوسية للأخت المتزوجة تجاه أخيها، صورة الكهنوت التي لا يمثل البراهمان وجهها الأوحد، والتي يتداخل فيها مرة أخرى عالما الطائفة والقبيلة.

إلى مجمل تلك الصعوبات التعريفية التي تتمثل فيها خصوصية العالم الهندي تضاف أخرى فرضتها المشاريع الفكرية للأخصائيين الذين عملوا على دراسته، مما أنتج خريطة ذات هندسة متغيرة تعكس مواصفاتها المتوالية، والمتناقضة في الغالب، معطيات نظرية في أغلب الأحيان. وتختلف التأويلات أيضا تبعا لنقاط الانطلاق المعتمدة لكي يضيء كل منها زاوية خاصة من الصورة الإجمالية. فإذا ما نظرنا إلى العالم الهندي انطلاقا من جاوة (ب.موس) أو مناطق أخرى من فترة الاستعمار الثقافي (س.ج.تامبياه، ج.كويديسس)، أو مسن سيلان أو فيدجي (أ.م.هوكارت)، أو حللناه انطلاقا من التحولات الجمالية (هد.زيمر) أو الجدليات الطقوسية (ك. أرشامبولت)، وجدناه يتخذ أشكالا بالغة الاختلاف، وذلك إذا ما وضعنا جانبا التحليلات الأسطورية المقارنة التي اعتمدها جورج دوميزيل عندما رأى فيه النقطة الشرقية الأبعد التي بلغتها منظومة هندو أوروبية قد يكون مجتمع الطوائف شكل " تجسيدها المتأخر ".

على أنتروبولوجيا العالم الهندي أن تفتش إذن خارج نطاق الهند عن العناصر الضرورية لفهمه الاجتماعي، وأن تبحث خلف علم الاجتماع عن الوقائع التي ينبغي التعرف إليها من أجل تبيان تعقيدات تعمل على اكتشافها وفهمها.

ج.ك.غالاي

AHMAD I. (ed.), 1973, Caste and social stratification among the Muslims in India. Delhi, Manohar.- ARCHAIMBAULT C., 1971, La fête du nouvel an à Basak (sud- Laos), Vientiane, Vithagna.- BARTH F., 1959, Political leadership among the Swat pathans, Londres, Athlone Press.- BELLWOOD P., 1978, The Polynesians: prehistory of an island people, Londre, Thames et Hudson.- BLARDEAU M., 1981, L'Hindouisme, anthropologie d'une civilisation, Paris, Flammarion.- BERNOT L., 1979, Leçon inaugurale, Chaire de sociolgraphie de l'Asie du Sud-Est. Paris,

Collège de France.- COEDES G., 1948, Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie, Paris, de Boccard.- DUMEZIL G., 1968, Mythe et Epopée 1: l'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens, Paris, Gallimard,-DUMONT L., 1966, Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes, Paris, Gallimard.- GALEY J.-C., 1986, "Les angles de l'Inde", Annales ESC, n.5: 969-999.- GEERTZ C., 1979, Negara: the theatre- State in 19th century Bali, Princeton, Princeton University Press.- HERRENSCHMIDT O., 1978, "L'Inde et le souscontinent indien", in Poirier J. (éd.), Ethnologie régionale, Paris, Gallimard, t.II.-HOCART a.m., 1929, The Lau Islands of Fiji, Honolulu, Bishop Museum Bulletin; 1931, The Temple of the Tooth in Kandy, Londres, Memoir of the Archaeological Survey of Ceylon, IV.- LEACH E.R., 1954, Political systems of highland Burma. A study of Kachin social structure, Cambridge, Cambridge University Press (trad.fr.: Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie, Paris, Maspero, 1972). - LEACH E.R. (ed.), 1960, Aspects of caste in South Asia, Ceylon and North- West Pakistan, Cambridge, Cambridge University Press.- LINGAT R., 1989, Bouddhisme et royauté: Ashoka et la conception de la fonction royale à Ceylan, Paris, Editions de l'EHESS.- MALAMOUD C., 1989, Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne, Paris, La Découverte.- MUS P., 1933, "L'Inde vue de l'est. Cultes indiens et indigènes au Champa", Bulletin de l'Ecole française d'Extrême Orient, 38: 367-410; 1935, Barabudur, esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes, Hanoï, IDED, 2 vol.- RENOU L., 1961, L'Hindouisme, Paris, PUF; 1978, L'Inde fondamentale, Paris, Hermann.- SAHLINS M.D., 1985, "The stranger-king, or Dumézil among the Fijians", in M.D. Sahlins (ed.), Islands of History, Chicago, The University of Chicago Press (trad.fr.: Des îles dans l'histoire, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1989). -THAPAR R., 1961, History of India, Londres, Penguin Books.- TAMBIAH S.J., 1976, World conqueror and world renouncer. A study of Budhism and polity in Thailand against a historical background, Cambridge, Cambridge University Press.- TRAUTMANN T., 1981, Dravidian kinship, Cambridge, Cambridge University Press.-ZIMMER II., 1960, The Art of Indian Asia: Mythology and Transformations, Princeton, Princeton University Press. 2 vol.

Indo-Européennes (sociétés)

هندو - أوروبية (مجتمعات)

لا بد من التوقف عند فكرة المجتمعات الهندو - أوروبية التي غالبا ما انتقدت أو كانت مجهولة: إنها تشمل ظاهرة تاريخية مثبتة، ومن هنا أعد مفهوم البنية واختبر في الألسنية مع على دوسوسير، وفي الأنتروبولوجيا التاريخية مع على دوميزيل. يجب أن يكون القاسم المشترك لهذه المجتمعات،التي تتكلم لغات قريبة ومتقاربة بلا ريب، بنى اجتماعية وأنظمة فكرية: يعاد تصور الأثر الذي خلفته هذه المجتمعات بواسطة المقارنة الأسنية ومقابلة النصوص القديمة الحثية، السنسكريتية، اليونانية، الإيرانية، اللاتينية، الخروليس تنظيمها بالشيء الفريد: روابط قرابة الدم التي تنظم العلاقات بين الجماعات، العائلة الأبوية الخيط المتسعة، الوحدات "العشائرية" الكبيرة وتوابعها (الزواج الخارجي، الثار الدموي الجماعي)، سلطة مبنية على الملكية السحرية، جمعيات أخوية للمحاربين مع الدموي الجماعي)، سلطة مبنية على الملكية السحرية، جمعيات أخوية للمحاربين مع

طقوس تكريس، معاهد كهنونية، مع عادات مقدسة تعلل الاستمر اربة حتى عهد قريب لبني دينسية قديمة جدا. ولكن فرادتها تكمن في موضع أخر: ليس في الأليات المثبتة فعليا، بل في الصورة التي يكونها المجتمع عن نفسه، أيا كانت حقيقتها. تنظم الألية التصورية التي اكتشفها دوميزيل المجتمع المثالي مثلما كان يتصوره الهندو- أوروبيون وكذلك مجمل الديانة، مع لاهوتها ونظامها الأسطوري. يتلخص ذلك في كون الظواهر الإنسانية الكبري متصمورة في إطار ثلاث "وظائف" متراتبة يغطى مجموعها معطيات المجتمع المعنى، أيا كانست طبيعسته. تجمسع الوظسيفة الأولسي تصورين للسيادة المطلقة، السحرية- الدينية والسياسية - القضائية، وهما شكلان متعارضان لكن متكاملان للنشاط ذاته: إن الشكل الأول هو السلطة البعيدة عن الناس في تجلياتها المقلقة والمخيفة؛ ويرتكز المظهر الأخر، الأقسرب إلى الإنسانية ، إلى فكرة العقد والتطبيق المتوازن للقانون. تتعلق الوظيفة الثانية بالقوة الجسمانية والحربية تحت كافة أشكالها، والتي غالباً ما تنتظم، هنا أيضا، في شقين: مسن جهة، الممارسة الفورية وشبه العمياء للعنف في الحرب،ومن جهة أخرى، الممارسة المنطقية والمختبرة لنشاط المحارب. وأخيرا، في المرتبة الثالثة، الأفعال والتصرفات والأهواء التي تدرجها الكتابات تحت أسماء الغزارة والخصوبة: الإنتاج والتكاثر. ينفرد هــذا الــنظام فـــي مضمونه وترتيبه، ولكن أكثر أيضا في ظروف تشغيله والطريقة التي تظهر بها مفاعيله. إنه في الأساس مذهب مطبق بإدراك منذ ألاف السنين، لكنه، كنسق تولسيدي، غالسبا ما يسنظم ويشكل (بغير وعي) أليات تصورية على كافة المستويات: اللاهوت، الدين، القانون، الاقتصاد، الشعر الملحمي. إنّ الإيديولوجيا الثلاثية الوظائف، التــي هي نظرية وتطبيق في أن، تلهم وتعرف ، على غرار الهياكل والألهة اللاتينية أو الهندية أو الفارسية، أشكال الزواج في الهند وروما، وأنماط القسم في الثأر الدامي الممتد إلى القرن العشرين، وحتى تقسيم المجتمع الفرنسي في القرون الوسطى إلى ثلاث طبقات أيضا. بما أنّ من البديهي أن يؤثر هذا الإطار الفكري على التصورات الهندو - أوروبية لمجمل الواقع، وأكثر أيضا، للخيال ، فلا تزال هناك مسائل بحاجة إلى توضيح. ما هي النسبة الفاصلة بين العقيدة الشعورية والمنظومة اللاشعورية عند مختلف الشعوب الهندو-أوروبية؟ ما هي العلاقة بين هذه "الإيديولوجيا"، هذا المجتمع المتصور، والمتخيل ربما، وبين الواقع الاجتماعي المثبت تاريخيا، المجتمع المعاش؟ هلّ النظام الثلاثي الوظائف هو مجسرد إسقاط تصوري لبنية اجتماعية قد وُجدت حقا؟ أم أن المجتمعات التاريخية الثلاثية الأركان تصور ، على العكس، التطبيق المتأخر لنمط تفكير بلغ نهاية المطاف في مسيرة تجسد طويلة، كما في الهند القديمة مع الطوائف، أو لحظة انبثاق علمية الجذور، كما في فرنسا مع الطبقات الثلاثة في عهدها القديم؟

ج. شار اشيدزي

BENVENISTE E., 1969, Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Paris, Editions de Minuit, 2 vol. – DUBY G., 1978, Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme, Paris, Gallimard.- DUMEZIL G., 1958, L'idéologie tripartie des Indo-Européens, Bruxelles, Latomus; 1980, Les dieux souverains des Indo-Européens, Paris, Gallimard; 1985, Heur et malheur du guerrier, Paris, Flammarion, 236 p.- SERGENT B., 1987, "Les Indo-Européens", in P. Lévêque (sous la direction de), Les premières civilisations, I, Paris, PUF.

في مراحل الفتح الإسباني الأولى، كانت أميركا الجنوبية تضم في غربها فسيفساء ضخمة من النقافات واللغات تمتد على رقعة بالغة التنوع الجغرافي والمناخي. في المناطق الشديدة التناقض والكثيفة السكان من سلسلة جبال الأنديز، تلك الكتلة الجبلية الهائلة التي تخترق جنوب القارة بكامله، تنتشر في الشرق مناطق أراض سفلى، متشابهة نسبيا، مبعثرة السكان الذين ينتظمون في وحدات قليلة العدد: سهول فسيحة من سهوب وغابات متشكلة في أحواض الأورينوك والأمازون. إلى الجنوب، تخلي تلك التشكيلات مكانها لمهول غران شاكو والمروج العشبية في الأرجنتين، ثم أخيرا لأجمات باتاغونيا وسهوبها الصحيعية. اللي غرب السلسلة يمتد شريط ضيق من شاطئ المحيط الهادئ، الغزير الأمطار شاكم والصحراوي جنوبا. وهناك في كل واحدة من تلك المناطق الجغرافية أنماط مقابلة من الاستيطان البشري.

# السكان و"تاريخ الثقافي

إذا كانست مسالة الاتصالات ما قبل التاريخية بين العالم القديم والعالم الجديد قد أشارت العديد من الفرضيات البالغة الاختلاف، فإن العالم يسلم اليوم بأن استيطان أميركا قد تم عبر مضيق بيرنغ الذي كان يشكل جسرا بين آسيا وأميركا قبل 70000 سنة، ولكن، إذا تم التسليم بأن أصل الإنسان الأميركي هو آسيوي، فإن أقدميته على الأرض الأميركية لحم تحسم بعد (بين 70000 و 25000 سنة). لقد أظهرت حفريات جرت مؤخرا في مقاطعة بسياوي، شرقي البرازيل، وجودا بشريا يتجاوز 30000 سنة، مع أن تأريخ وجود الإنسان فسي الأنديز الوسطى، التي كانت قبل ذلك تعتبر أقدم مواطنه في شبه القارة الجنوبية، لا يتجاوز 20000 سنة. قد يكون اجتياز مضيق بنما عائدا بالتالي إلى فترة لا تقل عن 35000 سنة. ويبدو أن استيطان الأنديز الذي يجب أن يكون سابقا منطقيا لاستيطان منحدراتها الغربية قد تم على امتداد معابر ما بين الجبال وعبر المنحدرات الأمازونية.

وينطبع التاريخ الثقافي للألفيات السبعة الأخيرة بانتشار الزراعة وتدجين عدد من فصائل الأيليات التي لعبت دورا حاسما في أواليات تشكل زعامات الأنديز ودولها الأولى. وامبر اطورية الإنكا التي لا تمثل في نهاية الأمر سوى تفصيل متأخر وعابر نسبيا (1440 – 1532) في تاريخ شبه القارة، قد نشأت بفعل فتوحات متوالية أتاحت ضم تشكيلات الثنية كانت موجودة سابقا وما زالت معرفتنا بها تشكو العديد من الثغرات. إلى الشمال كانت تمستد زعامات ما حول الكاريبي في كولومبيا، مثل الشيبشا. وفي الأنديز الوسطى تميز الدياغيت والأراوكان بتنظيمهم العسكري. بين المنحدرات الأمازونية وشاطئ الأطلسي كانت تنتشر مجتمعات كثيرة من المعشبين ذوي الميول الحربية. وفي فترة الاكتشاف كان أواخر الصيادين يعيشون في أقصى جنوب القارة (بمبا، باتاغونيا) وفي المناطق القاحلة.

# الفتح والاستعمار

قسسمت الهيمنة الأوروبية الأراضي المحتلة بين تاجي إسبانيا والبرتغال (معاهدة تورديسيلا عسام 1494). وكان القرن الأول للفتح بالغ الدموية بالنسبة للشعوب الهندية، خاصة في الأندين وجزر الكاريبي (حيث أبيدت الشعوب المحلية بكاملها) وساحل

الأطلسي ووادي الطمي في الأمازون، تشير التقديرات إلى أن عدد الشعوب المحلية قد يكون ناهز، لحظة الفتح، ما بين 15 و20 مليونا في مجمل أميركا الجنوبية. فجأة ابتدأت فسترة هبوط ديمغرافي هائل حصنت نسبة ما بين 65 و90% من السكان، وكان ذلك عائدا السي انتشار الأوبئة بين بشر غير محصنين، وإلى الرق وخاصة المجازر التي ارتكبها الغرزة. هبط عدد سكان امبراطورية الإنكا، مثلا، من ثمانية ملايين إلى 13 مليون بين 1530 و 1590 (واشتل، 1971). واليوم، تقدر الشعوب الهندية غير الأنديزية بــ1،1 مليون، أي أقل من عشر تقديرات 1492 (دينيفان، 1976). بالنسبة إلى منطقة الأنديز (9 ملايين أي أقل من عشر تقديرات 1492 (دينيفان، 1976). بالنسبة إلى منطقى البدة أشد مأساوية الكون المجازر قد استمرت إلى عهد قريب، خاصة في البرازيل. ورغم ذلك تشهد أغلب جماعات الغابة انبعاثا ديمغرافيا منذ بضعة عقود.

فرض النظام الاستعماري تقسيما إداريا صارما ووسائل استثمار لطاقة عمل الشعوب المحلمية كان لها أثار كارثية على تلك الشعوب، ولقد اعتمد على الخصوص نظاممي "الأنكومياندا" (وضع الهنود العاجزين عن دفع الضرائب تحت الوصاية) و المينا (العمل الإجباري في المستاجم). في كولومبيا، استفاد الهنود من نظام التقسيم إلى "ريغواردو" (مستوطنات ذات ملكمية عامة)، بينما شهدت مناطق النبشير (باراغواي، الأرجنتين وأمازونيا) فرض نظام "الإقامة الإلزامية" (قرى مسيحية). في مناطق أخرى اتخذ استعمار الأراضي الهندية أنماط حرب إفناء (البرازيل) أو قمع عسكري (الأرجنتين، شيلي)، وهو وضع زاد من خطورته اليوم انتشار النزاعات على الحدود.

أشارت السيطرة الاستعمارية انتفاضات عديدة لدى الشعوب المحلية اتخذت طابعا مسيحانيا في الأنديز الوسطى وأمازونيا، أو صراعا عسكريا نحو الجنوب، خاصة في مقاومة الأراكوان المسلحة التي امتدت ثلاثة قرون وأعطت لاستعمار الثيلي مظهرا مختلفا عن كافة مناطق أميركا الجنوبية. في أيامنا هذه تعبّر المطالبات الهندية عن نفسها من خلال تنظيمات ذات طابع نقابي في الأنديز حيث نشأت مجتمعات فلاحية دون أرض، بينما تتخذ في أمازونيا مظهرا إثنيا بصورة عامة.

# أرخبيلات لغوية

قد تكون أميركا الجنوبية أكثر مناطق الأرض تعبيرا عن التعقيدات اللغوية: تم فيها الحصاء حوالي 15000 لغة ما زال ثلاثة إلى أربعة آلاف منها موجودة حتى اليوم تتجمع في 77 عائلة و 44 لغة معزولة (لوكوتكا، 1968). ويبدو مع ذلك ممكنا تقسيمها الى ثلاث مجموعات كبرى: الماكرو - شيبشا، جي - بانو - كاريب، الأنديزية الاستوائية (التي تضم الأراواك، المتوكانو، الكيشوا، الأيمارا، التوبي - غواراني والجيفارو، بين لغات تضم الأراواك والتوبي - غواراني الامتداد الجغرافي الأوسع؛ وفي المقابل، أخرى). يغطي الأراواك والتوبي - غواراني الامتداد الجغرافي الأوسع؛ وفي المقابل، تشكل لغات توكانو وجيفارو وغوايكورو وبانووجي مجموعات متماسكة ومنسجمة نسبيا. ويبدو أكثر صمعوبة تقديم تصور عن عائلة كاريب بسبب الدينامية الانتشارية الفئات المنتصية إلى تنافية لغوية معممة نسبيا لدى الأراواك والجيفارو والبانو وفي المناطق التي تلعب فيها المبادلات التجارية دورا اجتماعيا هاما (الكاريب في غويانا). وفي مناطق الفوباس والزينغو الأعلى نجد أمثلة عن تعدد اللغات.

أخيرا، لعبت بعض اللغات المحلية دور لغات حاملة: كانت الكيشوا (وهي فرع من الشنشاي) التي انتشرت حتى بلغت الأرجنتين قبل قرنين أو ثلاثة من ظهور امبراطورية الإنكا، شائعة الاستخدام في أمازونيا العليا في مطلع القرن السادس عشر (فاريزي، 1983)؛ كما انتشرت لغة توبي في وسط أمازونيا بفضل جهود اليسوعيين؛ وفي الجنوب توجد الغواراني التي شكلت لغة التبشير والتي هي اليوم اللغة الأولى التي يتحدثها مليونا شخص في الباراغواي والأرجنتين والبرازيل.

# أمداء ثقافية

أدت صعوبة إجراء مقارنة منهجية بين اللغة والثقافة إلى إيجاد مواصفات تصنيف جديدة للمجتمعات الهندية في أميركا الجنوبية. فمنذ نهاية القرن التاسع عشر كان الأنتر وبولوجيون قد أثبتوا الأهمية الحاسمة للسكن في تنوع الثقافات وتوزعها. منذ ذلك الحين أخذت الخصوصيات الجغرافية، وخاصة القدرة على إنتاج فائض غذائي، تحتسب كمعيار في تحديد مستوى التطور الثقافي.

هكذا تم تحديد أربع وحدات ثقافية كبرى: الأنديز، محيط البحر الكاريبي، الغابة المدارية والبمبا. يتسم المدى الأنديزي، الذي هو مهد حضارات عظيمة (شافان، تسياهواناكو، إنكا)، باقتصاد قائم على تربية المواشي وزراعة الجلول، وبتقنيات متطورة (تعدين، ري، شبكة طرقات، هندسة معمارية متقنة)، ونظام طبقات اجتماعية صارم، وحسروب الفتوحات، ومجمع ديني ضخم متمحور حول "الهواكا" (الأماكن أو الأشياء المقدسة) وعبادة الشمس.

وترتكز إحدى خصوصيات مجتمعات الأنديز على استثمار المدى المكاني اعتمادا على تكامل بين مختلف مناطق المحيط البيئي التي يتم تحديدها بصورة عمودية. أما محيط السبحر الكاريبي، الذي اعتبر لزمن طويل همزة وصل بين حضارة الأنديز والغابة، فهو يشمل مجمل زعامات الأنديز الشمالية في الإكوادور وكولومبيا (شيبشا) وفنزويلا، التي درجت العدادة على أن تضاف اليها زعامات السهوب في موخو (بوليفيا) بسبب تأثرها المسزدوج بالأنديز والأمازون. من جهته، يتميز مدى المغابة المدارية بوجود وحدات اجتماعية سياسية قليلة العدد نسبيا، وبانظمة قرابة رحمية، وزعامة مرتبطة بالحرب وبالتعشيب في المسناطق المكشوفة من المغابة؛ وتنتمي إلى هذا المدى الغالبية العظمى المشقافات الأمازونية. أخيرا يلتي مدى "البمبا" (الذي قال ستيوارد، 1949، بانه "هامشي") ليتميز بكونه مدى البداوة وغياب الزراعة (أو تطورها الشديد البطء) وضعف التقنيات. يضاف عددة السي هذا المدى جامعو القواقع في الأرخبيل الشيلي (الكالوف، ياغان) يضاف عددة المدى النار (سيلك نام، تيلويلشي، بويلشي) وهنود دلتا بارانا وشاطئ لابلاتا (شاروا، كويراندي) وهنود غران شاكو (غوايكورو، زاموكو، ماتاكو، لول فيليلان، ماسكوي) الذين ابتدا بعضهم يعتمد الحصان في القرن السابع عشر.

ومهما بلغت منطقية التقسيم حسب الأمداء الثقافية، فإنه لم يقدم الأجوبة المناسبة عن المسائل التي تطرحها الخصوصيات الانتوغرافية لأميركا الجنوبية. فإنتولوجيا أميركا الجنوبية قد أظهرت خلال السنوات العشرين الأخيرة إمكانية تحديد مجموعات إقليمية كبرى نتجاوز التقسيم الدقيق للنماذجيات التقليدية وتتخطى التقسيمات اللغوية والتكنولوجية والبيئية.

# حالة البعوث

بقيت البحوث عن أميركا الوسطى ملغمة لفترة طويلة بمقاربات إحادية في الأساس. ولكنها تحاول اليوم الخروج من ذلك القصور المنهجي والمفهومي عبر لجونها السى التعددية وإصرارها على دراسة مجموعات كبرى متعددة الإثنيات، وعلى ملاحقة مؤثراتها المتبادلة خلال فترة طويلة.

فإضافة إلى الدراسة المقارنة للأنظمة الإقليمية الكبرى، وخاصة التداخل بين الأراضي العليا والسفلى (الأنديز/ أمازونيا)، تنكب البحوث على مسائل التعريفات الإثنية (التكون الإثني، الإثنوية، الهوية/الغيرية، الحدود)، وأيضا على التقارب المثلث بين أنماط الأنديز وأميركا الوسطى والإسبانية، ودراسة أنماط التغريب وأواليات السيطرة ما قبل وما بعد الإسبانية. في السنهاية، تشهد الأنتروبولوجيا المدينية، منذ عدة سنوات، ازدهارا ملحوظا في أغلب بلدان الأنديز وفي البرازيل، أي حيث تبدو ظواهر الهجرة الداخلية والاندماج المديني ملفتة وملحة.

#### ج.ب. شوماي

DENEVAN W.H. (ed.), 1976, The Native Population of the Americas in 1492, Madison, University of Wisconsin Press.- DOSTAL W. (ed.), 1972, La Situacion del Indigena en America del Sur., Montevideo, Biblioteca Cientifica.-1978, POIRIER J. (éd.), Ethnologie Régionale, t. II, Paris, Gallimard, notamment articles de LAHMEYER- LOBO E.M., "Les Indiens du Nord et du Centre de lAmérique du Sud"; FAVRE H., "Le Pérou et la Bolivie"; CHIARA V., "Le Brésil"; GUTIERREZ AMARO L.M., "Les Indiens du bassin moyen et inférieur du Rio de la Plata"; LAMINC EMPERAIRE A., "Le Chili et l'Argentine". - LAMING-EMPERAIRE A., 1980, Le problème des origines américaines. Théories, hypothèses, documents, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme et Lille, Presses Universitaires de Lille.- LOUKOTKA C., 1968, Classification of South American Indian Languages, Los Angeles, University of California Press.-MURDOCK G., 1951, "South American Cultures Areas", Southwestern Journal of Anthropology, 7; 415- 436. - OBERG K., 1955, "Types of Social Structure among The Lowland tribes of South and Central America", American Anthropologist, 57: 472- 487. - RENARD- CASEVITZ F.-M., SAIGNES T. et TAYLOR A.C., 1986, L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes en andines du XVe au XVII siècle, Paris, Recherches sur les Civilisations.- STEWARD J.H. (ed.), 1946- 1959, Handbook of South American Indians, Washington DC, Smithsonian Institution, 7 vol.- STEWARD J.H. et FARON L.C., 1959, Native Peoples of South America, New York, McGraw-Hill. - VARESE S., 1983, "Los grupos etno-linguistucicos de la selva andina", in B. Pottier (ed.), America Latina en sus lenguas indigenas, Caracas, UNESCO- Monte Avila Editores.- WACHTEL N., 1971, La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570, Paris, Gallimard; 1990, Le retour des ancêtres: les Indiens Hurus de Bolivie, XXe- XVIe siècle. Essai d'histoire régressive, Paris, Gallimard.- ZERRIES O., 1968, "The South American Indians and their culture" in E.J. Fittkau et al. (ed.), Biogeography and Ecology in South America, La Haye, W. Junk N.V. Publishers.

#### 1- الثقافات القديمة

تعود أولى الثقافات الهندية في أميركا الشمالية (شواطئ المحيط الهادئ، الحوض الكبير، السهول) إلى ما بين 25000 و 20000 ق.م. ابتداءً من 15000 ق.م. ابتدات ثقافات الصيادين تتمايز عن العصر الحجري القديم: للانو أوكلوفيس (- 10000 إلى - 8000)، ولم فولسوم (- 8000) وبلانو (- 7000 إلى - 7000)؛ ويُقدّر تاريخ اختفاء اللبونات الكبرى ما بين - 7000 و - 6000. حوالي - 10000 ظهرت غربي الجبال الصخرية نوعية ثقافية دعيت بالقديمة وتولدت عنها أولى ثقافات الصحراء (- 8000 إلى - 7000) ؛ وانتقلت ثقافة شرقية قديمة إلى الجنوب الشرقي ابتداءً من - 4000 إلى - 3000، وإلى الشمال الشرقي ما بين - 3000 و - 3000؛ ويتم ربط الثقافة الشرقية القديمة بعصر كوبر القديم في البحيرات الكبرى (نحو - 3000). كما ظهر توجه نحو توحيد الأشكال المحلية للعصر الحجري القديم والعصر القديم ابتداءً من - 5000 (- 3000 في المشرق).

أخذت ثقافات أمرركا الشمالية التاريخية تتمايز - باستثناء القطبية وما دون القطبية- انطلاقياً من مركزين إقليميين: الجنوب الغربي والجنوب الشرقي. ظهر تأثير شبعوب أسيركا الوسطى من خلال انتشار الزراعة (تداخل زراعة الذرة والفاصوليا والقرع) وانتشار بعبض الأنماط المجتمعية. ظهرت الخزفيات ابتداء من - 1700 في الجنوب الشرقي، بينما تأخر دخولها إلى الجنوب الغربي انطلاقا من المكسيك حتى القرن الثاني من عصرنا. ومارست ثقافة الكوشيز المنتمية إلى ثقافات الصحراء في جنوب شرق أريزونا، حوالي – 2000، جمع ثمار البلوط (الذي استمر حتى الفترة التاريخية) وزراعة نــوع قديم من الذرة: هكذا تشكلت ثقافة الجنوب الغربي التي ستكون ثقافة البويبلو أشهر مظاهرها. ثم تمايزت بعد ذلك ثلاثة أشكال تراثية متأثرة بعناصر أميركية وسطى: الموغولون، وهي ثقافة انتقالية (250 إلى 1000م.)، والأناسازي والهوهوكام التي سيكون ورثــتها المتأخرون على التوالي هم الزوني والهوبي والبيمان (بيما وباباغو). إن العصر الأول لسنقافة أناسازي هو عصر الباسكت مايكرز (بداية عصرنا الحالى ، في أودية فور كورنرز) الذين هم صيادون- ملتقطون وقشاشون (من هنا جاء اسمهم)، والذين يمارسون زراعة ذرة بدائية. أما العصر الثاني (من القرن الثامن إلى الثالث عشر والذي بلغ أوجه بين العاشر والحادي عشر) فهو عصر البويبلو الذي عاش ممثلوه، المزارعون (ذرة، فاصموليا، قطن) والخزافون، في مناطق سكنية كبرى تتشكل منها القرى ("بويبلو"). في أواخسر القسرن الثالث عشر هجرت القرى وانتقل سكانها نحو الجنوب حيث ستنشأ ثقافة البويبلو الحالية. أما الهوهوكام (بين القرنين العاشر والثاني عشر) الذين أقاموا في الأساس على نهر جيلا (أريزونا)، فلقد مارسوا زراعة ذرة مروية. في الجنوب الشرقي، ما بين – 2300 على أبعد تقدير و - 1500 على أقرب تقدير، ظهرت ثقافة وودلند التي عرفت تصنيع الخزفيات والدفن تحت التراب، والتي تفرعت منها ابتداءً من – 500 ثقافتا أدينا وهوبويـــل اللـــتان ســـتختفيان علـــى التوالي نحو القرنين الرابع والثامن، واللتان تميزتا بمجمعات متراتبة ذات مهمات متخصصة. سوف يكون لحضارة الهوبويل وريثة في الميسيسيبي (الجنوب الشرقي، منطقة البراري: ما بين القرنين السادس والسابع حتى

السابع عشر) تميزت ببناء المعابد المرتفعة في الحواضر التي يمكن أن تمثل مراكز سياسية - دينية للزعامات، وتتم الفترة المسماة "المعابد العليا" عن مؤثرات مكسيكية. انتقل إلى الناتشيز وجيرانهم الشرقيين (شيكاساو، شوكتاو، كريك، الخ.) ارث الثقافة الميسيسيية التي يمكن أن ترتبط بها ثقافة الهنود الناطقين بلغة كادو. في السهول، خلال الألفية الأولى مسن عصرانا، تمايز نمطان للمعيشة: نمط البدو صيادي الجواميس الذين كانوا يعيشون زمرا في الغرب (السهول بمعناها الدقيق)، ونمط المزار عين المتحضرنين الذين يعيشون في جماعات قروية في الشرق (البراري). وسوف ينتج عن دخول الحصان الأوروبي إلى السهول عسر نيومكسيكو الإسبانية (نهاية القرن السابع عشر إلى أواسط الثامن عشر) ظهور ثقافة السهول التاريخية.

FIEDEL J.S., 1987, Prehistory of the Americas, Cambridge, Cambridge University Press.- JENNINGS J.D., 1968, Prehistory of North American Indians, New York, McGraw Hill. -KEHOE A.B., 1981, North American Indians. A Comprehensive Account, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.-MACCGOWAN K. et HESTER J.A. Jr., 1962, Early Man in the New World, New York, Doubleday.- MACNEISH R.S. (ed.), 1973, Early Man in America, San Francisco, W.H.Freeman,. - SPENCER R.F., JENNINGS J.D. et al., 1965, The Native Americans. Prehistory and Ethnology of the North American Indians, New York- Evanston- Londres, Harper et Row.- WILLEY G.R., 1966, An Introduction to American Archaeology, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.

#### 2- الثقافات التاريخية

تطلق صفة "التاريخية" على الثقافات الأميركية - الشمالية المعروفة في الفترة اللاحقة للاتصالات الأولى مع الأوروبيين (القرن السادس عشر)، أيا تكن اللحظة التي تم فيها، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، الاحتكاك مع العالم الأبيض الإسباني أو الفرنسي أو الإنكليزي.

انكب الأنتروبولوجيون خاصة ك. ويسلر (1938) وأل. كرويبر (1939) وهد.إ.درايفر (1961) على تعريف الأمداء الثقافية التاريخية انطلاقا من معطيات متنافرة تستند إلى الجغرافيا والبيئة وتدرس تكوين الأمداء ما قبل التاريخية، وإلى خرائط افتراضيية أو تجريبية لأنماط الحياة المتأخرة والأكثر انتشارا. من الشائع اعتماد تقسيم المنطقة التي تشمل أراضي كندا والولايات المتحدة إلى عشر أمداء، حسب اقتراح كتاب اليد عن هنود أميركا الشمالية الذي عرف عدة طبعات ابتداءً من 1978: 1) المدى القطبي ويسمكنه الإنويت (الأسكيمو)؛ 2) جنوب القطبي، الذي يقسم إلى شرقي وغربي، أو إلى

شرق ما دون القطب وماكينزي ويوكون؛ (ق) الشاطعي الشمالي - الغربي؛ 4) كاليفورنيا؛ 5) الجنوب الغربي، منطقة "الواحات" التي تضم المكسيك الشماليلة؛ 6) الحوض الكبير؛ 7) الهضليلة؛ 8) السهول؛ 9) الجنوب الشرقيي والشارقيي والشارقيي والشارقي والجنوب الشارقي والمنطقة التي تشمل في كتاب الله أمداء السهول والجنوب الشرقي والشامال الشرقي وحدة متكاملة تقسم إلى "السهول" و"البراري" و"الشرق"؛ والشرق"؛ ولكي يعرق كيهو (1881) المدى الذي يشكل "السهول" و"البراري" لدى درايفر، فإنه يستخدم عبارة "البراري - السهول". أما في معجمنا هذا ، فإننا نتبع تقسيم كتاب الله مع اختلاف وحيد هو جمع مدى "الحوض الكبير" مع مدى "الهضبة "حسب اقتراح ستيوارد (1938). للاطلاع على الثقافات التاريخية يمكن بالتالي العودة إلى مداخل "هنود الجنوب الشرقي"، "هنود الجنوب الغربي"، "هنود الشمال الشرقي"، "هنود السهول"، "هنود السهول"، "هنود السهول"، "هنود السهول"، "هنود السهول"، "هنود الهضية"، "هنود السهول"، "هنود الهدئي".

COLLIER J., 1947, Indians of the Americas, New York, Mentor Books.-DRIVER H.E., 1961, Indians of North America, Chicago, The University of Chicago Press.- EGGAN F. (ed.), 1955, Social Anthropology of North American Tribes, 2e. éd., Chicago, Chicago University Press.- FORBES J.D., 1964, The Indian in America's Past, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.- HODGE F.W., 1907- 1910, Handbook of American Indians North of Mexico, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 2 vol.- JENNESS D., 1955, The Indians of Canada, Ottawa, National Museum of Canada.- KEHOE A.B., 1981, North American Indians. A Comprehensive Account, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.- KROEBER A.L., 1939, Cultural and Natural Areas of Native North America, Los Angeles, University of California Press.- LEACOCK E.B. et LURIE N.O. (ed.), 1971, North American Indians in Historical Perspective, New York, Ramdom House.- MURDOCK G.P., 1960, Ethnographic Bibliography of North America, 3e. éd., New Haven, Human Relations Area Files.- SPENCER R.F., JENNINGS J.D. et al., 1965, The Native Americans. Prehistory and Ethnology of the North American Indians, New York- Evanston- Londres, Harper et Row-STURTEVANT W.C. (Ed.), 1978-, Handbook of North American Indians, Washington, DC, Smithsonian Institution, 9 vol. parus (1991).- SWANTON J.R., 1952, The Indian Tribes of North America, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.- TAX S. (ed.), 1952, Ileritage of Conquest, Chicago, The University of Chicago Press.- WISSLER C., 1938, The American Indian, New York, MacMillan; 1948, Indians of the United States, New York, Doubleday (trad.fr.: Histoire des Indiens d'Amérique du Nord, Paris, Robert Laffont, 1969).

3 - الوضع الحالي

الولايات المتحدة

في سنوات 1820 كان هنود الشرق الوحيدون الذين لم يزلوا يعيشون أحرارا هم الشيبيوا- أوجيبوا (شمال ويسكونسن). كانت منطقة الشمال الغربي القديمة والجزء الأكبر من أوكلاهوما الذي كان يتخذ طابعا هنديا قد أصبحت تحت السيادة الأميركية، إضافة إلى لويزيانا وفلوريدا. كما سيطر الأميركيون على مناطق أيوا والإقليم القديم الخاضع للسيادة

الإسبانية بين الميسوري ولابلات؛ وحوالي 1840 أصبحوا يمارسون رقابة جزئية على السهول الشمالية وكولورادو؛ عام 1845، دخلت تكساس في الاتحاد الذي تخلت له إنكلترا عام 1846 عن مناطق أوريغون. كما أصبحت الممتلكات المكسيكية الواقعة شمال ريوغراندي مناطق أميركية مع انتهاء حرب 1846- 1848. وفي الشمال الغربي، تجابه الأميركيون مع النافاهو عام 1863 ومع الأباشي بين 1874- 1886. وعام 1869 كان المسمار الأحمر"، زعيم قبائل سيوكس، قد أنهى صراعه. أما الحروب الأخيرة فإنها تعود السهول (1874- 1877) وهنود "الأنف المثقوب" (1877) والأوتي (1879).

في أعوام 1870، أصبحت الدعوة إلى الحرب تتخذ منحى تبشيريا. انتشر تعاطي "البيوتل" في السهول وأدى في نهاية القرن التاسع عشر إلى ظهور ديانة توليفية متأثرة بعناصر مسيحية هي "البيوتية" (peyotisme). كما ظهرت "رقصة الأشباح" حوالي 1870 لحدى البايوت: وهي ستشهد انتشارا مذهلا بقدر ماهو عابر في السهول حيث ستكون من أهم عوامل تمرد السيوكس (مذبحة وونددكني كريك، 1889). عام 1885 كان استسلام الزعيم الأباشي جيرونيمو قد م ثل وضع حد للحروب في الشمال الغربي.

شهد عام 1871 سقوط نظام المعاهدات: منذ 1797 كانت 389 معاهدة قد وقعت. عام 1887، أعاد إصلاح " قانون التوزيع العقاري العام" النظر بعدم إمكانية تقسيم أراضي المسنعز لات وأدى إلى تخفيض ملحوظ بمساحتها التي تقلصت بين 1887 و1934 من 556000 ألى 18000 كلم 2 . عام 1924 (" قانون المواطنية الهندية ") اكتسب الهنود الجنسية الأميركية، ولكن نظام الوصاية لن يلغى إلا عام 1968. ولكن "قانون إعادة تنظيم وضع الهنود"، أو "قانون ويلر - هاورد (1934) كان ق ارسى سياسة "العقد الهندي الجديد" الليبر الية التي نادى بها جون كولييه، مسؤول العلاقات الهندية. عام 1954، شكل إعلان "قانون الحل النهائي" تهديدا خطيرا لحياة الجماعات الهندية: كان الهدف منه إنهاء عملية "دمـج" الهنود من خلال إلغاء المنعز لات؛ ولكن تلك السياسة لم تنتج سوى آثار محدودة. على خلاف إدارة أيزنهاور، اعتمد الرئيسان جونسون (1968) ونيكسون (1970) موقف على خلاف إدارة أيزنهاور، اعتمد الرئيسان جونسون (1968) ونيكسون (1970)، واليوم تتخص "المسألة الهندية" الأساسية في كون نصف السكان الهنود يعيشون في المدن.

عام 1879، كان "الليبراليون البيض" قد أسسوا "الرابطة الوطنية الهندية". وعام 1944 ولد "المؤتمر الوطني للهنود الأميركيين" الذي يحركه الولاء للاتحاد. منذ فترة قريبة طهرت حركتان بمبادرة من هنود المدن أعطنا للمطالب الهندية منحى جنريا: "المجلس الوطني للشبيبة الهندية" (1961) و"الحركة الهندية الأميركية" (1968).

في الاسكا، تمثل الشعوب الأصلية نحو 30% من سكان الولاية: عام 1971 أحصى فيها حوالي 30003 إنويت و 1500 هندي و 2500 أليوتي. تنص الفقرة عن ألاسكا (1936) من " قانون إعادة تنظيم الهنود" (1934) على أن " تسمية منعز لات ستطلق على الأراضي التسي تقيم عليها الشعوب المحلية بصورة فعلية ". وعام 1966 ولد "اتحاد المولودين في ألاسكا".

يحدد "الإعلان الملكي" لعام 1763 العلاقات بين الهنود وكندا، باستثناء المقاطعات الفرنسية القديمة في أكاديا وكيبك. ولم تعقد الاتفاقات مع قبائل، بل مع مجموعات قبائل القليمية. وقعت المعاهدات من رقم 1 إلى 10 بين أعوام 1870 و 1906. وعام 1921، على أشر اكتشاف البيرول، وستعت المعاهدة رقم 11 الأراضي الأورو -كندية إلى المناطق الوسطى والغربية مسن مقاطعة ماكنزي (الشمال الغربي). ثم نظمت الاتفاقات اللاحقة مسنطقة البحيرات الكبرى عام 1923. ولم تشمل المعاهدات اللابر ادور وغرب كيبك (مونتانيي - ناسكابي، كري) والقسم الأكبر من كولومبيا البريطانية والجزء الشرقي من مقاطعة ماكنزي ومقاطعة كيواتن (الشمال الغربي) ويوكون. تخضع أوضاع الهنود للأحكام العامة لـ "القانون البريطاني لأميركا الشمالية" الصادر عام 1867 والذي يضعهم تحديث وصياية الاتحاد، و لأحكام "القانون الهندي" (1881) الخاصة، وهو قانون تم تعديله عام 1951 ولم يزل ساري الأحكام.

وتميز الإدارة بين أربع فئات من الهنود والمندمجين: 1) الهنود "المسجلين" الذين يتحدد وضعهم في معاهدة ؛ 2) الهنود المسجلين الذين لا تشملهم معاهدة ؛ 3) الهنود "غير المسجلين" الذين لا يُعترف شرعيا بأنهم هنود أو الذين تخلوا عن وضعهم ؛ 4) الخلاسيين الذين فقدوا عام 1940 وضعية الأقلية الإثنية. ويتمتع هنود كندا بحق الانتخاب الإقليمي مسنذ 1949 وبحق الانستخاب الغدر السي ابتداء من 1960. ولقد انتظم الهنود المشمولون بمعاهدات ضمن "الاتحاد الأخوي الوطني للهنود" الذي يمتد في كافة أرجاء كندا والذي أصبح مسنذ فسترة قريبة "جمعية الأمم الأولى". وتعمل "الجمعية الكندية لدعم الشعوب المحلسية" على التقريب بين مختلف الشعوب الأصلية: الإنويت أو الأسكيمو، الأليوت، الهنود، الخلاسيين.

م.ايزار

EGGAN F. et SWIFT H.H., 1966, The American Indian. Perspective for the Study of Social Change, Chicago, The University of Chicago Press.- FEY N.E. et MACNICKLE D'ARCY., 1959, Indians and Others Americans, New York, Harper et Row.- FRIDERES J.S., 1974, Canada's Indians. Contemporary conflicts, Scarborough, Ontario, Prentice Hall of Canada.- LA BARRE W., 1975, The Peyote Cult, 4e. éd., New York, Scjocken Books.- LAFARGE O. (ed.), 1942, The Changing Indian, Norman, University of Oklahoma Press.- LEVINE S. et LURIE N.O., 1970, The American Indian Today, Baltimore, Maryland, Penguin Books.-LORAM C.T. et MACILWRAITH T.F., 1943, The North American Indian Today, Toronto, Toronto University Press. - MACLEOD X.C., 1928, The American Indian Frontier, New York, A. Knopf.- MACNICKLE D'ARCY, 1949, They Came Here First, Philadelphie, J.B. Lippincott; 1973, Native American Tribalism. Indian Survivals and Renewals, Londres- New York, Oxford University Press.-MARIENSTRASS E., 1971, "Les Indiens américains", in R. Erter, G. Fabre et E. Marienstrass, En marge. Les minorités aux Etats-Unis, Paris, Maspero.- MOONEY J., 1896, The Ghost Dance Religion, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.- SPICER E.H., 1961, Perspectives in American Indian Culture Change, Chicago, The University of Chicago Press.- STEINER S., 1968, The New Indians, New York, Dell Publishing.- WADDELL J.O. et WATSON O.M. (ed.), 1973, American Indian Urbanization, West Lafayette, Indiana, Perdue University Press.- WASHBURN W.E., 1971, The American Indian and the United States. A Documentary History, New York, Ramdom House, 4 vol.; (ed.), 1988, Handbook of North American Indians, vol. IV, History of Indian-White relations, Washington, DC, Smithsonian Institution.

### Indiens d'Amérique Centrale

هنود أميركا الوسطى

# 1- الحضارات ما قبل الكولومبية

أميركا الوسطى هي مدى ثقافي كان يضم، لحظة الفتح الإسباني، المكسيك الوسطى والجنوبية وغواتيمالا والسلفادور وأجزاء من هندوراس ونيكاراغوا وكوستاريكا. هناك ملامح تقافية خاصة بتلك المنطقة، وأخرى قد تأتى من خارجها، ولكن بصورة نادرة. أغلبها ملامح "حضارة": أهرامات مدرجة، قرابين بشرية، كتابة، كتب من لحاء الشـــجر، تقويـــم يجمع بين دورة زمنية من 365 يوما ودورة احتفالية وطقوسية من 260 يومسا، إلخ. ومع ذلك قان أميركا الوسطى تضم مناطق هامشية سواء على تخومها أو في داخلهـــا: لَقـــد عرفــت حدودها تغيرات متوالية قبل أن يأتي الفتح الإسباني ليرسمها بناءً للمعطـــيات الاثنوغر افـــية و الألسنية السائدة حينها. بالنسبة للأنتروبولوجي، تكمن الأهمية الأساسية لحضارات أميركا الوسطى في كونها قد نشأت ونمت وبادت بمعزل عن العالم القديم، وذلك حتى 1519، تاريخ بداية الغزو. فرغم كل جهود القائلين بفرضية العلاقات ما بين ضفتى المحيط الهادئ، لم يستطع هؤلاء حتى اليوم إثبات أي تأثير حاسم لحضارات العالم القديم على حضارات الجديد. إن الجنور الأولى للحضارات الأميركية تعود إلى الحقيبة الثقافية للعصر الحجري الأسيوي القديم التي كان المهاجرون سيرا على الأقدام عبر مضيق بيرنغ ينقلون بعض ملامحها معهم. ولقد كان على حضارات أميركا الوسطى، أكثر من حضّارات الأنديز، أن تتجاوز أزمة كبرى: غيّاب شبه كامل للحيو أنات الداجئة (باستثناء الكلب والحبش). وتقوم الأسس الاقتصادية لتلك الحضارات على الزراعة. لقد أوجدت النباتات المهجنة (الذرة، الفاصوليا، القرع، الأفوكادو، الفليفلة، النخ.) بتوليدها من نباتات محلية غير معروفة في العالم القديم. ولكن الزراعة لم تصبح المصدر الأساسي للغذاء إلا ابتداء من مطلع الألفية الثانية؛ فلقد مورست أشكال الزرآعة الأكثر تــنوعا، مــن الأكــثر اتساعا (في الأراضي المحروقة على مسافات طويلة) إلى الأكثر تركيزا، على الشيامبا: تدل هذه الكلمة على جزر اصطناعية نقام على البحيرات بواسطة نباتات مائية وطبقة سميكة من التراب. ولم يكن هناك، كما ذكرنا، حيوانات للجر أو للركوب؛ يعود للسبب الأول كون سكان أميركا الوسطى لم يعمدوا إلى استخدام الدو لاب رغم أنهم كانوا يعرفون مبدأه. كانت جميع البضائع تتقل على ظهور الرجال وكانت الاتصالات تستم بايقاع أبطأ بكثير مما كان يحصل في أوروبا أو أسيا. ويعود إلى تلك الـنواقص مسـوولية ضعف المستوى التقني لتلك الحضارات "النيوليتية" ، فهي لم تعرف شعل المعادن إلا في فترة متأخرة جدا (بعد عام 900 من عصرنا)، ولم تستخدمها إلا للزينة باستثناء استخدام نادر جدا لفؤوس نحاسية صغيرة. يضم تراث أميركا الوسطى حضيارة أولميناك (تعبود الحضارة الأولى الجديرة بهذا الاسم الى حوالى 1200 ق.م.)

وز ابوتاك و المايا وتولناك وأزناك في تيوتيهو اكان، وهو يتميز بوحدة ورسوخ ثقافتين على امستداد ثلاثة آلاف سنة. أما الحضارات التي ازدهرت هناك فإنها لم تتجاوز اللف سنة، باستثناء حضارة المايا إذا ما احتسبنا فيها الميرادور ومايابان (أي على النوالي أولى وآخر حواضيرها الكبرى) حيث استمر نمط نمو واحد. ولقد كان لتلك الحواضر مركز مديني جـــامع (مـــئل تيوتـــيهواكان أو مونتي ألبان أو الطاجن) ولكنها لم تنتشر إلا نادرا (مثل التواتِناكُ في شيشن إيتزا). بصورة عامة، كانت تلك الحضارات قليلة الانتشار والتوسع، حتى في حالمة تيونيهواكان والأزتاك، فهي كانت تمارس الإغارة أكثر من الفتوحات، وحتى إذا تُوصلت إلى فرض أتاوة على شعب مهزوم، فنادرا ما كانت تضم إليها مناطق جديدة وتقوم بإدارتها أو باستعمارها. وليس هناك من مثل عن الدولة المحددة نهائيا أوضح من امبراطورية الإنكا. أما مايا المناطق السفلي فإنهم يختلفون عن حضارات أميركا الوسطى الأخرى بأنه لم يكن لهم مركز عدو واحد، بل مراكز مدنية عديدة موزعة ضمن إقليم شاسع. ومع أن تيكال كانت أكبر حواضر المايا وذات التاريخ الأطول فإنها لم تكن تشرف إلا على منطقة متواضعة المساحة لم تعمد أبدا إلى توسيعها. ولم تعرف محاولات الستحالف بين الحواضر أي نجاح. إن التنظيم السياسي والاجتماعي قد وصلنا بصورة خاصة عبر وثائق الشعوب المحلية والإسبان العائدة إلى بدايات الفترة الاستعمارية. كانت الحواضسر - الدول تدار من قبل أرستقر اطية تمارس السلطتين، السياسية والدينية، اللتين يجسدهما شخص واحد أو يتقاسمهما ملك وكاهن. ونادرا ما كانت الطبقة المسيطرة تمتلك الأرض وتستوفي أتساوات من السخرة والغلال. كان المزارعون يشكلون غالبية السكان وكان العبيد- الذين هم أقل عددا – يقومون إما بالمهمات المنزلية وإما بأعمال النقل. وكانت الحسروب مستعرة وخاضعة لغايات اقتصادية (الأتاوات) أو لبث الرهبة، ولكنها كانت تساهم في تأمين الأسرى الذين يُقدِّمون قرابين. فالقرابين البشرية أو التضحية بالذات بشكل دموى كانت منتشرة بكثرة وذات أهمية كبرى لدى المايا كما لدى الأزتاك، سواء في العصر الكلاسيكي (الألفية الأولى للميلاد) أو ما بعد الكلاسيكي (بين 1000 و1500م.) حيث كان يتوجب إسالة الدم البشري لكي تستمر الحياة. وكان ثمن الدم يهبط بعض الأحسيان، مما يؤدي إلى تقديم قرابين جماعية، كما عند الأزتاك. لقد كان سكان أميركا الوسطى يعيشون في عالم قاس يشعر الإنسان بأنه مدين له على الدوام، فالزمن لم يكن يجري في خط مستقيم وإنما كان يُفترض ذا أطوار، كما هي الحال عند المايا الذين كانوا يعــرفون الصــفر وعمليات الحساب، والذين كانوا يستخدمون تقويما زمنيا تعطى أطول مراحله، "الحساب الطويل" (5200 سنة من 365 يوما)، انطباعا عن زمن مستقيم الخط بسبب طــول فــترتها. وكان هذا الزمن الدوري يتيح التنبؤ بالمستقبل، شريطة معرفة الماضيى: من هنا كان هوسهم الظاهر بالزمن والتواريخ. وكانت الأطوار تقوم على مراقبة الكواكب (الشمس، القمر، الزهرة). وكان باستطاعة الزابوتاك والميكستاك والأزتـــاك تدويـــن تواريــخ وتحديدها صوريا ضمن مرحلة من 52 عاما، والدلالة على أحداث هامة (كسقوط مدينة مثلا) ورسم خرائط مكانية انطلاقا من معطيات مجموعة في مخطط رمزي. لقد كان المايا هم الوحيدون الذين ابتدعوا كتابة حقيقية قادرة على التعبير عن كل ما يقوله اللسان. وهي لغة كانت تضم علامات صوتية وعلامات دلالية تمتزج فيما بينها بطرق متعددة. وكانت كل حضارة كبرى - وعدد من الحضارات الأقل شهرة -تمتلك طرازها الفني الخاص. وفن أميركا الوسطى هو قبل كل شيء وسيلة تواصل، فهو لا يحاول تقليد الطبيعة بقدر ما يعمل على نقل معرفة كونية أو سياسية أو دينية. ومن

الممكن التمبيز بين تراثين فنيين كبيرين؛ ففي الأراضي العليا (حوض مكسيكو، أواكساكا) تعمد الأنماط إلى إخفاء ملامح الأشخاص خلف مجموعات من الرموز والنعوت، وتقدم أشكالا مزواة وتقريبية لا تهتم كثيرا بالمقاييس الطبيعية؛ أما في الأراضي السفلى فهناك اهمتمام أكبر بتقليد الطبيعة، وهناك تصبح الأشكال أكثر ليونة والأطراف مائلة إلى التقويس. كما يتنوع محتوى الفنون التشكيلية: في نحت المايا مثلا، يتم التركيز على الملك وحاشيته، وعلى المخود والصور الكونية بقدر ما تخدم تضغيم صورة الملك؛ أما في تيونيهوا واكان وعند الأزتاك فإن الآلهة والقوى الطبيعية هي التي تأتى في المقدمة.

#### ك. ف. بوديز وب. بيكلان

BAUDEZ C.-F. et BECQUELIN P., 1984, Les Mayas, Paris, Gallimard.-BERNAL I. et SIMONI-ABBAT M., 1986, Le Mexique, des origines aux Aztèques, Paris, Gallimard.- BRICKER V.R. (ed.), 1981, Supplement to the Handbook of Middle American Indians; 1986, Austin, University of Texas Press. -COE M.D., 1984, Mexico, Londres, Thames et Hudson (trad.fr. Les premiers Mexicains, Paris, Armand Colin, 1985). - MORLEY S.G. et BRAINERD G.W., 1983, The Ancient Maya, éd. révisée par Robert J. Sharer, Stanford, Stanford University Press.-SAHAGUN B. de, 1950-1974, Florentine Codex. General History of the things of New Spain, Santa Fe, University of Utah and School of American Research, 13 vol.-SOUSTELLE J., 1955, La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la Conquête espagnole, Paris, Hachette.- WAUCHOPE R. (ed.), 1964- 1976, Handbook of Middle American Indians, Austin, University of Texas Press, 16 vol.- WEAVER M.P., 1981, The Aztecs, Maya and their Predecessors, Archaeology of Mesoamerica, 2e. éd., New York et Londres, Academic Press.- WILLEY G.R., 1966, An Introduction to American Archaeology, vol. 1, North and Middle America, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.

#### 2- تنصير الهنود

قدم اكتشاف القارة الأميركية أرضية اختبار عظيمة للأفكار المتناقضة التي كانت تتصارع في إسبانيا. هكذا يندرج "الفتح الروحاني" لشعوب المكسيك وأميركا الوسطى على الخصوص، وفي نفس الوقت، ضمن امتداد الحروب الصليبية ضد الكفار (دوافع دينسية قدادت كورتيس ذاته) وضمن نشدان الاستقلالية الذي كان يدغدغ أحلام العديد من الفرق الدينية. بالنسبة إلى الفرنسيسكان، أدى ظهور من سوف يُدعون "الهنود" والذي أكد نسبوءة يواكيم دي فلور - إلى تغذية تحقيق مشروع مجتمع مقطوع عن الأصل، مشروع دولة هندية غير تابعة لإسبانيا. وهذا ما دفع ب "الإثني عشر" الذين وصلوا إلى المكسيك عام 1524 إلى الإصرار على أن يجدوا في "الكتابات" ما يبين أصل ومصير نلك الشعوب، والى أن يتحولوا إلى ابتوغر افيين وعلماء لغة (برناردينو دي ساهاغون). سلك التنصير دروب اللغات المحلية، ومن بينها النهواتل التي ستشهد انتشارا كبيرا، مما فتح النباب أمام أولى مظاهر حركة توليف دائمة. كما اعتمد الدومينيكان (ابتداء من 1526) واليسوعيون بصورة أخف سياسات مماثلة حددت لنفسها والأو غسطينيون (1553) واليسوعيون بصورة أخف سياسات مماثلة حددت لنفسها مهمة عدالة اجتماعية تتصدى لتجاوزات "غير المنضبطين" (سوف يستحوذ بارتولومي دي

لاس كازاس، "حامي الهنود"، من التاج الإسباني على مهمة تفرده بالفتح الديني لمنطقة فيراباز).

عدا عن التحطيم المنهجي لمعابد وصور الديانات القديمة (قيام دييغو دي لاندا عام 1562 بإحراق ماني في اليوتاكان بصورة احتفالية) وعن إرساء محاكم التفتيش ، سوف يسؤدي القضاء على عبادة الأوثان، الذي كان هدفا ينشده الجميع، إلى وضع مخططات تربوية مختلفة ومتغيرة: التعليم المبكر للأطفال، المسرح التثقيفي (الذي ينقل رسالته عبر الغناء والرقص)، تشكيل جمعيات خيرية داخل أشكال جديدة من التنظيم القروي (أخويات، أبرشيات) مرتبطة جميعا بالكنيسة.

كان دخول هنود إسبانيا الجديدة الجماعي في المسيحية، الذي مهدت له استمالة نخبهم الحاكمة (شيوخ القبائل) وسهل حدوثه ظهور عنراء سوداء أو مسيح أسود (عذراء غواديلوب) وقاده قديسون أصبحوا أبطالا وطنيين، نتاجا سريعا لعمليات تكييف وتملك الشيعائر واللاهوت الكاثوليكية، وذلك ما سوف يستمر في طبع التوجهات الشعبية لديانة توليفية انتشرت محلياعلى أنها "تقليدية ". ولذلك أصبحت شاهدة على ذلك الحراك الفعال والمتواصل المساهم في تحديد الهوية الهندية، وأداة مقاومة صامتة أو حركات تمرد معلنة توثر فيها مفاهيم الألفية (ثورتا تزوتزيل وتزلتال عام 1712، "حرب الطوائف" في كوينتانا روو وفي شياباس خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أو حتى مشاركة الهنود في ثورات غواتيمالا المسلحة).

وخلف الوحدة الظاهرية لهنود أميركا الوسطى تكمن تعدية التشكيلات الدينية المحلية أو الإنسية المتولدة عن قرن من التراخي التبشيري (منذ الإصلاحات الليبيرالية حوالسي سنوات 1870) والتسى تناضل اليوم ضدها مختلف تيارات الكنيسة الكاثوليكية (لاهوت التحرير، المسيحيون المحافظون) والطوائف الإنجيلية في أميركا الشمالية.

## أ.بروتون

BAUDOT G., 1977, Utopie et histoire au Mexique, Paris, Privat.-DUVERGER C., 1987, La conversion des Indiens de la Nouvelle Espagne, Paris, Le Seuil.- FARRISS N., 1984, Maya Society under Colonial Rule, Princeton, Princeton University Press.- GIBSON C., 1964, The Aztecs under Spanish Rule, Stanford, Stanford University Press.- GRUZINSKI S., 1988, La colonisation de l'imaginaire, Paris, Gallimard.- RICARD R., 1933, La "conquête spirituelle" du Mexique, Paris, Institut d'Ethnologie.- SAHAGUN B. de, 1950-1974, Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, Santa Fe, University of Utah and School of American Research, 13 vol.

## 3- المجتمعات الهندية

بين حدود الولايات المتحدة ومضيق بنما يمند طيف من جماعات إثنية شديدة المنفوت عدديا تحددها ثلاث تشكيلات مناطقية: في الشمال - أي في كاليفورنيا السفلى وعلى تخوم الجنوب الغربي الأميركي الكبير - هناك ما يشبه بذارا من مجتمعات صغيرة من المزارعين القدامي (أوباتاس) وخاصة من الصيادين القطافين المهددين بالاندثار في غالبيتهم (كيليوا، بايباي، كوكابا، سيريس)، واليوم أيضا ما زالت بعض الجماعات تعيش في مساكن متباعدة وتخضع لأنماط عيش إقامة مؤقتة (الباباغو، البيما الجنوبيون). ثم

هــناك الياكـــي والكـــيكابو الذين يحيطون بتجمع تار اهومار ا- تيبيهوان، والذين تعرضوا لـــرقابة صــــارمة من الإدارة اليسوعية في الفترة الاستعمارية وما زالوا يعتمدون خططا معقدة من المقاومة الثقافية.

في الوسط- ما بين ريو باتوكو وريو سينالوا وصولا إلى شواطئ كوستا ريكا على المحيط الهادئ - يغطي المدى الأميركي الأوسط، خاصة في الجزء الجنوبي من المكسيك وفي غواتيمالا، شبكة كثيفة من المجتمعات الفلاحية المنتظمة في تجمعات قروية ذات مساكن متقاربة أو محدودة الانتشار. ويرتكز اقتصاد تلك المجتمعات أساسا ومنذ العصور القديمة على استخدام النباتات المهجنة محليا في الأصل (ذرة، فاصوليا، فليفلة، قصرع) التي أضيف إليها البن في الأراضي السفلى منذ القرن التاسع عشر، في المكسيك، يظهر تنوع أنظمة الإقطاع العقاري في تواجد بقايا من اقطاعات نائب الملك إلى جانب أراض توزعها الدولة وملكيات خاصة.

وفي الجنوب أخيرا - ما وراء "حدود" أميركا الوسطى التي استعمرتها جماعة خارجة عن المألوف تدعى اللينكا- هناك "مدى وسيط" تحتله بعض الجماعات الإثنية الغامضة (التي نجت من السيطرة الإسبانية بلعبة تحالفات مع القراصنة الأوروبيين) وتمارس مهنا مرتبطة بالصيد البحري (الميسكيتو والكونا)، بينما تلجأ جماعات أخرى مقيمة في المناطق الداخلية إلى المزج بين نشاطات البستنة والزراعات المتنوعة والصيد البري (الجيكاك، البريبري).

على الرغم من وجود عائلات لغوية كبرى - يمتد العرق الأوتو - أزتاك ما بين الحوض الكبير (الولايات المتحدة) ونيكار اغوا، ويصعد مدى الشيشبا من الجنوب وصولا السي حدود بلاد المايا - تغطي هذه المجموعات الثلاثة مناطق تشهد تشرذم لهجات لا تحصى. لقد اختفت، منذ الفتح الإسباني، عشرات الاثنيات، إما بفنائها وإما باندماجها في مجموعات أخرى. وهناك اختلافات كبرى تعصف بمناطق لا تستمر فيها لغات، مثل الأوكويلتاك والإكسكتاك والشيشيماك، إلا عبر بضع حفنات من الأشخاص، مقابل لغات ما والسب تستحدث بها شعوب محلية تعد بمئات الألاف، خاصة في مناطق المايا والنهوائل والسبز ابوتاك والميكستاك والاوتومي. منذ بداية القرن العشرين أنتج النمو الديمغرافي لتلك والمجستمعات زيادة واضحة في عدد الناطقين بهذه اللغات بين الشعوب المحلية. وتتفاوت هدنه الزيادة حسب اللغات والمناطق رغم الهبوط الكبير (خاصة في غواتيمالا وسلفادور وهوندوراس) في نسبة الشعوب الهنوب الهندية مقابل الناطقين بالإسبانية.

إن المجتمع الريفي في أميركا الوسطى، الذي كان شديد التمركز في بعض الأماكن قبل أن يتم دمجه في المجتمع الوطني، يبدو اليوم نوعا من إعادة تشكيل قانوني سياسي قام بها الإسبان خلل الفترة الاستعمارية انطلاقا من أسس تاريخية حين أنشأوا "جمهوريات الهينود" و "المستوطنات"، وهذا المجتمع هو الفجوة التي تعبر منها دراسة الأنماط المحلية للتصنيف الاجتماعي. تقوم التنظيمات الثنائية الواسعة الانتشار في مناطق الستلاباناك وشياباس بتقسيم المدى على أساس "البويبلو"، أو تحدد بطرق مختلفة الوضع الميداني لي "الأحياء السكنية" (باريوس). ويتواجد النظام الثاني، سواء كان ثنائيا (موخوس) أو تعدديا (بوبولوكاس) إلى جانب نمط متفاوت الانتشار لجماعات "عشائرية" مسمركزة مثل "الكلبول" (تزوتزيل، تزلتال). وسواء كانت أنظمة الأنصاف - ذات منحى

الزواج الداخلي – محلية أو مستوحاة من أنماط إيبيريا، فإنها تتيح العمل المنتظم للمؤسسات السياسية الدينية المحلية وتطلق أحيانا مسيرة طقوسية مزدوجة ومرتبطة رمزيا بالأماكن المقدسة (الجبال، المعابد)، وبنظام كوني شمسي – قمري. أما أنظمة النسب الأبوية الخط فسلا توجد بشكل كثيف إلا في مناطق المايا، رغم وجود "سلالات" ذات قرابة عصب ما زالت تحافظ على تلاحمها وما زالت موجودة عند الماز اهوا أو في سبيرا بويبلا (الناهوا). من جهة أخرى، يرسم الغوايمي والبريبري والكابيكار دائرة أمومية النسب، وفي كل مكان خسار ج ذلك تسيطر البنوة المزدوجة النسب أو أشكال هجينة يجتمع فيها نظام محلي أبوي النسب مع نظام أمومي، مما يكشف عن مؤثرات خلاسية (الزوكوي). عدا عن ذلك يلعب نظهم الأبوة الاجتماعية" دورا هاما في كل المناطق؛ وهو من خلال إرسائه على مظاهر طقوسية يعسوض عن انحلال التعاضد السلالي بتأمين انتشار المفهوم الاجتماعي للقرابة عبر رفدها المتواصل بأعضاء جدد.

يتحكم بالمهمات السياسية والدينية، التي تمثل الهيكل العظمي للحياة الجماعية، مبدأ الترقـــى الفردي المتدرج على سلم من أسعار الكلفة والمراتب والذي يحدد أواليات تسلق للاستحواذ على رتب متلاحقة. تلك الأنظمة القائمة على درجات من التراتب متفاوتة حسب المجتمعات، والتي ما زالت توجه بصورة فعالة اقتصاد مباهاة خاضع للإخلاص للقديسيين حملة الألقاب ("مايوردوميا" أو "كوفراديا" في أراضي شياباس وغواتيمالا العليا)، تصطدم في أماكن أخرى بالانشقاقات الداخلية للجماعات الهندية وبالتوسع الدائم لمراكـز المسـؤولية العامة. وهناك جماعات المنطقة الوسيطة التي لم تعرف أي مظهر للتنضيد الاجتماعي والتي عاشت تحت الوصاية السياسية لمجلس من الشيوخ (البايا، السومو). أما الصراع ضد المصائب العضوية فإنه يتميز بوسائل علاج بالغة التعقيد. توجد في المدى الأميركي الأوسط فئات أسباب مرضية نصف طبيعية - مثل التمييز بين "حار" و"بارد" - ناجمة في وقت واحد من نظرية أبقراطية عن الأمزجة ومن نظرية محلية خاصة بتنظيم الكون، أو أسباب نفسانية (خوف ، غيرة، فقدان الروح). وبصورة عامـة يمـثل الـبعد القمعي للألم مادة لمفاهيم تدخل فيها الاستعانة بقوى خارقة (الألهة، القديسـون، الأسـلاف المؤلِّهـون، الشيطان)، أو بارواح متجسدة في قرين حيواني (من نموذج " تونا")، أو بأشخاص متناسخين (الناهوال) يكونون أحيانا مادة استيهامات افتراسية (البام). من هنا كان الشامانيون، الذين تعتبرهم غالبية تلك الجماعات تقنيين في السحر، يمستلكون بالإضسافة إلسي نشاطاتهم العلاجية مهمات تنجيمية ترتبط عموما بتقويم زمني طقوسي (الإكسيل، الميكسي). وإضافة إلى ذلك يمكنهم أن يلعبوا دور منظمي الاحتفالات ضمن إطار كهنوت متخصص (خاصة في احتفالات الاستسقاء التي نتخذ أهمية بالغة لدى المايا في يوكاتان). وفي جميع تلك المجتمعات تتخذ المشروبات الطقوسية مكانة متميزة (البُلاش عند اللكادون، التسغوينو عند التار اهومار ١، و "الأغوار ديانتي"، أو مشروب قصب السكر، في أماكن أخرى)، بينما تشهد المهلوسات توزيعا أقل انتشار ا: البسيلوكيب لدى الماز اتاك والشاتينو، البيوتل لدى الهويكول، أو حشيشة القنب الهندى الواسعة الانتشار. وخارج نطاق المناسبات الطقوسية المرتبطة بتقاليد محلية، هناك التزام شبه شامل بالأعياد الكاثوليكية على الرغم من التأثير المتنامي للفرق الدينية ذات المرجعية البروتستانتية:

الميتودية، السبتية (الزوكوي)، الكالفينية (الشول، الكاكشيكوال). وإذا كانت حالات التوليف الوثنية – المسيحية بالغة الانتشار، فمن الممكن إدراج عدد من المجتمعات على خط متواصل تتواجد في نهايته المنعز لات المعادية للتنصير (التاراهومارا، اللاكاندون)، وعلى طرفه الأخر توجد جماعات تضم عناصر شاهدة على ديانات ما قبل الفتح الإسباني ولكنها تعتنق ديانات شعبية هجينة (الناهوا في السهل العالى، البوربيشا والكورتيس في هندوراس). وتتواجد أيضا أنظمة "تجزيئية "يحافظ فيها عنصر طقوسي على القطيعة بين الدين المسيحي والنشاطات الشامانية (الأوتومي، جنوبي بلاد الهواستاك).

تتميز أنماط أميركا الوسطى الكوزمولوجية بنظرات بالغة التماثل: مفهوم واحد عن كون يُرى بهيئة طبقات متراتبة تتوافق مع تراث الأزتاك والمايا؛ تداخل متبادل بين الفئات الزمانية والمكانية مع تواجد محتمل لحساب الأعياد حسب التقويم القديم (الزوتوهيل، الكيكشي)؛ ثنائية كوكبية مرتكزة على الاستحراذ على الشمس والقمر معا حسب مصطلحات الزواج (الهواستاك، الملتاتزينكا) أو الأخوة (التيبيهوا)، المتعادلة المراتب (الستوتوناك) أو اللامتساوقة، والمتوافقة مع صورة الجسد (الأوتومي). أما تمجيد القوى الموزعة داخل مجمع آلهة متراتبة يتواجد في قمته الأسلاف و"الأباء" و"الأمهات"، إضافة السي الستقرب من قوى مثل الأرض والنار والريح والمطر (التي تدعى "شاك" في عالم المايا)، فهي معتقدات وممارسات تستند إلى أساطير التكوين والى نبوأت محلية تتخذ أوجها لا تحصى تنهل جميعها من رؤية دينامية ودورية لتاريخ تتوالى فيه حكايات الطوفان. وتبقى صورة الشيطان الملتبسة والتي تجد القبول في مجمل المناطق هي القناع الأساسي الذي اختبات خلفه "الوثنية" منذ بداية العصر الاستعماري. أما في مجتمعات الصحراء فإن مؤثرات "البويبلو" تظهر عبر مفهوم كوني " تصاعدي" وعبر الاهتمام البالغ بإقامـة الطقـوس (البـيما، الباباغو). وتتميز المنطقة الوسيطة بتسرب عناصر أميركية وسبطى إلى الأسباطير وإلى مفاهيم الشخص وقرينه الحيواني، تلك المفاهيم الواسعة الانتشار في العالم الأمازوني (البريبري، الكونا).

ج.كالينييه

BENNETT W. et ZING R., 1935, The Tarahumara. An Indian Tribe of Northern Mexico, Chicago, The University of Chicago Press.- BREGON A., 1979, Les Tzeltal de Bachajon, Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative.- CHAPMAN A., 1978, Les enfants de la mort. Univers mythique des Indiens Tolupan (Jicaque), Mexico, Mission archéologique et ethnologique française.- COLBY B. et COLBY L., 1981, The Day Keeper. The Life and Discourse of an Ixil Diviner, Cambridge, Harvard University Press.- FOSTER G., 1960, Culture and Conquest, Washington, DC, Wenner Gren Foundation for Anthropological Research.- ICHON A., 1969, La religion des Totonaques de la Sierra, Paris, Editions du CNRS.- POZAS R., 1979, Chamula, Mexico, Instituto Nacional Indigenista.- SOUSTELLE J., 1937, La famille Otomi- Pame du Mexique central, Paris, Institut d'Ethnologie.- VILLA ROJAS A., 1985, Estudios Etnologicos. Los Mayas, Mexico, Universidad Nacional Autonoma.- WOLF E., 1959, Sons of the Shaking Earth, Chicago, The University of Chicago Press.

يشمل الحميز الثقافي الجنوبي الشرقي في الولايات المتحدة الأراضي المنخفضة التي تمند على جانبي وادي المسيسيبي، أسفل ملتقى روافد نهر أوهايو، وفي منطقة جبال الأبالاتشى.

كانـــت تعــيش فـــي المنطقة الساحلية قبائل الصيادين – الملتقطين التي تتكلم لغة هوكـــان – كو اهويلتــيكان، والتـــي لا يعـــرف عنها إلا القليل. وكانت تقيم غربي وادي المسيسيبي قبائل كادو، وهم مزارعون يتقاربون لغويا مع بعض جماعات السهول.

وفي منطقة مصب نهر المسيسيبي وفي شرق الوادي، كان يعيش مزارعون وارثون لــ "بناة التلال" والمسيسيبيين. ويتحدثون بلغات تدعى "الخليجية ": أتاباكا، شيتيماتشا، ناتشيز، تاينسا، تونيكا، شوكتاو، ثم شيكاساو، كريك، تيموكوا، سيمينول. كانت تلك المجمعات تمارس تصنيع الفخار ونسج الألياف النباتية، كما كانت أمومية النسب (وأمومسية الإقامة عموما)، وذات تنضيد اجتماعي شديد التمايز ووظائف سياسية - دينية متخصصية. منع أن شعب ناتشير كان قد اختفى كمجتمع مستقل منذ النصف الأول من القرن الثامن عشر، فإنه يعتبر من شعوب الهنود الجنوبيين - الشرقيين الأكثر شهرة (ولكن ليس الأفضل). لقد وصل عدده إلى بضعة ألاف كانوا يعيشون في قرى دائمة، محصف نة عموما؛ ويمارسون زراعة شديدة التنوع (الذرة والدخن ودوار الشمس والشمام واليقطين والتبغ). ولقد كان تنظيم ناتشيز الاجتماعي - السياسي بالغ الإتقان: تراتبية الأوضاع الاجتماعية التي تميز الأرستقراطية عن عامة الشعب، وزعيم مطلق يحمل لقب "الشمس الكبرى" ويتمتّع بسلطة ذات منشأ الهي، ونظام زواج يضمن إعادة إنتاج النظام التراتبي بفعل دمج أجانب في أسفل البيلم الاجتماعي، وديانة شمسيّة ذات إكليروس مؤسساتي. ويبدو أن الناتشيز كانوا يقدّمون القرابين البشرية (وهو طقس تأكد وجوده لدى شعب باوني سكيدي، من لغة كادو). وتظهر بعض ملامح ثقافة الناتشيز في عدد من مجتمعات الجنوب الشرقى، من شعب تشيتيماتشا الساحلي الذي كان يتبع نظام الطبقات المقفلــة ذات الزواج الداخلي، إلى شعب باوهاتان الذي كان يتكلم الألغونكيَّة على شواطئ فيرجينيا.

كانست المجموعسات المؤسسة لكونفيدير الية كريك تقطن في تجمعات كبيرة يقوم نظامها الاجتماعي على الزعامات، وتمزج ديانتها ممارسات شامانية وطقوسا زراعية؛ ونجد عسد شعب كريك لعبة كرة (الكرة والعصا الكندية) ذات أصل أميركي وسطي، تستقابل فيها بانتظام القرى "البيضاء" و"الحمراء". وعلى غرار الناتشيز، فإن الهنود الذين كانوا يتحدثون لغة الموسكوجان (عائلة لغات الخليج) – الشوكتاو والشيكاساو والكريك، السخ، – كانوا يعطسون قيمة للحرب ويمجدون البسالة في القتال ويمارسون التعذيب الطقوسي على السجناء.

أمًا السيمينولي، فهم من شعب كريك، وقد لجاوا إلى فلوريدا للتخلص من الضغط الإنكليزي الأميركي. كما أن شعب شيروكي ينتمي إلى ثقافة الجنوب الشرقي، وهو شعب مزار عين في جبال الأبالاتشي يتحدّثون لغة الايروكوا، مما يجعلهم قريبين من الشاوني

الذيب يستحدثون بلغسة الألغونكين ويعود أصلهم إلى ضفة نهر أوهايو اليمنى، والذين يرتبطون أساسيا بالشسمال الشرقي عبر تاريخه الاستعماري، وقريبين أيضا من شعبَيُ توتيلو ويوتشي اللذين يتحدثان بلغة سيووان – يوتشي.

لقد كان الجنوب الشرقي على صلة مع الأوروبيين منذ وقت مبكر. فلقد زار الإسباني خوان بونسي دي ليون فلوريدا في العامين 1513 و 1511؛ كما تعرف مواطنه هرناندو دي سوتو إلى منطقة المسيسيبي المنخفضة بين العامين 1530 و 1542؛ وفي العام 1528، دخل الإسبان إلى جنوب تكساس. ووصل الفرنسيون الأوائل إلى لويزيانا في العام 1660. خلل القرن الثامن عشر، شارك الهنود الجنوبيون - الشرقيون عن كتب في المنزاعات الأوروبية الداخلية؛ فكان شعب شوكتاو يؤيد الفرنسيين بينما كان شيكاساو، المعادي للشوكتاو وشعبا كان شيكاساو، عميعها معنية بحروب الاستقلال فبقي مؤيدو الإنكليز مخلصين عموما للنظام القائم، كما في الشمال - الشرقي.

في سنوات 1790 اختار الشيروكي اعتماد النقافة الإنكليزية - الأميركية؛ وفي العام 1826 تحولوا إلى الكافينية؛ وهم يربون الماشية ويستخدمون المحراث والمضخة والسنول ، ولديهم مطاحن ومسابك ومناشر؛ كما أن لديهم أبجدية ودستورا وسجلات؛ وهم يبنون الكنائس والمدارس. وعلى غرار المزارعين الأميركيين، يملك شعب شيروكي عبيدا سودا : حوالي 200 أعيد في العام 1830 مقابل 20000 هندي. ولكن "قانون التهجير" الذي تسم إقراره عام 1830 سيضع حدا لهذه التجربة التوليفية القروية الفريدة في تاريخ هنود أميركا الشمالية. إذ يجبب أن يغادر شعب شيروكي وجيرانه الغربيون أراضيهم وأن يستقروا في "الأراضي الهندية " (أوكلاهوما). لم يرضخ سوى مئات من الشيروكي لقرار الترحيل؛ ولكن الجيش قام بإجبار الأخرين على سلوك "درب الدموع"، الذي يبلغ طوله الترحيل؛ ولكن الجيش قام بإجبار الأخرين على سلوك "درب الدموع"، الذي يبلغ طوله المسيرة الإجبارية.

لقد كان عدد هنود الجنوب الشرقي حوالي 80000 في العام 1970 (تكساس، أوكلاهوما، لويزيانا، المسيسيبي، كارولينا الشمالية، فلوريدا)؛ وتضم أوكلاهوما "القبائل الخمس المتحضرة " القديمة (الشيروكي، الشيكاساو، الشوكتاو، الكريك والسيمينولي) أي حوالي 64700 هندي.

م.ايزار

CORKRAN D.H., 1962, The Cherokee Frontier, Norman, University of Oklahoma Press; 1967, The Greek Frontier, Norman, University of Oklahoma Press.- FOREMAN G., 1934, The Five Civilized Tribes, Norman, University of Oklahoma Press.- GILBERT W.H. Jr, 1943, The Eastern Cherokee, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau et American Ethnology.- GULICK J., 1960, Cherokee at the Crossroads, Chapel Hill, University of North Carolina, Institute of Research in Social Science. - HUDSON C.M., 1976, The Southeastern Indians, Knoxville, University of Tennessee Press.- KUP-FERER H.J., 1966, The "Principal People". A Study of Cultural and Social Groups of the Eastern Cherokee, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of AmericanEthnology.-LITTLEFIELD D.F. Jr, 1977, Africans and Seminoles, Westport, Connecticut, Greenwood Press.- SWANTON J.R., 1911, Indians of the Lower Mississipi Valley

and Adjacent Coast of the Gulf of Mexico, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology; 1922, Early History of the Creek Indians and Their Neighbours, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology; 1928, Social Organization and Social Usages of the Indians of the Creek Confederacy, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology; 1931, Source material for the Social and Ceremonial Life, of the Choctaw Indians, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.- WARDELL M.L., 1938, A Politica History of the Cherokee Nation 1837-1907, Norman, University of Oklahoma Press.- WILKINS T., 1970, Cherokee Tragedy, New York, MacMillan.- WOOD P.H., WASELKOV G.A. et HATLEY M.T. (eds), 1989, Powhatan's Mantle. Indian of the Colonial South\_East, Lincold et Londres, University of Nebraska Press.

#### Sud - Ouest (indiens du)

هنود الجنوب الغربي

إن المنطقة الجنوبية الغربية في أميركا، والتي تمثل حيز ا ثقافيا كانت حدوده موضع نزاعات أكاديمية لفترة طويلة، تغطى مجمل الرقعة الحالية لولايات ومناطق اريــزونا ونيو مكسيكو وسونورا وشيهواهوا مع امتدادها الجنوبي. وهي تتألف من تشابك أنظمــة بيئية تنتمي إلى المنطقة القاحلة ونصف القاحلة، وتضم شعوبا تتحدر تاريخيا من "تراث الصحراء" (1000 سنة قبل الميلاد)، وقد شهدت بروز ثلاث ثقافات مختلفة جغر افيا: موغولون، هو هوكام، وأناسازي، وذلك بعد تدجين الذرة (حوالي 3000 سنة قبل المسيلاد). تتمثل وحدة الجنوب - الغربية التاريخية في التعايش، بل التداخل بين تقليدين: المزار عيسن والصديادين - القطافيسن. لقد سبق النافاهو والأباتشي، وهما من فورع الأتاباسكان، وصول الإسبان بمئة سنة، ولكنهم اعتمدوا نظاما رعويا نتيجة الاحتكاك بهم. كمــا أخــذوا عن البويبلو المتحضرنين، في قرى مزدحمة التقنيات الزراعية التي تعتمد نماذج استخدام متنوعة للبيئة. ولا يتوافق التشكل الاجتماعي لهذه الجماعات مع انتساباتها اللغويـة. إذ تضـم منطقة البويبلو قرى تتحدث باللغتين: كيريسان وتانوان (تاوا وتيوا -وتــووا) وأخرى تتّحدث بلغة "هوبي"، وهي لهجة تنتمي إلى عائلة الأزتاك، وتنبثق منها لغات تار اهومارا وتيبيهوان، وكذلك بيمان، لغة الصيادين - القطافين. وتظهر عائلة يومان، التي لديها امتدادات في كاليفورنيا، على طول المجرى الأسفل لنهر الريو في كولور ادو، وكذلك عند الوالاب واليافاب والهافاسواب. ويتحدث السيري لغة خاصة بهم.

ظهر الاستعمار في الجنوب الغربي بدءا من بداية القرن الثامن عشر. وقد اعتمد بقوة على مهمات قام بها الفرنسيسكان في الجزء الشمالي، واليسوعيون في الجنوب، ولكن، نتيجة للنورة الكبرى عام 1680، تحرر شعب هوبي نهائيا من نفوذ الديانة الكاثوليكية، واعتمدت مجموعات أخرى مثل الياكي تصرفات محيرة بين مواجهات وتكيفات مع السلطة الاستعمارية. ثم إن الشعوب الجنوبية - الغربية، الموضوعة في حالة احتكاك فيما بينها والمندمجة في المخطط التبشيري، أخذت تنقسم من جديد بسبب الزحف الأميركي وقدوم الطوائف البروتستانية، وذلك ما أخذ يح ث على ظهور حركات انبعاثية من رقصة الأشباح عند شعب والاب، أو اعتماد تعاطي البيوتل المخدر داخل "الكنيسة

الأميركية الوطنية" (النافاهو). وفي القرن العشرين، قامت الحدود الدولية بالفصل بين الشيعوب الموجودة في المستوطنات على الأرض الأميركية وتلك المستقرة في المكسيك والمحرومة اقتصاديا حتى من الملكية الهزيلة التي تمنحها الدولة.

تتميّز الشعوب الجنوبية – الغربية بأنظمة اجتماعية شديدة التنوع: تنظيمات ثنائية صلبة البناء (البويبلو الشرقيون) أو متخلفة (بيما)، ومجتمعات ذات عشائر دون أنصاف (هوبسي) أو أنصاف دون عشائر (تانوان). أو تجمّع الاثنين (كيريسان). في الإجمال، تشكل البنوة نوعا ثنائيا مع الاستثناء المزدوج للأنظمة الأمومية النسب التابعة لشعوب بويبلو في الغرب (هوبي، زوني)، ولشعوب أتابسكان. وتبقى أنظمة التكليف السياسية والدينسية التي أوجدها الاستعمار الإسباني مغروسة بقوة عند شعوب تار اهومارا وياكي ومايو وبويبلو في الشرق. وتبدو المنظمات الشعائرية عند شعب يومان بدائية، ترتكز على الميزات الفردية وعلى البحث عن "الرؤية " للوصول إلى السلطة بواسطة تفسير الأحلام. وعسند شسعب بويبلو المزارع، يمثل نشاط الهيئات الاحتفالية التي يقوم عليها أخصائيون وعسند شسعب بويبلو المزارع، يمثل نشاط الهيئات الاحتفالية التي يقوم عليها أخصائيون التعبير عن أساس النشاط الشعائري بلغة "الأغاني" العلاجية. وتخصص الجماعات الأباشية المختلفة مركزا مهما لشعائر البلوغ النسائي وكذلك الأمر عند شعب باباغو. وفي المقابل، يجمع هذا الأخير في شعيرة و احدة الممارسات العلاجية وطقوس الاستسقاء المقابل، يجمع هذا الأخير في شعيرة و احدة الممارسات العلاجية وطقوس الاستسقاء والاحتفال بالصيد. وفي جميع المجتمعات الجنوبية – الغربية، يلعب مفهوم "السر" دورا ملحوظا، لأنه يمثل المدخل إلى السلطة الشامانية.

يتميز مفهوم الكون عند شعبي بويبلو ونافاهو بأهمية التمحور العمودي الذي تتراتب عليه عوالم ما تحت الأرض والمركز المتميز لرمزية الاتجاهات والألوان، ومفهوم "المركز". وتبدو تصورات العالم لدى اليومان، في المقابل، أقل تماسكا بكثير مما لحدى شعب بيمان الذي يضع في قلب تصوره للكون صورة البطل "مونتيسوما" وهو شخصية معروفة أيضا في علم أساطير البويبلو.

في بداية السبعينات، كان عدد سكان المستوطنات الجنوبية - الغربية يبلغ حوالي 190000 هـندي، من بينهم أكثر من 120000 نافاهو، و 14000 أباشي، و 6000 من الباباغو والبيما، و 32000 بويبلو.

ج. كلين ج. كالينييه

CUSHING F., 1896, "Outlines of Zuni Creation Myths", in Annual Report of the Bureau of American Ethnology for the years 1861-1892, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.- EGGAN F., 1950, Social Organization of the Western Pueblos, Chicago, The University of Chicago Press.-LUMHOLTZ K., 1902, Unknown Mexico: A record of five years exploration among the tribes of the western Sierra Madre; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; and among the Tarascos of Michoacan, 2 vol., New York, Scribner and Sons-OPLER M. (ed.), 1969, Apache Odyssey: A Journey between two Worlds, New York, Holt, Ribehart et Winston.- ORTIZ A., 1969, The Tewa World: Space, time, Being and Becoming in a Pueblo Society, Chicago, The University of Chicago Press.- ORTIZ A. (ed.), 1979, Handbook of North American Indians, Southwest, vol. 9, Washington, DC, Smithsonian Institution; 1983, handbook of North

American Indians, Southwest, vol. 10, Washington, DC, Smithsonian Institution,.-PARSONS E., 1939, Pueblo Indian Religion, Chicago, The University of Chicago press, 2 vol.- REICHARDS G., 1939, Navaho Religion, Chicago, the University of Chicago Press, 2 vol.- SPICER E., 1962, Cycles of Conquest: The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533- 1560, Tucson, The University of Arizona Press.

#### Subarctique (Indiens du)

#### هنود جنوب القطب الشمالي

تمــتد مــنطقة جنوب القطب الشمالي الشاسعة في أميركا الشمالية من ألاسكا في الغــرب إلى لابرادور في الشرق، وتتطابق مع القسم الكبير من الأراضي الكندية الواقعة جــنوب الرقعة الساحلية للقطب الشمالي. وتحدد نمط الحياة فيها ظروف الوسط الطبيعي الحــد كبــير: توندرا من نوع غابات الشجيرات اللامتناهية، منطقة حيوان الرنة في الشــمال، شـم الغابة الشمالية، فمنطقة الأيل والظبي في الجنوب. يمكن التمييز بين أربع مناطق كبيرة جنوب القطب الشمالي:

!- المندر الجنوبي لسلسلة جبال ألاسكا؛ 2- هضية ألاسكا (يوكون- كوسكوفين- تاناسا)؛ 3- سلسلة جبال جنوب القطب الشمالي، الامتداد الشمالي للجبال الصخرية؛ 4- درع هضاب جنوب القطب الشمالي (لابرادور، محيط خليج هدسون) والأراضي المنخفضة التي تليه نحو الغرب.

يمـيز هـــدرايفـر (1961) بين ثلاث مناطق محاذية للقطب الشمالي: المنطقة الشـرقية، وهـي أرض شعب ألغونكين في الشمال، وأراضي منطقتي ماكنزي ويوكون اللتيـن تسكنهما شعوب أتابسكان أو ديني واللتين يُصطلح على تسميتهما المنطقة الشرقية والمنطقة الغربية؛ ومن الشائع جمع ماكنزي ويوكون معا تحت اسم منطقة جنوب القطب الشمالي الغربية.

يشمل الألغونكين في الأساس مجموعتين كبيرتين من الشعوب: تتألف المجموعة الأولى من شعب كري في الشمال الأولى من شعب كري في الشمال الجنوبي من خليج هدسون (الكري الشرقيون والكري الأشداء الغربيون) وفي الغابة الشمالية (كري الغابات الغربيون)، وتتألف المجموعة الثانية من شعوب أوجيبوا في الشمال (أونتاريو - مانيتوبا) المتميّزة عن أوجيبوا الأجمات في غرب منطقة البحيرات الكبرى وعن شعب سولت في بحيرة وينيبيغ.

تقيم شعوب أتابسكان الشرقية في الأراضي المنخفضة التابعة للمنطقة الشمالية - الغربية ويوكسون؛ أحد أهم مجموعاتها هو شعب شيبواين الذي يقيم بين خليج هدسون وبحيرة العبيد الكبرى، وتسكن شعوب أتابسكان الغربية المناطق الجبلية الداخلية في ألاسكا وكولومبيا البريطانيية؛ ويشتهر منها شعب تلنجيت الداخلي الذي تربطه قرابة بشعب تلنجيت الساحلي؛ وفي الجنوب هناك الكاربير والشيلكوتين الذين يقتربون ثقافيا من مجتمعات الهضبة، لقد تم تبيان التأثيرات المتبادلة بين أتابسكان الغرب والاينويت (حالة الإنغاليك مـثلا) من جهة، وهنود الساحل الشمالي الغربي من جهة أخرى: وهكذا تمت

مقاربة المراسم الجنائزية لدى شعوب الداخل في كولومبيا البريطانية من احتفالات السبوتلاتش الساحلية. وعند الأتابسكان الشرقيين، هناك أشكال عديدة للتعاطف بين الشابيو النهم اللينويت الشماليين، وأيضا مع أسكيمو كاريبو، ومع جيرانهم شعب كري الجنوبي.

إن شـعوب الألغونكين والأتابسكان هي من الصيادين – الملتقطين الذي يمارسون صيد الحيوانات ذات الفراء. وهم يتماثلون في التنظيم الاجتماعي القائم على وجُود "زُمُر" تضم كل منها العشرات، وفي حالات نادرة المئات من الأشخاص؛ وهي تتألف من عائلات قليلة العدد تجمع فيما بينها روابط قرابة وثيقة أو واهية، وتملك كل جماعة أرضا للصيد تمارس عليها حقوقها الحصرية. إن ديانة هؤلاء الصيادين هي ذات أصول شامانية، وتعتبر أكثر شعائرية عند الأتابسكان منها عند الهنود الأخرين في المنطقة المحاذية للقطب. وعلى المنوال ذاته، فإن التنظيم الاجتماعي لشعوب أتابسكان الغربية-المقسيمة خسلال زمن طويل بعيدا عن العالم الأبيض- يتخذ ملامح أشد وضوحا (النسب الأمومـــى، الإقامة الأمومية، الأنصاف سواء كانت ذات زواج خارجي أم لا) من ملامح تنظيم جيرانهم الشروقيين، أكانوا أتابسكان أو الغونكين. عند هذه الشعوب الأخيرة، تم تفسير التحول إلى "الإقامة الأبوية" على أنه نتيجة لانخراط الهنود، كصيادين محترفين، في تجارة الفراء الفرنسية والإنكليزية. إلا أن البحث عن الشكل الأساسي المفترض لتنظيمهم الاجتماعي (السابق لاحتكاكهم بالأوروبيين) يصطدم بصعوبات لا يمكن تخطيها، وذلك بسبب الاضطرابات الخطيرة التي ألمت بتلك المجتمعات المرتبطة اقتصاديا بمراكز تجارة الرقيق والمعرّضة لمختلف أنواع الأوبنة: في العامين 1781- 1782، أدى الجدري السي وفاة عدد كبير من الشعب الشرقي والغالبية العظمة من الشيبواين. إن مفهوم الزمرة "المركبة" ، الناجمة عن نموذج الزمرة ذات الإقامة الأبوية، يتيح اليوم بسهولة ملاحظة لــيونة كبيرة في معايير البنوة والإقامة ونمط الوصول إلى موارد الصيد عند الصيادين-الملتقطين منذ بدئهم بالتخلى عن حياتهم التقليدية قبل أربعة قرون.

لقد بدأ تنظيم تجارة الفراء الفرنسية منذ منتصف القرن السادس عشر، وفي العام 1670، أستس الإنكليز "شركة خليج هدسون" ؛ كما تأسست "فورت تشرشل" في منطقة الشييواين عام 1714؛ وفي العام 1941، بدأ وصول الروس إلى ألاسكا، ونحو منتصف القرن التاسع عشر توسعت نشاطات شركة خليج هدسون باتجاه أقصى الشمال الغربي، تلك المنطقة التي لم يبدأ تأثر سكانها بمتغيرات التاريخ الأوروبي – الأميركي إلا مع بدء فترة حمّى الذهب (1896– 1906).

في بدايسة السبعينيات، كان عدد الهنود الشماليين الجنوبيين "المسجل" حوالي 151000، منهم 29000 في الشرق و 122000 في الغرب.

م.ايزار

BIRKET- SMITH K., 1930, Contributions to Chipewyan Ethnology, Copenhague, Gyldendalske Boghandel.- BISHOP Ch.A., 1974, The Northern Ojibwa and the fur trade, Toronto, Holt.- COX B. (ed.), 1978, Cultural Ecology. Readings on the Canada Indians and Eskimos, Toronto, The MacMillan Company of Canada.- HELM J. (ed.), 1981, Subarctic, Washington, DC, Smithsonian Institution, vol. 6 du Handbook of North American Indians.- HELM J. et

LEACOCK E.B., 1971, "The hunting tribes of Subarctic Canada", in E.B. Leacock et N.O. Lurie (eds), North American Indians in historical perspective, New York, Random House.- LEACOCK E.B., 1954, The Montagnais "hunting territory" and fur trade, American Anthropological Association, Memoir no. 78.- SPECK F.G., 1977, Naskapi, Norman, University of Oklahoma Press.

#### هنود الحوض الكبير والهضبة (Indiens du) هنود الحوض الكبير والهضبة

في شرق الولايات المتحدة، بين الجبال الصخرية وسيبر انيفادا، يقع الحوض الكبير، وهو عبارة عن منطقة صحراوية تبلغ مساحتها أكثر من مليون كيلومترا مربعا، وكان عدد سكانها، في نهاية القرن الثامن عشر، لا يتعدى أربعة ألاف نسمة. يتكلم هنود الحوض الكبير، في غالبيتهم العظمى، لغة الأوتو أزبيك، سواء كانوا من شعب الشوشون، وهي المجموعة الأكبر، أو الأوتيه أو البايوتي أو الكاو ايسو؛ بينما يتكلم شعب الواشو لغة الهوكان. كان سكان الحوض الكبير، وهم شعوب مسالمة، في غالبيتهم صيادين قطافين رخل أو صانعي سلال، يقيمون في مخابئ مؤقتة. عندما يتم تحليل حالة الشوشون المقيمين في الصحراء الوسطى، فيكون ذلك على أساس أن نمط حياة هنود الحوض الكبير والاجتماعية هي العائلة، ونواتها الزواج الاحادي، وكانت العائلات تجتمع في مناسبات عدة والاجتماعية هي العائلة، ونواتها الزواج الاحادي، وكانت العائلات تجتمع في مناسبات عدة كالصيد الجماعي (أرانب وظبيان)، أو المخيمات الشتوية، وكانوا يشكلون حينها " زمرا" كالمة على التأكد من وجود روابط قربى ثنائية بين أعضائها. وعند الشوشون في الشمال والوسط كان مظهر هذه الفرق ثابتا نسبيا.

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لا سيما بعد نهاية الحروب الهندية، طهرت حركات دينية جديدة في الحوض الكبير، تتاقلم والديانة الشمانية القائمة على التوق الفسردي إلى الرؤيا. فقد أدخل أنبياء من شعب بايوت (1889، 1969) شكلين متتاليين من "رقصة الأرواح" (Ghost Dance)؛ بينما كانت "رقصة الدب" (Bear Dance) العائدة إلى شعب أوتيه قد انتشرت منذ عام 1880، وكذلك اعتمدت في منعز لات الشوشون، حوالي المهول، نسخة توليفية عُرفت بسر "رقصة الشمس" (Sun Dance) ومصدرها السهول الشمالية. توغلت البيوتية (peyotisme) في كولورادو ابتداءً من عام 1896 إلى أن وصلت اللى منعز لات الأوتاه عام 1914.

وصــل عدد هنود الحوض الكبير إلى حوالي 14000 نسمة عام 1970 (كولور ادو، أوريغون، نيفادا وأوتاه).

في الامتداد الشمالي للحوض الكبير، تقع "الهضبة" التي يحدها من الشمال مجرى نهر فرايزر، ومن الغرب الجبال الصخرية، ومن الشرق سلسلة جبال الشلالات (ascades) فتكون هذه الهضبة مشتملة بشكل رئيسي على حوض نهر كولومبيا. ولكونها منطقة جبلية مسروية جيدا ومغطاة بالغابات، فهي غنية بموارد الصيد البحري والبري وبالنباتات المستمرة. يحرك هنود الهضبة كيفية التعامل مع السلمون (تجفيفه وتدخينه) بغية حفظه. يضاف إلى ذلك صاناعة الأدوات المنزلية الرائعة من السلال. كان الصيادون-

القناصون - القطافون يتكلمون أساسا لغة موزان (تفرعة عن ساليشان أو ساليش الهضبة): تستحدث بها شعوب شوسواب، ليلويت، طومسون، سانبويل - ناسبيليم، قلب المخرز، وفلاتهيد أو بانوتيان (متفرعة عن كلامات - ساهابتين). وهي متداولة لدى شعوب كلامات ومودوك وتينينو وكابوز والأنف المثقوب. كما نجد مجموعات تتكلم الألغونكية (كوتيناي) والنادين.

يمــنل "السانبوال" (الشعب الذي لا وبر له) بشكل خاص ثقافة الهضبة. لقد كانوا موزعين على مجمعات قروية صغيرة يقيم أفرادها في بيوت دائمة في الشتاء، أما في الصيف (موسم الصيد البحري وجني الثمار)، فيعيشون في ملاجئ مؤقتة. وكانوا ينفرون مسن استخدام العنف، ولا يعتمدون أي مبدأ شكلي لتراتب الأشخاص أو الجماعات التي تشكل المجتمع، ومع ذلك فقد كان لديهم زعماء محليون تختار هم جمعيات قروية من بين المرشحين الذين يعينهم نظام نقل القدرة الوراثية. خلال فترة صيد السلمون، كانت العمليات الجماعية تخضع بمجملها لسلطة " زعيم السلمون" الدينية، وكان هذا الزعيم شامانا بالتأكيد. كان الدين يُعنى بتماسك العلاقات المتناغمة بين البشر و الرواحهم الحادسة"؛ وكانت ممارسته تقتضي إتقان الرؤى وتنطوي على أشكال مختلفة للعلاج الشماني.

منذ بداية القرن التاسع عشر، شرعت الأنكلوسكسونية بالتوغل إلى الهضبة التي زارها المستطلعون الفرنسيون. شهد تاريخ ما قبل استعمار هنود الهضبة مقاومة شعب كلامات المسلحة للكابتن جاك (1872) وشعب الأنف المثقوب للقائد جوزيف (1877). بلغ عدد هنود الهضبة، حوالي العام 1970، 26000 نسمة في الولايات المتحدة (إيداهو ومونتانا وأوريغون وواشنطن)، و 10000 نسمة في كندا (كولومبيا البريطانية).

م.ايزار

D'AZEVEDO W.L. (ed.), 1986, Handbook of North American Indians, vol. 11: Great Basin, Washington, DC, Smithsonian Institution.- FOWLER D.D., 1972, Great Basin Cultural Ecology, Reno et Las Vegas, Desert Research Institute. - STEWARD J.H., 1938, Basin- Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.- STRYD A.H. et SMITH R.A. (eds), 1971, Aboriginal Man and Environment on the Plateau of Northern America, Calgary, University of Calgary Archaelogical Association.

Plaines (Indiens des)

هنود السهول

جغرافيا، تمن السيول الكبرى في أميركا الشمالية على طول 1500 كلم من الشمال (ساسكاتشوان، كندا) حتى الجنوب (خليج المكسيك) وبعرض يتراوح ما بين 200 و 800 كلم من الغرب (الجبال الصخرية) إلى الشرق، وتتجاوز مساحتها الكلية المليون كيلومتر مسربع (غلبرت 1980). و"السهول" ليست مجردة من التضاريس، على عكس الاعتقاد السائد ( الهضاب السوداء في الشمال ،وجبال ويتشيتا في الجنوب)؛ ويخترقها من الغسرب إلى الشسرق أنهار كبيرة (اركنساس، بلايت، وميسوري). يحدها بشكل متقطع

غابات (يجوبها أيانل ودببة وثدييات ذات فرو) تخلى في كل مكان مساحات للحقول المعشبة (تجوبها الثيران الأميركية والظباء).

إن ثقافات السهول الأولى ("الهندية القديمة ")- تقاليد كلوفيس وفولسوم (فرايزون، 1978) تعود إلى 11000 سنة على الأقل، وقد انقسمت إلى عدة أعراف محلية: مثل غاب وألبرتا وكودى، الخ. وما بين الـــ 7000 وأقل من 2000 سنة (العصر القديم) تشكلت ثقافات ادخلت الصيد والقطاف. وقرابة القرن السابع من عصرنا ظهرت مستوطنات دائمة يمارس سكانها البستنة على ضفاف الأنهر (زراعة الذرة والفاصوليا) ويصطادون الحيوانات (ويدل 1986). لقد كان مؤكدا أن هؤلاء السكان المتحضرنين المقيمين بين داكوتها في الشمال وحتى تكساس جنوبا هم أجداد عناصر من عائلة كادوان اللغوية (التي تنتمــى البيها لغات الباوني). هنا يطرح سؤال حول ما إذا كان نمط حياة البداوة قد استمر بعد تلك الحضرنة. لقد عرفت السهول اعتبارا من القرن العاشر عدة حملات استيطان. فالماندان والهايداتسا اللذان يتحدثان لغة السايوان، قد أقاما قرب قبيلة الأريكارا (الناطقة بلغة الكادوان) وسط حوض الميسوري. وقرابة القرن الثاني عشر وصل الأتاباسكان أجداد الأباتشي والنافاهو، وأقام هؤلاء الرحل علاقات تجارية خاصة مع حضر السهول وحضر المكسيك الجديدة (البويبلو). إن وصول الأسبان إلى تكساس وإلى نيومكسيكو قد أعطمي هنود الجنوب الغربي فرصة اقتناء الخيول المشتراة أو المسروقة في البداية، ثم المسرباة اعتبارا من القرن الثامن عشر. بعدهم تغلغل الكومانشي والأباتشي في السهول، واعتبارا من تلك اللحظة بدأ الاختلاف يظهر بين الأباتشي وأبناء عمومتهم النافاهو الذين بقوا نصف مترحلين يربون الغنم. أما الأباتشي فراحوا يجوبون المناطق الجنوبية في السهول مطلقين عمليات لصيد الثيران والنهب انطلاقًا من مخابئ جبلية، لذلك كانوا أخر هنود السهول الذين تم إخضاعهم. انخرطت في الزراعة "الكلاسيكية" للسهول، قبائل الكيووا البدوية ذات القرابة البعيدة مع البويبلو- الناطقين بلغة التانوان - والكراو المتحدريسن من الهيداتسا. وباستخدام كل من الكيووا والكراو للخيل باتوا حصريا صيادي شيران وحشية في مراعي ميسوري العليا. بينما استقبلت "السهول" جماعات من أصل والشمايان، الذين يعود موطنهم الأصلي إلى شمال البحيرات الكبري. و"الأقدام السوداء"، الذيب تسريطهم قرابة بالألغونكان، والذين هم الأكثر عددًا، كانوا يستخدمون الكلام للجر ويتنقلون ما بين ألبرتا وساسكاتشوان؛ وفي الأعوام 1730 وطنوا الخيل في سهول الشمال الباردة والرطبة. قبل استخدام الخيل مارست قبائل الشايان البستنة (مور، 1987)، واستقبل الشمال الغربي من السهول قبيلة الشوشون (المتحدرون من الأوتو - أزتاك الشماليين، أبناء عهم الكومانشي) وقبيلة الأنف المثقوب، وكلاهما لم يعتمد في معيشته على صيد الثور الوحشم فقسط، وإنما بقى الشوشون يربون الأغنام في الجبال، أما قبيلة الأنف المثقوب فكانت تعتاش من صيد السمك. ثم جرت أخر موجة استيطان مهمة بوصول قبائل متعددة من السيوكس. وأول من وصل هم السيوكس الجنوبيون (الأوماها فرع منهم) وهم يمارسون البستنة والصيد الموسمي، فاستقروا شرق أرض الباوني (أي المناطق الواقعة شرق نهر الميسوري في كنساس ونبراسكا). ثم وصل السيوكس الأوسطون فسكنوا تيتون (في الغرب) وداكوتا (في الشرق)، مشكلين شعبا كبيرا (ناهز الثمانين ألف نسمة في القرن التاسع عشر) واستوطنوا شمال السهول وتوزعوا على قبائل مستقلة ضمت كل منها 3000 إلى 5000 شخص.

بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر تكونت شبكة معقدة من العلاقات النجارية والحربية بين البستانيين والرّحل (هولدر، 1970)، وكانت التجارة مرتكزة في الشمال على قبيلة الماندان وفي الجنوب على البويبلو. واعتبارا من العام 1680 راح الأسبان، الذين حل المكسيكيون مكانهم لاحقا، يتاجرون مع الأباتشي والكومانشي والكيووا. ولكن تجارة الخيل أخدنت تتضاءل بسبب تفاقم عمليات سرقة الأحصنة وأسر الأحصنة البربة وترويضها وتربيتها. وفي الشمال كان الفرنسيون قد أقاموا علاقات متميزة مع الماندان الذين استخدمهم الفرنسيون للقيام بدور الوساطة مع القبائل الأخرى في "السهول" بهدف التفاوض معها. ورغبة بالحصول على الفرو قبل كل شيء، قام الفرنسيون بمد الهنود باسلحة نارية واشتروا منهم الجلود. ثم تم تبادل الأسلحة بالأحصنة، النادرة في الشمال. وفي القرن التاسع عشر انتشرت تجارة جلود الثيران الأميركية على طول نهرى ميسوري وأركنساس بتوسيط مقاولين أميركيين. ما بين منتصف القرن الثامن عشر والعام 1870 حصلت تغييرات سياسية مهمة أثرت على السهول، إذ حصل تقارب بين الجماعات الناطقة بنفس اللغية وتشكلت " أميم " ثقافية متجانسة . فاحتفالات "رقصة الشمس" كانت تعتبر فرصة لإثبات وحدة الأمة عبر مشاركة سائر الجماعات التي تتشكل منها. واستمر ذلك حتى منتصف القرن التاسع عشر عندما توغل جنود ومستعمرون أميركبون في السهول فتحالفت الأمم عسكريا ضد جماعة البيض. وفي العام 1840 وعلى طول نهر أركنساس تحالفت قبائل الجنوب وهي: الكيووا والكومانشي وأباتشي السهول. والشايان والأراباهو. بينما شكل التيتون جو هر التحالف الشمالي الذي تكون فور سقوط السيوكس في معارك تلت انتصارهم على الجنرال كاستر في ليتل بيغ هورن (1876).

قسرابة العسام 1880، أبسيد العديد من هذه القبائل ووضع الهنود المهزومون في منعز لات، وغالبًا ما كان عناصر الأمة الواحدة يوزعون على عدة منعز لات قد يحوي كل واحد منها ممثلين عن عدة أمم متعادية في الأصل.

إن سيطرة البيض وعواقبها الوخيمة (المجاعة والأمراض) قد ولدت ردة فعل تمثلها "رقصة الأرواح"، وهي تقوم على ممارسة طقوس تطهير يتوصل من خلالها الهنود السي إحياء ذكرى أجدادهم ورحيل البيض (موني، 1986)، ولم يكن جواب الأميركيين على "رقصة الأرواح" سوى المزيد من القمع (مذبحة ووندد في كريك، 1890).

تدريجيا، أعاد هنود السهول تنظيم أنفسهم بوجه "مكتب الشؤون الهندية" الموكل بسادارة المنعز لات والحكومات القبلية التي تشكلت بمبادرة منه، وتأسست بين الهنود ديانة توفيقية هي البيوتية (peyotism) التي توفق ما بين عناصر مسيحية واستخدام المواد الباعية المهنديان والتي ولدت فيما بعد "الكنيسة الأميركية الأصلية ". هناك محطتان طبعتا تاريخ العلاقة بين الهنود وسلطة البيض، عام 1888 تاريخ اتفاقية دوز (Dawes Act) التي أعادت النظر في الضمانات الخاصة بملكية أراضي المنعز لات وأعطت حوالي 90% من أراضي الهينود البين. وعام 1928، تاريخ "اتفاقية إعادة تنظيم الهنود" (Indian المنافية التي كانت سابقا غير شرعية بشكل عام وغير تمثيلية.

في بداية سنوات 1970، كان عدد هنود السهول الذين يعيشون في المنعز لات قد بليغ حوالي المئة الف، خمسون ألفامنهم من قبائل السيوكس (داكوتا). وتتركز منعز لات هنود السهول بشكل أساسى في داكوتا الشمالية والجنوبية ومونتانا وأوكلاهوماء

ج.هـــمور

ALBERS P. et MEDICINE B. (eds), 1983, The Hidden Half, Studies of Plains Indian Women, Washington, University Press of America.- EGGAN F. (ed.), 1937, Social Anthropology of North American Tribes, Chicago, University of Chicago Press.- FOWLER L., 1982, Arapahoe Politics, 1851- 1978, Lincoln, University of Nebraska Press.- FRISON G.C., 1978, Prehistoric Hunters of the High Plains, New York, Academic Press.- GILBERT B.M., 1980, "The Plains Setting" in W. Wood and M. Liberty (eds), Anthropology on the Great Plains, Lincoln, University of Nebraska Press: 8-15.- HOLDER P., 1970, The Hoe and the Horse on the Plains, Lincoln, University of Nebraska Press.- MOONEY J., 1896, The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890 (1965) Chicago, University of Chicago Press.- Moore J.H., 1897, The Cheyenne Nation, A Social and Demographic History, Lincoln, University of Nebraska Press.- ROE F.G., 1955, The Indian and the Horse, Norman, University of Oklahoma Press.- WEDEL W.R., 1986, Central Plains Prehistory, Lincoln, University of Nebraska Press.

Nord - Est (indiens du)

هنود الشمال الشرقى

تتبع الحدود الغربية للحيز الثقافي الشمالي الشرقي (كندا، الولايات المتحدة) نهر المسيسيبي من نقطة التقائه مع نهر أو هايو حتى البحيرة العليا، بينما تتبع الحدود الجنوبية تقريبا الخط المدوازي الذي يفصل تينيسي وكارولينا الشمالية عن كنتاكي وفرجينيا، وتوافق الحدود الشمالية الممتدة من شرق البحيرة العليا إلى الضفة الغربية لمصب سان لموران الحدود التي كانت تفصل أراضي أجيبوا وألغونكين (الشمال الشرقي) عن أراضي شعوب كري والشعوب الجبلية (الشرق وجنوب المنطقة القطبية).

كان الشامال الشرقي لأميركا الشمالية أول منطقة اتصال بين هنود وأوروبيين (جـون كابوت، 1497)، لكن لم يبدأ الاستعمار الأوروبي الفعلي إلا بعد مرور قرن مولدا مواجهات بين مستعمرين وسكان أصليين (1622-1623). واستمرت الحروب خلال قرنين دون توقف حـتى المعركة الأخيرة عام 1832. لم تكن مقاومة الهنود للضغط الأوروبي السبب الوحيد لهداد تجارة المحيد القيد الأوروبيون الهنود لإمداد تجارة الجلود واستخدموهم كمساعدين فـي حـروبهم، مولدين بهذا حالة حرب مستمرة وجاعلين الصراعات ما بين القبائل أكثر دموية، في وقت كانت التطورات المقترنة بالصراع الإنكليزي – الفرنسي وتوسع هنود الإيروكوا تسود تاريخ المنطقة. كانت مواقف الإنكليز والفرنسيين تجاه الهنود متعارضية كلييًا، إذ كيان الفرنسيون والهنود (باستثناء الإيروكوازيبن) يقودون حروبا دفاعيّة تجاه تقدّم جبهة الاستيطان الإنكليزي. وضع الإنكليز باكرا جدًا سياسة المعاهدات والذخائر قيد العمل، فقد انشئت المنعز لات الأولى في ماساشوسيس وكونكتيكوت ورود ايلند تباعا عام 1660 و 1683 و 1709. ومع نهاية القرن

السابع عشر، كانت المجتمعات الهندية الساحلية قد فقدت استقلالها لتدخل في طريق تراجع سكاني وثقافي وحيد الاتجاه.

فسى الجوهسر ينتمسى هنود الشمال الشرقي إلى عائلتي الغونكين و ايروكوا البروكسيان) اللغويتيس. كسان شعب الفونكيين يحتل الساحل وإنكلترا الجديدة (الغونكين شرقيون) والقسم الأكبر من حوض البحيرة العليا، وبحيرتي ميتشيغان وهورون (الغونكين وسطيون). وتمتذ أرض المتكلمين اللغة الإيروكوازية من مصب سان لوران إلى المنطقة التسي تقع شرق بحيرة هورون وتضم الضفاف النهرية لبحيرة أونتاريو والقسم الأكبر من الأراضى النهرية لبحيرة إريبه.

يغلف النمييز، ذو الأساس اللغوي، بين ألغونكين وإيروكوا بصورة جزئية تمايز أ اجتماعسيا - ثقافياً بين جماعتي المجتمعين. فالإيروكوازيون هم أموميّو النسب والمسكن، وتظهر نقاف تهم سمات تستوحي من النظام الأمومي، بالأخص لدى قبائل "رابطة الإيروكوازيين". أمّا شعب الغونكين فهو أبويّ النسب، ولا يشكل السكن الأبوي قانون الإقامة إلا لدى المزارعين "الشرقيين"؛ إنّ الزّمر الصغيرة التي تمارس الصيد الشتويّ لــدى الصـــبّادين – الجامعين "الوسطيين" هي أبويّة المسكن، بينما يلاحظ أن الزمر التي توسَّع انتشارها في الصيف، موسم الاصطياد والقطاف، هي مزدوجة المسكن مع ميل نحسو الإقامة الأبوية. استنادا إلى معيار نمط المعيشة، يتعارض "الإيروكوازيون" وشعب الغونكين الشرقي، وكلاهما زارعو ذرة، مع شعب الغونكين الأوسط، وهم صيادون -جـــامعون يمارسون (الشيباوا – أوجيبوا ) أولا (الغفونكين) حصاد "الأرز البري". طور ألغونكين البحيرات الكبرى تكنولوجيا هامة لقشرة شجرة السندر التي كانوا يصنعون منها زوارقهم. كانت ديانة شعب ألغونكين من النوع الشاماني، بينما كان "الإيروكوازيون" يدرجون الشامانية العلاجية والطقوس الزراعية في نظام مبنيّ على الإيمان بألوهية فانقة (اكنها ليست وحدانية): لدى أعضاء "الرابطة"، كانت ممارسة هذه الديانة وثيقة الارتباط بفاعلية المؤسسات القبلية وما فوق القبلية. تجدر الإشارة أخيرا إلى خط أخر يقسم بين مجتمعي الألغونكين و "الإيروكوا": ذاك الذي يفصل رابطة الأمم الخمس أو الس ت عن الجماعات التسي ركزت عليها سياستها الهجومية، والتي نجد ضمنها شعوبا ألغونكيين وكذلك "إيروكو ازيين"، وأيضا شعوباً من الهورون.

من المؤكد أن أي مجتمع هندي أميركي شمالي لم يذهل الباحثين والمحللين كما المجتمع الإيروكوازي ، ولم يرعب أي تشكيل سياسي وعسكري هندي بشكل مستديم الأعداء الذين اجتذبهم اكثر من "الربطة". فلقد شاعت النقاليد أن تهلك القبائل الإيروكوازية في صراعات أخوية، وفي وقت كان النبي ديغانا ويداه ينادي بالسلام في النصف الثاني من القرن السادس عشر. وقد أقنع هياواثا، أحد المقربين من ديفانا ويداه القبائل الخمس – موهاوك، أونسيدا، أونونداغا، كايوغا، سينيكا – بأن تتوحد ضمن كونفيدير الية، كردة فعل دفاعية على الدخول الفرنسي في إقليم سأن لوران، حينها منحت "رابطة الأمم الخمس" نفسها مجلسا قبليا مؤلفا من خمسين عضوا (14 أونونداغا، 10 كايوغا، و موهاوك، و أونديدا، 8 سينيكا)، ذا مهمات وراثية، وتتخذ قراراته بإجماع كايوغا، عندما استقبلت "الرابطة " عام 1722 شعب توسكارورا القادم من كارولينا الشمالية والذي شكل الأمة السادسة، لم يمنح هذا الأخير حق التمثيل في المجلس، فتحولت الرابطة بسرعة إلى آلة للحرب شديده الفعالية، وذاع صيت محاربيها، عن استحقاق، بالمروءة

ولكن أيضا بالشراسة، كما في القتال كذلك في المعاملة التي كانوا يخصنون بها المحاربين من سجنائهم غير المخصنصين للتعويض عن أضرار سابقة. الإيروكوا هم رجال أشداء في الحرب، ولكنهم كانوا ساسة ماهرين أيضا، كما يستدل من أحكام شرعة "الرابطة".

كان الإيروكوا حلفاء الهولنديين، والإنكليز من بعدهم ، فأصبحوا بسرعة أعداء للفرنسيين وحلفائهم الهورون. حاولت قبائل تحالف الهورون التصدي لتوسع "الرابطة " في بداية القرن السابع عشر، ولكنها هزمت من قبل الإيروكوا (الذين أمدهم الهولنديون بالسلاح) إثر حرب طاحنة لم ينجح الفرنسيون في ايقافها. حصل بعد ذلك دمج أعداد كبيرة من الهورون في قبائل "الرابطة" بهدف تعويض خسائر الحرب البشرية، وأيضا بسبب وباء الجدري الذي أودى بحياة أعداد هائلة في سنوات 1630-1640. أما القسم الأكبر من الهورون الذين نجوا من أعدائهم، فلقد وضعوا أنفسهم تحت حماية اليسوعيين الفرنسيين في لوريت (كيبك) ، بينما لجا قسم آخر إلى حلفاء الفرنسيين (بيتون، وياندوت، أوتاوا).

في النصف الثاني من القرن السابع عشر ، أعلن الإيروكوا الحرب على شعوب سوسكوي هانوك، فأخضعوا الألغونكين الغربيين وشنوا هجمات ضد الباوني في نبراسكا الذين كانوا قد هاجموا حلفاءهم في إيلينوي. نحو 1720، أخضع الإيروكوا الديلاوير الذين سيكون مصيرهم مأساويا بصورة رهيبة. ابتداءً من مطلع القرن الثامن عشر وأخذت قوة الإيروكوا تضعف، فلقد أفقت هزيمة الفرنسيين النهائية في الشمال الشرقي وضعية الحليف المتميز التي كانت تتمتع بها "الرابطة" لدى الإنكليز. وعلى أثر توقيع معاهدتي باريس وفرساي (1783) اللتين لم تتضمنا أي بند خاص بالهنود، خصصت اتفاقات محلية للإيروكوا منعز لات في ولاية نيويورك وفي أنتاريو، أضحت "الرابطة" بعد ذلك منقسمة في منطقتين يوجد في كل منها ممثلون عن القبائل الست، وأصبح لكل منطقة مجلسها القبلسي الخساص. وبعد أن اجتازوا مرحلة شديدة الغموض في تاريخهم (1763—1797)، جاءت نبوءة النبي هاندسوم لايك، من معتقد "البيت الطويل" (1799) المتخذ تسميته استنادا لاسم "الرابطة" التقليدي، لتشكل لدى الإيروكوا فرصة لتجاوز عقدة هوية خطيرة.

وعلى عكس الإيروكوا أو ألغونكين الجزء الجنوبي من منطقة البحيرات الكبرى، فإن الألغونكين الغربيين والوينباغو لم يشاركوا إلا لماما في حروب القرنين السابع عشر والثامن عشر. وفي النصف الأول من القرن الناسع عشر، خاض شعب شيبيوا – أوجيبوا حسربا ضحد الداكوتا (سهول الشمال)؛ ولم يبدأ عصر المعاهدات بالنسبة إليهم إلا عام 1854، مع أنه كان قد وصل باكرا (1815-1816) إلى الوينباغو والمينوميني الذين سيكون مصيرهم ماساويا في القرن التاسع عشر.

أعطبت إحصاءات 1970 الأميركية والكندية عن السكان الهنود المنتمين إلى ثقافة الشمال الشرقي عددا إجماليا يناهز 167000 شخص (الإيروكوا من ضمنهم)، منهم 46000 في الولايات المتحدة و 89000 في كندا، ويشكل الأوجيبوا 44000 (كندا) والشيبيوا 60000 (الولايات المتحدة).

م. ايزار

CALLENDER C., 1962, Social Organization of the Central Algonkian Indians, Milwaukee, Milwaukee Public Museum.- COLDEN C., 1958, The History of the Five Nations Depending of the Province of New York, Ithaca, New York,

Cornell University Press.- HEIDENREICH C., 1971, Huronia, Toronto, McClelland and Stewart.- HEWITT J.N.B., 1925- 1926, Iroquoian Cosmology, Washington . DC, Bureau of American Ethnology.- MORGAN L.H., 1954, League of Ho-De-No-Sau-Nee or Iroquois, New Haven, Connecticut, Yale University Press.- PARKER C., 1913, The Code of Handsome Lake, the Seneca Prophet, Albany, New York State Museum .- QUIMBY G.I., 1960, Indian Life in the Upper Great Lakes, 11 000 BC to 1 800 AD, Chicago, The University of Chicago Press.- QUINN D.B., 1977, North America from Earliest Discovery to First Settlements, New York, Harper et Row.- RAY A.J., 1974, Indians in the Fur Trade, Toronto, University of Toronto Press. - SAUM L.O., 1965, The Fur Trade and the Indian, Scattle, University of Washington Press.- SPECK F.G., 1949, Midwinter Rites of the Cayuga Long House, Philadelphie, The University of Pennsylvania Press.- TOOKER E., 1964, An Ethnography of the Huron Indians, 1615- 1649, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.- TRIGGER B.G., 1969, The Hurons, New York, Holt, Rinehart and Winston.- TRIGGER B.G. (éd.) 1978, Handbook of North American Indians, vol. 15, Northeast, Washington, DC, Smithsonian Institution.

#### Indiens du monde caraïbe

هنود العالم الكاريبي

بشمل مصطلح "الينود الكاريبيين" أوضاعا اجتماعية وثقافية متنوعة كما ينطوي علمي حقبة تاريخية معقدة: فلا بدّ إذا من العودة إلى جذور عبارة كاريبي" وتداو لاتهًا (كاريبي، كار اوب، غاليبي) قبل الغوص في أية مناقشة حول دلالتها الحالية. نشأت عبارة "كاريبي" من المصطلح الإسباني في القرن السادس عشر حيث كانت تعنى "العدو"، "الــبربري"، "أكــل البشر" (ويتهيد، 1992). إذا لم يكن السكان الأصلبون يستعملون هذه اللفظــة لكي يدلوا على أنفسهم، بل كانت هذه اللفظة تنتمي إلى لغة التأريخات الأولى عن جـــزر الأنتَــيل وأمــيركا الجنوبــيّة. في الواقع، كان كَريسَتُوف كولومبس ومعاصروه يسمتخدمون عمارة "كاريبسي" الإسبانية للدلالة على الهنود الذين كانوا يقاومون الغزّاة بالسلاح، لا سيما شعب كاريبونا في جزر الأنتيل الصغرى، الذي كان معظمه يتواجد في جــزر المارتينيك، دومينيك، غرناطة وسان فنسنت في بداية الاحتلال الإسباني. نتج عن ذلك أنّ هذا الشعب المتكلم لغة أراواك بدأ يعرف بالاسم غير الملائم "كاريبيي الجزر"، في نفس الوقت الذي كان يطلق فيه اسم "كاريبيّة" على شعوب أخرى، نظرا إلى عدائيّتها تجاه السلطة المستعمرة. ونتج عن الحلف السياسي والعسكري بين شعب كايبونا في الجزر، المستكلم لغسة أراواك، وشسعب كارينيا في ساحل أورينوك وغويانا، المتكلم لغة كاريب (ويتنديد، 1998)، تشويش لأولسي التحديدات الإثنولوجية، إذ أطلقت على المحاربين الكاريبونا لقب كاريناغو الفخري كإعلان عن هذا التحالف، فاذا بهم يعتمدون لغة كارينيا جاعليـــن منها لغة ناقلة ذات تداول تجاري وطقوسي. ولقد أثبت تداول عبارات "غاليبي" (كاربنيا) و "كار اوب" (كاريبونا) في لغة غويانا الفرنسية التمييز بين شعب كارينيا الساحلي وشعب كاريبونا/ كاريناغو الساكن في الجزر. غير أن عبارة "كاريبي" كانت قد أصبحت نوعـــا ما المرادف لأكل البشر، إذ كآن الأسبان يعتبرون أكل اللحم البشري السمة الثقافية الأبرز التي تسمح بتمييز الكاريبيين عن سائر الهنود. هكذا لا يمكن فصل عبارة " أكل

البشر" التسي تعود إلى الأصل نفسه، عن إسنادها إلى الشأن الإثني "الكاريبي" في أولى الوثائق الإسمتعمارية. في التداول الإثنولوجي للقرن الناسع عشر، بانت عبارة "كاريبي" تدل على إحدى أهم العائلات الألسنية والثقافية لأميركا الجنوبية.

ابتداءً من القرن التاسع عشر، أخذت عائلة الكاريبي تضم جماعات من شمال شرق أميركا الجنوبية، لا سيما حوض أورينوك ومرتفعات غويانا، وجماعات أخرى تقع في جسنوب الأمازون، في غرب الحوض الأمازوني وشمال غرب فنزويلا. من منظار ألسني، يتطلب توزيع هذه الحدود التمييز الأساسي الذي قام به دوربن (باسو، 1977) بين كاريبيي الشمال، أي شعب غويانا والمناطق الساحلية الأطلسية، وكاريبيي الجنوب، أي كولومبيا، زينغو العليا، فنزويلا الجنوبية. أسفرت المحاولات التي أجريت لتوضيح السمات الجوهرية للثقافة الكاريبية عن نتائج غير حاسمة على الأقل، نظرا إلى التباعد بين الفوارق الأسنية والفوارق الاجتماعية أو الثقافية. نذكر مع باسو (باسو، 1977) السمات التالية كالخصائص النموذجية للثقافة الكاريبية: زراعة شجيرة المنيهوت المرة وتداولها في التبادلات التجارية، القرابة المزدوجة وغياب جماعات النسب (إلا لدى شعب كاريونا في غرب الأمازون)، التصنيف الاجتماعي الذي ينطبع بالتعاكس بين أقارب العصب والنسب غرب الأمازون)، التصنيف الاجتماعي الذي ينطبع بالتعاكس بين أقارب العصب والنسب في سياق غياب الروابط، الشامانية التي تفضل استعمال التبغ، العرافة، السحر العلاجي والقائل. ينطوي هذه التعداد على عدد معين من التجانسات الثقافية بين مختلف الجماعات عنها.

هكذا يبقى العالم الكاريبي بعيدا عن كل محاولة لتعريفه، إلا إذا رأينا فيه حصيلة السنزام فاعل بوجه التقدّم الأوروبي للسنوات الخمسمائة الأخيرة في الجزر الكاريبية الشرقية وفي الطرف الشمالي لأميركا الجنوبية باكمله. إن فكرة هندي "كاريبي" داخل الشقافات الأصلية والمستعمرة للمنطقة ترجّع صدى رمزيا يعكس الجوهر السياسي الذي تزخر به هذه المنطقة وتحافظ عليه حتى اليوم. يجب ألا تحلل المطالبة "بالوجود الكاريبي" على مقياس المعرفة الإثنولوجية فقط، بل يجب كذلك أن تؤخذ قوتها تجاه نظام استعماري دائم النشاط بعين الاعتبار، بحيث أن التمسك بالإرث الكاريبي يدعم بعمق الهوية وروح مقاومة الاستعمار.

ن. ل. و ايتهيد

BASSO E. (ed.), 1977, Carib- speaking Indians. Culture, society and language, Tucson, University of Arizona Press.- HULME P., 1992, Wild majesty. Encounters with Caribs from Columbus to the present day. An anthology, Londres, Oxford University Press.- RIVIERE P.G., 1984, Individual and society in Guiana. A comparative study of Amerindian social organization, Cambridge, Cambridge University Press.- WHITEHEAD N.L., 1988, Lords of the tiger-spirit. A history of the Caribs in colonial Venezuela and Guyana, 1498-1820, Dordrecht-Providence, Foris Publications; 1995, Wolves from the sea. Readings in the archaelogy and antrhropology of the Island Carib, Leyde, KITLV Press.

يقابل المدى النقافي الكاليفورني بصورة تقريبية أراضي ولاية كاليفورنيا الحالية (الولايات المتحدة). وفلي كاليفورنيا كثافة سكانية عالية رغم عدم وجود زراعات كثيفة فيها. لذلك أقامت فيها مجتمعات محدودة العدد كانت تعيش أمنة على انتقاط البلوط وعلى الصحيد والقنص؛ كما كانت صناعة السلال متطورة فيها بشكل ملفت. وكان فيها ما يزيد على المائة لغة. تشكلت النواة المميزة لشعوبها من سكان شواطئ هم شعوب يوكي وبومو وساليمان وشسوماش الذيسن يتحدثون لغة كوهان، وشعوب كواسنتوان ووينتون وماينو ويوكوت ومديووك من لغة بينوت، وكانوا يقيمون في مناطق غنية بالموارد في سلسلة والجبال الشاطنية الشمالية ووديانها على الخصوص (سكرامنتو، سان يواكيم). وكان صيادو الشواطئ الشمالية: التولووا والهوبا من لغة نديني، واليوروك والويوت من لغة أنغونكان الشواطئ الشمالية في تعاطف كبير مع مجتمعات الشاطئ الشمالي الغربي. كما كان تأثير تقافة الهضاب يظهر في الشمال الغربي والشمال الشرقي ووادي سكرامنتو من خلال شعوب كوتيسناي ومدودك وكالمات على التوالي. ولكن السلسلة الشاطئية الجنوبية كانت منطقة فقيرة (غياب الصيد البحري). كما كان شاطئ الغرب الاقصى تابعا من حين الخر المدى فقيرة (غياب الصيد البحري). كما كان شاطئ الغرب الاقصى تابعا من حين الخر المدى الجنوبسي الغربسي. وأغلب شعوب هذه المنطقة – غيريلينو، لويزينو، كوبينو، سيرانو، كاهويلا، الخرب يتحدثون لغة أوتو – أزتاك؛ بينما يتحدث الدويغينو لغة هوكان.

كان ها و كاليفورنيا موزعين على الكثير من الوحدات الاجتماعية السياسية المستقلة (بين خمسمئة وألف) التي لم تكن تضم الواحدة منها أكثر من عدة منات من الأفراد ، ضمن مناطق تتميز بسلطة مركزية ثابتة. وكانت تك القبائل الصغيرة (أكروبر) إما مجموعات تقسيمية تتشكل حول نواة أبوية النسب والإقامة، وإما تجمعات أشد هشاشة لجماعات نسب مبني على ايديولوجيا أبوية الانتساب. وكان لدى العديد من المجتمعات، مثل ميووك ويوكوت والجماعات الجنوبية، نظام الانصاف الخارجية الزواج، كما كان لطقوس التكريس الشائعة بشكل ملفت أهمية كبرى؛ وكانت الديانة، المستندة التي الشامانية، تقسول بستعدد الألهة وتحتوي على بعض الطقوس المقتصرة على الجمعيات السرية؛ أما التبغ والداتورة فكانا يستخدمان الاستجلاب الرؤى، وحوالي 1870، ابتنات الفيائل الكاليفورنية تمارس رقصة الأشباح التي أخذتها عن شعوب بايوت في نيفادا،

بلغ أو ائسل المستكثفين الإسبان شواطئ كاليفورنيا نحو 1540، وتأسست إرسائية سسان ديسيغوعام 1769. تسبب العنف الذي مارسه المبشرون على الهنود باثارة ثورات متوالسية (1775، 1785–1786) لينشر المتعباد الفلاحين الذي سيقوم الأميركيون بعدهم (1850) بتحويله إلى رق شرعي.

حالميا، يعسيش جميع الهنود ذوي النقافة الكاليفورنية في كاليفورنيا. كان عندهم يناهز 39000 عام 1970، وكان الدويغينو أكثرهم عندا (7700).

م اليزار

COOK S.F., 1976, The Conflict Between the California Indians and White Civilization, Berkeley, University of California Press; 1976, The Population of the California Indians 1769- 1970, Berkeley, University of California Press.- HEIZER

R.F., 1974, The Destruction of California Indians, Santa Barbara, Peregrine Smith; 1978, Handbook of North American Indians, vol. 8: California, Washington, DC, Smithsonian Institution.- HEIZER R.F. et WIPPLE M.A., 1971, The California Indians, Berkeley, University of California press.- KROEBER A.G., 1925, Handbook of the Indians of California, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

#### **HEUSII** Luc de

هوتش، لوك دو

ولمد الأنتروبولوجي البلجيكي لوك دوهوتش سنة 1927 في بروكسيل. كان أستاذا في جامعة بروكسيل الحرّة حيث أدار مركز الأنتروبولوجيا الثقافية، وذلك من عام 1955 حتى 1991. ثم أصبح بين 1957 و 1982 مسؤولا في باريس عن مختبر "أنظمة التفكير في أوريقيا السوداء" الستابع للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا، الفرع الخامس، والمرتبط بسالمعهد الوطنسي للبحوث العلمية. درس على الأرض شعب تيتيلا في الكونغو وعبادة الفودو في هايتي .

تميّز لوك دو هوتش خاصة بمساهماته النظرية في مختلف مجالات الأنتر وبولوجيا (القرابة والسياسة والدين والفن) وبمنهجية موسومة بالوفاء لأسس الأنتروبولوجيا البنيوية ل. كلمود ليفسى – ستروس. يتمثّل منطلق اهتمامه الخاص بموضوع الملكيّة المقدّسة في مقارنية شاملة لأنظمة تصورات السلطة في مجتمعات البانتو. من هنا وجد هوتش في مَلكَــيات لوبــا ولوندا وكوبا ورواندا وسوازي ... مؤسسات رمزية مستقلة لسفاح القربي الملكسي، وهسى نفسسر على أنها انقلاب على نظام الزواج الخارجي. على هذا الطريق المصمنف كمتجديد لمنهج فرايزر، تبعه ألفرد أدلر في فرنسا وجان كلود مولر في كندا. كرّس لوك دو هوتش أبحاثه في الأنتروب لوجيا الدينية للقربان في أفريقيا والذي يحلله من خــــلال فحـــص نقدي للنظرية العامة التي أعدها هوبرت وموس ومن أهم ما قدمه هوتش أيضا دراسة تصب في مقاربتين أساسيتين: الابتهال والتعاويذ، ثم تقنيات الانجذاب المعروفة ضمن حقلي الاستحواذ والشامانية. في ميدان القرابة، لاحظ وجود أشكال جديدة للمصاهرة – مثلًا الزواج المتقاطع ببنات الأعمام الذي تعتمده شعوب اليومبي والبندي – غير موصوفة من قبل ليفي - ستروس. ولتأثره بالأزمات المعاصرة، يعتمد هوتش اليوم نظرة أنتروبولوجي نقدية عن انحرافات المفاهيم الإثنية التي تتجلى من خلال تصاعد القوميّات، وهي نظرة تشوبها المأساوية عندما يتعلق الأمر بمجاّزر رواندا. ولقد أسس مع جـــان روش "اللجنة العالمية للفيلم الإثنوغرافي والاجتماعي". ونضيف أن هوتش قد كتب العديد من الأفلام التي تم تصوير ها في بلجيكا وفي أفريقيا.

## ب. جسبرز

HEUSCH L. de, 1958, Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique, Bruxelles, Université libre de Bruxelles; 1966, Le Rwanda et la civilisation interlacustre. Etudes d'anthropologie, Bruxelles, Université libre de Bruxelles; 1971, Pourquoi l'épouser? et autres essais, Paris, Gallimard; 1972, Mythes et rites bantous I. Le roi ivre ou l'origine de l'Etat, Paris, Gallimard; Mythes et rites bantous II. Rois nés d'un cœur de vache, Paris, Gallimard; 1986, Le sacrifice dans les

religions africaines, Paris, Gallimard; 1987, Ecrits sur la royauté sacrée, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles; 1997, Postures et impostures. Nations, nationalisme, etc., Bruxelles, Labor; 1997, "L'ethnie: les vicissitudes d'un concept", Archives européennes de sociologie, XXXVIII: 185-206.

# HAUDRICOURT André Georges

هودريكور أندريه جورج

ولد الأنتروبولوجي وعالم اللغة والطبيعيّات الفرنسي أندريه جورج هودريكور في باريس سنة 1911. تابع هذا المهندس الزراعي (1931) والحاصل على شهادة في علم المسراض النبات والوراثة (1932) محاضرات موس في "كوليج دوفرانس" حيث تم تاهيله كعالم جغرافيا (1933)، ثم سافر إلى الاتحاد السوفياتي ليعمل في "معهد التقنيات الزراعية" الذي يديره ن. فاليفوف (1933 - 1934)، وعاد إلى باريس الإنهاء دراساته في علم النبات الذي يديره ن. فاليفوف (1933 - 1934)، وعاد اللي باريس الإنهاء دراساته في علم النبات الطبيعسي، شمد خمل المعهد الوطني للبحوث العلمية، عام 1939 (فرع العلوم الطبيعية النباتسية) وابتداء من 1944 توجة هودريكور نحو الألسنية . إنتدب في 1948 – 1949 إلى المدرسة العليا الفرنسية في الشرق الأقصى (هانوي) وأقام عدّة مرات بعدها في كاليدونيا الجديدة (1959 – 1960) وفي الشرق الأقصى (بين 1966 و 1973).

يـتمحور عمـل هودريكـور حـول ثلاثة مراكز اهتمام أساسية: تاريخ النقنيّات ووتدجيـن النباتات والألسنية، في ميدان تاريخ التقنيّات المطبقة على المقرن والمحراث، برهـن هودريكور أن دراسة تقنية أو أداة تنطلق من منهجية محددة، وأن التجدّد التقني لا يحصـل إلا في بعض ظروف النحول الاقتصادي والاجتماعي، وأن التكنولوجيا هي التي نتكـيق مع المجتمع وليس العكس. ودرس هودريكور النباتات الزراعية من خلال ثلاث وجهـات نظر (نباتية ولغوية وإثنولوجية) فأعطى شكلاً لعلم جديد إستقل إلى حدّ كبير في العقـود الأخيرة: إنه "إثنولوجيا النباتات" (ethnobotanique) الذي يجمع، بخصوص شيء والمعتقدات والتصور ات، وهي مقاربة سوف تنضوي ضمن مجموعة العلاقات القائمة بين والمعتقدات والتصور ات، وهي مقاربة سوف يعرف باسم "العلم الإثني". أما في ما يختص بالألسـنية، فـإن أعمال هودريكور تركزت على علم الأصوات من خلال دراسة اللغات السـلافية، خاصة الروسية: وقد ابتعدت مساهمته عن علم الأصوات البنيوي لتقترب من الاسنية ليؤسس منهجية أنتروبولوجية تخصص مكانا واسعا للمقارنة وتأخذ بعين الاعتبار المقياس التاريخي الخاص بالظواهر التقنية والثقافية.

ب، دیبی

(Avec L. HEDIN) 1943, L'homme et les plantes cultivées, Paris, Gallimard. (Avec A. JUILLAND)1949, Essai pour une histoire structurale du phonétisme français, Paris, Klincksieck. (Avec M. JEAN – BRUNHES DELAMARE) 1955, L'homme et la charrue à travers le monde, Paris, Gallimard. ) Avec J.M.C. THOMAS) 1967, La notation des langues. Phonétique et phonologie, Paris, Institut

géographique national. 1972, Problème de phonologie diachronique, Paris, SELAF. (Avec C. HAGEGE) 1978, La phonologie panchronique, Paris, PUF. 1987, Technologie, science humaine. Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.

#### **HOCART** Arthur maurice

هوكارت، أرثر موريس

ولد الأنتروبولوجي البريطاني أرثر موريس هوكارت عام 1883 في إترباك قرب بروكسيل من عائلة ذات أصل فرنسي مقيمة في غيرنساي (جزيرة إنكليزية نورماندية). أنشاه والده الذي كان قساً ميتوديًا ثمّ تُوحيديا علَى تربية دينية صارمة. بعد أن درس في معهد ايكسل (بروكسيل) ثم في ثانوية إليزابيت (غيرنساي)، بدأ الشاب هوكمارت دراسة العلوم الإنسانية في إكستر كولاج (أوكسفورد) حيث كان زميل دراسة ل. إ. إ. إيفانز -بريتشارد (1902)؛ بعد بضع سنوآت من ذلك، كان يدرس الفلسفة وعلم النفس في جامعة برايسن. بعد حصوله على منحتين دراسيتين من أوكسفورد (1908 - 1909)، تمكن هوكارت من المشاركة، كعضو في الفريق الذي يديره ب. س. تراست، بابحاث إثنو غرافية في جزر سالومون؛ وقد عمل حينها مع و. هـ. ر. رايفرز. عام 1909، تمكن هوكارت بفضل دعم أ. ش. هادون من أن يصبح مدير مدرسة في جزر لاو (فيدجي) حيث بقى في منصبه حتى 1912 مما أعطاه فرصة دراسة الثقافة الفيدجيّة. تمكن هوكارت سنة 1912 من تكريس نفسه كليًا للإثنوغرافيا بفضل منحة أبحاث في فيدجي وروتوما ووالسيس وساموا وتونغا. عاد سينة 1914 إلى أوكسفور د بعد أنَّ توقفتُ أبحاثه في الإثنوغرافيا بسبب الحرب التي درس بعدها السنسكريتية والتامول والبالي والسنهالية. شــــارك فـــى دورة تدريبـــية عـــن إدارة المتاحف في الهند، ثم تولى إدارة البعثة الأثرية البريطانية في سيلان عام 1921. أسس ونظم القسم الأثري والإثنوغرافي في مجلة سيلان للعلسوم. ودرس بعد عودت الي بريطانيا العظمي، عام 1928، في يُونيفُرسيتي كولدج (لندن) بين 1932 و1934. وقد عمل خاصة بالتعاون مع ج. اليوت سميث وو. ج. بيري. انتخب عضوا في مجلس معهد الأنتروبولوجيا الملكي ولكنه لم يتمكن من الحصول على وضع ثابت. عام 1934 ، خلف هوكارت ايفانز – بريتشارد في كرسي العلوم الاجتماعية في جامعة القاهرة حيث قام بالتدريس حتى وفاته المبكرة، عام 1939.

يحتل هوكارت مكانة خاصة في تاريخ الأنتروبولوجيا البريطانية: فقد اعتبر أو اعتبر نفسه بعيدا عن الدوائر الأنتروبولوجية التي قلما أخذت عمله بعين الاعتبار، لدرجة أنسه فضل أن ينشر في فرنسا كتابه الشهير عن نظام الطبقات، عام 1939. شكل عمل هوكارت هدفا لنقد جارح من قبل أ. ر. راد كليف براون (1952) بينما قدره إيفانز بريتشارد واثنى على ابتعاده عن الوظيفية وبدئه بإعطاء أهمية للتاريخ. في بريطانيا العظمى، وجد عمل هوكارت مدا فعين عنه بين زملانه القدامى في يونيفرسيتي كولدج، أمثال السيوت سميث وبيري، وخاصة صديقه المقرب ومنفذ وصيته لورد راغلان الذي سسيهتم بنشر اعماله بعد وفاته: فقد أعاد طباعة نظام الطبقات (1950) ونشر مجموعة السطورة منح الحياة (1952) والأصول الاجتماعية (1954) ومخطوطة ولايات فيدجي الشالية (1952) التسي بقيت غير مكتملة، استقبل الانتروبولوجيون الفرنسيون اعماله

بالترحيب، فقد وجد فيها م.موس ما هو قريب من مواقفه فيما يتعلق بالطقوس والمبادلات؛ وقد أعجب ك. ليفي - ستروس ول. دومون بمنهجيته وذكائه. أمّا في الولايات المتحدة، فقد قدر م. ساهلنز أعماله. وأما الموقف الإنكليزي المعادي لهوكارت، فلم يعد إلا ذكرى: فطبعة 1970 للملوك والمستشارين تبدأ بمقدّمة هامة لـ ر نيدهام الذي أعاد الاعتبار الي المقولات النظرية لهوكارت. وكان هذا الأخير قد بدأ دراسة تطور الأنظمة الاجتماعية معتقدا أن التشابه الذي تظهره بينها يدل على تقارب بنيوي لا يحتاج للشرح عبر إسناده الم اصل مشترك، مما لا يجعل من الضروري إعادة النظر بهم إيجاده أو استنتاجه. وهو يولي أهمية كبرى للطقوس، إذ تتمتع هذه الأخيرة، في نظره بمقدرة خاصة على إنعاش "الحــياة " الاجتماعــية وتمنح الإنسان بالمقابل إمكانية التأثير في المجتمع بحد ذاته. ولقد طور هوكارت تصور احياتيا وعضوائيا حديثًا للعالم تسبب في إثارة الذعر لدى الوظيفيين الإنكليز: فالإنسان يشعر بأن علاقته بالحياة هي علاقة بمادة تركيز متغيرة، موجودة بأشكال مختلفة باختلاف الظروف الاجتماعية وأوضاع الكائنات الحية، ويعتبر المرض والمسوت نتسيجة لدرجات مختلفة من ضياع مادة ملازمة لتحول هذه الأخيرة إلى كائنات حية أخرى، وإلى قوى خارقة للطبيعة، وإلى أشياء أخرى، إلخ. وتسمح الطقوس بتشغيل ومراقبة هذه التحوّلات للمادة. في سنوات 1927 - 1929 وبينما كان يدرس المجتمعات الأوقيانيّة، تمكن هوكارت من صياغة هذه الفرضيّة العامة التي سيكون عليه تطبيقها فيما بعد في تحليل أنظمة الطبقات الاجتماعية في جنوب أسيا (1933، 1939) وفي تحليل الملكية. واستطاع في الملوك والمستشارين من بلوغ الصياغة الأكثر شمولية لطروحاته التحليلية. فهو يرى أن أشكال التنظيم السياسي التي نعرفها هي نتيجة فترة نضوج طويلة، وأنها تشير إلى مؤسسات ذات أساس طقوسي غير منفصل عن الدّور الاجتماعي الذي ماز الـت تلعبه في تدارك أو قمع المخالفات الأجتماعية أو استعمال العنف أو البحث عن السلام.

لقد أعطى هوكارت شكلاً لمنهج المقارنة بدمجه اللجوء للاستبصار التعميمي مع استخدام شكلانية منطقية، وبتأسيس هذه الأخيرة على رؤية شمولية وعلى الأهمية المعطاة لتحليل المبادلات الطقوسية. ويحتل هذا الإثنوغرافي الدقيق والمنظر المحيّر والمحرّض اليوم مكانة من الطراز الأول في الحركة الأنتروبولوجيّة التي تأبى الأسر ضمن المدارس الوضعية.

# ج-ك. غالبه ود. فيدال

1927, Kingship, Londres, Oxford University Press. 1929, The Lau Islands of Fiji, Honolulu, Bishop Museum. 1933, The Progress of Man. A Short Survey of His Evolution, Londres, Methuen (trad.fr. Les progrès de l'homme, Paris, Payot, 1935). 1936, Les castes, Paris, Musée Guimet. 1936, Kings and Councillors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society Le Caire, Paul Bardey (trad.fr. sur l'éd. de 1970, Rois et courtisans, Paris, Le Seuil, 1978). 1952, The Northern States of Fiji, Londres, The Royal Anthropological Institute. 1952, The Life-Giving Myth and Others Essays, Londres, Methuen (trad.fr. Le mythe sorcier, Paris, Payot, 1973).

NEEDHAM R., 1967, A Bibliography of A.M. Hocart (1883-1939), Oxford, Blackwell; 1970, Introduction à : A.M. Hocart, Kings and Coucillors, 2e. éd., Chicago, The University of Chicago Press.

## Pays-bas:L'anthropologie Nécrlandaise

تندرج الأنتروبولوجيا الهولندية في الإطار الاستعماري، فمنذ العام 1741، كان حاكم أندونيسيا قد لاحظ أن معرفة اللغة والعادات المحلية ضرورية لرجال الإدارة الاستعمارية المتواجدين ميدانيا: ولكن لزم الأمر قرنا لتطبيق ذلك. فبدأ التعليم الخاص بالضبباط الاستعماريين أولا في مدرسة البوليتكنيك العليا في دلفت ثم أصبح تحت رعاية جامعة لايده الرسمية. كان التدريس يقوم على تعليم اللغة الجاوية والشريعة الإسلامية والقــانون العرفـــي، إضافة إلى دروس في الأثنوغرافيا الأندونيسية. ولقد أنشئ في مدينة لايده نفسها عام 1877 أول منبر للأنتروبولوجيا تحت رعاية فيث (1814- 1895) ثم تبعتها جامعة أمستردام في العيام 1907. كيان شتاينمتز (1862- 1940) الذي أعطى أول محاضرات فيها ممثلا نموذجيا للمدرسة النشوئية، وتناولت أطروحته تطور أشكال القصاص، وكانت أبحاثه وأبحاث تلامذته تتبع منهجية مقارنة مبسطة تقوم على فرضيات وصفية موضوعة بعناية لصياغة قوانين عامة ذات بعد عالمي (نييبور، 1900). ومع ذلك، لم يحصل تطور فعلى في الأنتروبولوجيا الهولندية إلا مع تعيين جوسلان دو يونغ (1886 - 1964) في لايده عام 1922، وهو ألسني النشاة وكان قد وضع الفرضية التي تقول بأن الميزات الهيكلية للغة يمكن أن تتنقل برمتها إلى نظام الثقافة، مما يعنى أنه بنيوي بالفطرة كــتلامذته. إن ظواهر كالنظام الثنائي، والبنوة الثنائية النسب أو أيضا الخصائص البنيوية للمصاهرة اللامتماثلة قد جذبت انتباههم منذ العشرينيات. وهكذا أثبت فان وودن عام 1935 علاقات الزواج بين أبناء الخال المتقاطعين (جوسلان دو يونغ، 1977).

بدورها قامست جامعة أوترخت الرسمية، عام 1925، بتأسيس كرسي لتعليم الأنتروبولوجيا يهدف، هو أيضا، إلى إعداد رجال إدارة استعماريين، ولكن بروحية تخسئف عن تلك التي كانت سائدة في لايده، إذ أن الهدف كان معارضة الأفكار التقدمية حول الاستقلال المنتظر لشعوب أندونيسيا، فكان يخشى أن تشوه تلك الأفكار القناعة الاستعمارية لدى من كانوا يتبعون دروس الأنتروبولوجيا في لايده.

لم تكن الدروس قبل الحرب العالمية الثانية تتضمن أي تحضير للعمل الميداني ولم تكسن مستوّجة بشهادة محددة. وسواء في لايده كما في أوترخت، كان بمقدور الدارسين الحصول على معلومات مهمة في ميدان الأنتروبولوجيا، وحتى مناقشة الأطروحات وقد كسان الهدف التحضير لمهنة رجسال الإدارة الاستعمارية! وفي أمستردام، عوملت الأنتروبولوجيا على أنها فرع من الجغرافيا. تسبب استقلال أندونيسيا عام 1949 بتغيير أساسي في الوضع الجامعي للأنتروبولوجيا فلم يعد الغرض منها مجرد تحسين معارف الموظفين الاستعماريين، وانقسمت بالتالي إلى قسمين: "علم الشعوب" القديم الذي أنتج الأنتروبولوجيا الثقافية، مقابل ظهور علم اجتماع "لا غربي" حديث جذريا. وكان لهذا الأخير دور في تطبيق المعارف المتوفرة على المجتمعات المدارية وإعداد برامج إنمائية. قام علم الاجتماع اللاغربي بطريقة ما بملء الفراغ، فلم يكن علماء الأنتروبولوجيا يهتمون قام علم الاجتماع اللاغربي بطريقة ما بملء الفراغ، فلم يكن علماء الأنتروبولوجيا يهتمون

في بادئ الأمر بمشاكل التنمية في العالم الثالث. أما علماء الاجتماع فلم يهتموا بغير هولندا. ثم ابتدأ التمايز بين الأنتروبولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع اللاغربي يخف تدريجيا بعد أن بدأ نسبيا في بداية الخمسينيات (كلوس 1989).

حاليا هناك خمس جامعات تقترح برامج كاملة لتدريس الأنتروبولوجيا بينما تدرج النستان منهما في برامجهما التعليمية مواد متخصصة في بعض فروع هذا العلم. وهناك عدد كبير من الأساتذة (ما بين العشرة والعشرين في كل قسم جامعي) وكذلك حاملو الشهادات (تمنح مئنا شهادة تقريباً من كل جامعة).

يجستمع علماء الأنتروبولوجيا الثقافية وعلماء الاجتماع "اللاغربيون" في "الجمعية الهولندية لعلم الاجستماع والأنتروبولوجسيا (NSAV)" وكذلك في عدة جمعيات مهتمة بمواضيع بحث محددة.

تتميز الأنتروبولوجيا الهولندية المعاصرة بعولمة ميادين أبحاثها. وإذا كانت أندونيسيا، حتى الحرب العالمية الثانية، المركز الأساسي للأبحاث الإنتوغرافية، فاعتبارا من العام 1945، توزع علماء الإنتولوجيا الهولنديون على القارات الخمس (كلوس وكلايسن 1981) لكل منطقة ثقافية جمعية أبحاث تضم، إضافة إلى الإنتولوجيين، مؤرخين ولغويين وعلماء أثار وعلماء اقتصاد.

وفي نفس الوقيت تفضيل الأنتروبولوجيا الهولندية البحث الميداني، فأكثرية الأطروحات ترتكز على تحقيقات أجريت ميدانيا. وثالث ميزات الأنتروبولوجيا الهولندية هي تعدد المراجع النظرية. إن المقاربة حسب المنهج الوظيفي، المرتبطة بالأهمية المعطاة لجميع المعلوميات، تعتبر الأكثر شيوعا، فهي انتقائية أكثر مما هي قطعية، وحذرة أكثر مينها مجددة. ورغم ذلك فإنها تتعايش مع توجهات جد مجزأة كالتقليد البنيوي الذي أطلقه جوسيلان دو يونيغ في لايده أو المقاربة المسماة تصالحية والتي ظهرت في الستينيات (بواسوفين 1974)، ولاحقيا توجيه عدد من علماء الانتروبولوجيا نحو الانتروبولوجيا التاريخية فامتزج العمل الميداني مع أبحاث الأرشيف في هولندا نفسها كما في البلدان التي تمت دراستها. وعرفت السبعينيات ارتقاء الانتروبولوجيا الأنثوية التي تمثل المنحى الأكثر ابداعيا في الانتروبولوجيا الهولندية حتى يومنا هذا (شريفرز، 1985). أما الميزة الأخيرة في الانتروبولوجيا الهولندية فتكمن في عمق العلاقات التي تربطها مع مؤسسات التمية الحكومية واللاحكومية، مما يعني أن الانتروبولوجيا التطبيقية لم تتشكل يوما كعلم قائم بذاته.

ب.کلوس

BOISSEVAIN J., 1974, Friends of Friends, Oxford, Basil Balckwell.-JOSSELIN DE JONG, P.E. (ed.), 1977, Structural Anthropology in the Netherlands, La Haye, M. Nijhoff.- KLOOS P. et H. J.M. CLAESSEN (eds), 1975, Current Anthropology in the Netherlands, Rotterdam, NSAV; 1981, Current Issues in Anthropology: The Netherlands, Rotterdan, NSAV.- KLOOS P., 1989, "The Sociology of non-western societies", Netherlands Journal of the Social Sciences, 25(1): 40-50.- SCHRIJVERS J., 1985, Mothers for Life. Motherhood and Marginalization in the North Central Province of Sri Lanka, Delft, Eburon. - VAN WOUDEN F.A.E., 1968, Types of Social Structure in Eastern Indonesia, La Haye,

M. Nijhoff (1935).- NIEBOER H.J., 1900, Slaverij as an Industrial System, La Haye, M. Nijhoff.

الطوينة Identité

مع نهاية الخمسينيات، انبئقت إشكالية نقدية المهوية الإثنية من أبحاث الأنتروبولوجيين العاملين في إفريقيا (ف. بآرث، م. غلوكمان، س. نادل، و. واتسون) أو جنوب شرق أسيا (ك. ف. كبيز، إ. ر. ليتش، م. مورمان، س. تامبياه). فقد نتج عن سياق المتحرر من الاستعمار والصراعات من أجل الاستقلال، وكذلك التوزيع السياسي الجغرافي الجديد، ومطالبات الأقليات بالاستقلال، أن واجه الأنتروبولوجيون ظروفا جديدة للعمل الميداني مرتبطة بالتحضرن مثلا، وسياقات اقتصادية وسياسية جديدة، وشركاء حددا أبضا.

بحسب المثال البنيوي الوظيفي للأنتروبولوجيا الاجتماعية الكلاسيكية، والموروث عن رادكليف براون ومالينوفسكي، والذي أعاد فيرث وايفانز بريتشارد النظر فيه، تشكل الإنتسية، التسي تعرف بهينتها الثقافية، الهوية المرجعية بامتياز. يفترض هنا أن الجماعة الإثنية هي واقع أساسي وشامل للحياة الاجتماعية. وينطوي ذلك على التلميح إلى أن الجماعة الإثنية هي وحدة ذات طبيعة بيولوجية، كما هو النوع. قد يعكس الانتماء الثقافي بالتالسي روابط الدم: يرى كايز (1981) أن الإثنوية "تتحدر من التأويل الثقافي للسلالة ". ويبرهن بارت في الجماعات الإثنية وحدودها (1969) أنالحدود الإثنية والهويات توجد وتصان بلعبة التواصل بين الجماعات. وهو يطلق بذلك مشروع تفكيك منهجي لمفهوم الإثنية، في أعمال ما تسمّى مدرسة مانشستر (أ.كوهن، أ. ايشتاين، ك.ميتشل، في. تورنون، م.ايزار، ك. مياسو، بالحراك الاجتماعي (ج.ل. أمسال، ج.بالاندييه، ج.ب.دوزون، م.ايزار، ك. مياسو، ب. ميرسييه، التيراي).

لقد كانت بيئة استثمارات المناجم ومناطق الغيتو في المدن هي التي أتاحت تبيان تنوع وتعدد تشكيلات الهوية على أساس إثني، تلك التشكيلات التي تمثل ردا على مظاهر القهر والصراعات الخارجية، وتبيان دور القادة والعمل الفردي في إطلاق الهويات، لم تعد الهوية تمثل أمرا واقعا، أي توزيعا واضحا للجماعات في مدى غير محدد المعالم الزمنية. فقد أصبحت مفهوما نسبيا يرتبط في نفس الوقت بالنز اعات وموازين القوى، وبتوازن البنى أيضا. إنها مسيرة في طور التشكل، وضع تاريخي، تشكيل استيطاني يجب أن يُفهم كما هو. يتوجه الاهتمام أيضا، في هذا المنظور، إلى الأبعاد العاطفية والنفسية للهوية وإلى أواليات اكتساب إدراك الهوية "عبر" تربية الطفل وعالمه الاجتماعي، ومع ذلك يبقى مفهوم الهوية مفهوما داخليا يعكس معطيات خارجية.

تشير الصفة الاعتباطية للفئات الاثنية إلى طبيعتها السيميائية وليس إلى نقص في تأشيرها على العالم الحقيقي، ويصب تطور مفهوم الهوية من هذا المنظور في سلسلة من النساؤلات التي ينتمي أغلبها إلى مقاربة من النمط المعرفي. كيف تشاد وتنتظم هذه

الإنشاءات؟ وكميف تتجذر في البعد الديني، وفي القيم والفنون؟ وما الذي يربطها ببنى التواصل؟ وعلى أي مستوى من الوعى تدل؟

إن واقع اقامة المجتمعات الأوقيانية في الجزر قد وضع الأنتروبولوجيين داخل حدود تعريف زماني مكاني للهوية، وقدانتج تأملاً يعتبر فكرة الهوية احد اشكال "العادة"، أو نمط حياة ومنظومة قيم، أو مرجعية وشيفرة اخلاقية. وقد ساهم سكان المجتمعات الأوقيانية أنفسهم في هذا التأمل فارضين وجوده في صلب السجالات حول نزع الاستعمار والاستقلال والوحدة الوطنية والنمو، ومستخدمين عبارة "العادة " للتعبير عن هويتهم (كيسينغ، 1989). قدمت العادة في كل مكان وعلى مختلف الأصعدة كمرجع رئيسي، "كدرع الدفاع عن الهوية " (دو ديكر وكونتز، 1998)، وكخميرة وحدة تسمح بإعلانها. لا يقدم لينا التاريخ الهوية كاملة على حد قول جان – ماري تجيباو، بل هنالك دائما إعادة تأويل بحسب حاجة العاملين في الحاضر. وهذه هي حال العادة. فإن مطالبة سكان المجتمعات الأوقيانية بالهوية "الطبيعية " للعادة تعكس تطلعهم إلى تخطى فكرة الإسناد إلى شسرعية ماض غابر يجتهدون في ترسيخ فعاليته على الصعيد الراهن كما على صعيد الدولة والدستور والقانون والبنى الإدارية.

إنّ اللجوء إلى مفهوم الهوية وإلى كافة مشتقاته من أجل إعادة تشكيل المفاهيم المؤسسة للانتروبولوجيا - ثقافة، النية، شخصية - ينمّ عن الميل إلى بقطيعة مع انتروبولوجيا تجيز ضمنا نوعا من "لا ماديّة لا زمنية" (بنسا، 1996) للمجتمعات التي تدرسها، يرمي البحث اليوم إلى تجاوز حتميّة هذا الهدم للفئات من أجل إعادة التركيز على تحليل "المشاريع الراهنة للهوية "، أي إلى وضع تقرير عن رهاناتها الموضوعية والرميزية، وفعاليّيتها الاجتماعية والسياسيّة، وتنظي نها وأنماط تشكيلها. إنّ التطور في ميادين التواصل، والحركية المتزايدة، وتسارع التبادلات وتزايدها، والاتصالات ومختلف أشكال التهجين التي " تشوّش" و " تناشد" في أن الأنظمة الاعتيادية لمرجعية الهوية، تفضي بنا إلى دراسة هذه الأنظمة عينها إذ أنها تطالبنا بأكثر من إعادة نظر في الهوية،

ب، فیان

# أنظر: إثنية.

AMSELLE J.- L. et M'BOKOLO E. (éd.), 1985, Au cœur de l'ethnie, Paris, Maspero.- BARTH F. (ed.), 1969, Ethnic groups and boundaries. The social organisation of cultural difference, Boston, Little Brown.- BENSA A., 1996, "De la micro-histoire vers une anthropologie critique", in J. Revel (éd.), Jeux d'échelles. La micro- analyse à l'expérience, Paris, Gallimard- Le Seuil.- DECKER P. de et KUNTZ I., 1998, La bataille de la coutume, Paris, L'Harmattan.- HEUSCH L. de, 1997, "L'ethnie: les vicisstudes d'un concept", Archives européennes de sociologie, XXXVIII: 185-206. - KEESING R., 1989, "Creating the past. Custom and identity in the contemporary Pacific", Contemporary Pacific, 1.- KEYES C.F. (ed.), 1981, Ethnic change, Seattle, University of Washington Press.

هيرتز ، روبير HERTZ Robert

# 1- الرجل وأعماله

من بين كل الخسائر التي كبدتها الحرب لمجموعة المشاركين بمجمله سنة غلم الاجتماع والمجتمعين منذ 1898 تحت إشراف إ. دوركهايم، كانت خسارة روبرت هيرتز دون شك الأكثر إضرارا بتطور العلم الأنتروبولوجي. هذا ما أكدته غالبية الذين تأثروا باهمية أعمال هيرتز المنشورة في حياته، وبضخامة المشروع الفكري الذي غذى نتاجه الأدبي غير المكتمل. وقد حاول هؤلاء، أمثال م. موس في فرنسا وايفانز – بريتشارد في بريطانيا العظمي، جمع خلاصات أبحاثه وتحليل جوانبها الأكثر تجديدا.

ولد هيرتز في سان كلود قرب باريس عام 1881. شارك ابتداءً من 1905 بالمشروع الجماعي لـ سنة علم الاجتماع. بين 1904 و1906، أقام في لندن حيث جمع وثائق إثنوغرافية واسعة بحماس كبير لدرجة أنه تعلم لغة الداياك في بورنيو، وقد ساعده ذلك في ايجاد مادة أعماله. بعد عودته إلى فرنسا، درس لوقت قصير الفلسفة في ثانوية دواي شم عين في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا. ظهرت مقالته الشهيرة "التصور الجماعـــى للموت" عام 1907 في سنة علم الاجتماع وقد نشرت در استه الأكثر شهرة عن "رفعسة السيد اليمني"، عام 1909. منذ السنوات التي أمضاها في المتحف البريطاني وفي لـندن، تكون لدى هيرتز مخطط عمل كبير عن "الخطيئة والتفكير"، وحسب موس كانت مــواد هــذا العمــل قــد "جمعت وحالت وأعدّت" عام 1912 وقد ا تخذ شكل عمل أدبيّ مخصتص بأكمله لقضية الدنس. وانسجاما مع تعلقه بدراسة "الظواهر الدينية والأخلاقية في آن واحد (موس)، اكتشف هيرتز قرية كونياً في وادي أوست (ايطاليا) حيث قام ببحث في السَّنة التأليبة عن معتقد "سان باس" المحلي. ثم أطلق العنان لموهبته في المراقبة فاسس أعمالسه على "الفولكلور" و"الميتولوجيا المقارنة ". لم يفصل طيلة هذه السنوات التعليم وأعمـــال البحث عن التفكير السياسي والاجتماعي. ولقد كان هيرتز على وجه الخصوص ناشر ومدير تحرير دفاتر عالم الاجتماع. أما زوجته اليس هيرتز فقد كانت تنظم في فرنسا الحدائق الأولى للأطفال. عندما اندلعت الحرب، خطر بباله مشروع كتابة عمل عن "أساطير وعبادات الصخور والجبال والينابيع" وذلك كمتابعة لأعماله عن "سان باس" ولكي يوسُّ السي الميتولوجيا الهللينية أبحاثه عن موضوع "القفز على الصخور". سنة 1915، انتقل الملازم هيرتز إلى الجبهة قرب إيتان (الموز الفرنسية) حيث قضى "الشهور الأخيرة من حياته برفقة "أولئك الملتحين من منطقة مايان وسواها من المناطق، الذين كانوا يمدونه بسمادته الكبرى كفولكلوري" (أ.هميرتز). توفي في 13 نيسان خلال "الهجوم العبثي والعنيف" (موس) على مارشفيل – أن - وافر " وكان عمره ثلاثة وثلاثين عاماً.

ترك هيرتز مجموعة كبيرة من الملاحظات المخصصة لكتابه عن الخطيئة. وقد نشر موس الصفحات "التي اتخذت وضعاً نهائيا بشكل تقريبي" (1922، إعادة نشر 1988) وكرس لمخطوطة صديقه غير المكتملة أربع سنوات دراسة في الكوليج دو فرانس. جمع مسوس تحت اسم "خليط من علم الاجتماع الديني والفولكلوري" (1928، إعادة نشر 1970) الأبحاث المنشورة و"الدراسة عن الأمثال" التي لم تنشر في حياته وعرضا مطولاً عن كـتاب ك. غـراس عن الطوائف الروسية. كما أن ترجمة ر. وك. نيدهام إلى اللغة

الإنكليزية لأطروحتي هيرتز عن "التصور الجماعي للموت" و"رفعة اليد اليمني" الصادرة بعنوان المروت والسيد اليمني (1960)، حسب اقتراح ايفانز – بريتشارد الذي أدخل في أوكسفورد مادة تدريس عن هيرتز، قد أتاحت للأوساط الأنتروبولوجية الأنكلوسكسونية إعادة اكتشاف أعمال كادت أن تنسى قبل ذلك (ل. دومون).

استعاد هيرتز أساس التفكير والقواعد الخاصة بالمنهج الذي أسسه دوركهايم يتشكل هدف البحث في البدء كظاهرة اجتماعية. من هنا حلل في دراسته عن رفعة اليد اليمنى عدم التناسق العضوي مسن خلال الأفكار والقيم التي تتصل بهذه اليد، أي "المثالية والاستقامة" و "المحظورات التي تتقل على اليد اليسرى". هناك إذن ايديولوجيا تندر خضسمن مظهر تنظيمي . لعبت فكرة التصور الجماعي دورا أساسيا في أعمال هيرتز، وذلك مطابقة لتعاليم دوركهايم الذي عرف الظواهر الاجتماعية "كأنظمة موضوعية للأفكار". ثم إن الظاهرة الاجتماعية التسي تحلل تخضع لتعريف شامل يهذف إلى استخلاص جوهرها عبر اختلاف ظواهرها الثقافية. وكما عند دوركهايم، تبدأ المقارنة التسي يستخدمها باستكشاف العالم الثقافي المحدد بدقة. وتحتل الممارسات الجنائزية عند الداياك، في دراسة هيرتز عن الموت، مكانة الطوطمية الأوسترالية في الأشكال الأولية الداياة الدينية.

رغم ذلك، ابتعد هيرتز، مثل موس، وفي أكثر من نقطة عن توجيهات معلمه وذلك باعستماده منهجية عمل بالغة الاحترام لتعقيدات الوقائع. وإذا ما اعتبر هيرتز رائدا في التحليل البنيوي، فذلك يعود خاصة لكونه قد حاول جاهدا أن يستخرج من مجموعة معطيات محددة بدقة العلاقات المعبرة التي هي الوحيدة القادرة على منحها الوضوح. وترتكز فرضية هيرتز، التي تعتبر الموت "عملية مسارة"، على تحليل دقيق للعلاقات بين ثلاثة عناصر: جسر الميت وروحه والأحياء.

يجد الكثير من أعمال الأنتروبولوجيا المعاصرة، وعلى الأخص ما يتعلق منها بالتصنيف (نيدهام، 1973)، جزءا من ايحاءاتها في منهجية هيرتز.

م. ایزار وج. لانکلود

# 2-هيرتز والأنتروبولوجيا البريطانية

بعد أن جهلت الأنتروبولوجيا البريطانية لوقت طويل أعمال هيرتز، وأعمال موس ليضا، تمكنت بفضل جهود إيفانز بريتشارد ونيدهام (1973) من الحصول، وإن بشكل متأخر، على التركة الفكرية التي خلفها رائد الأنتروبولوجيا البنيوية. لكن، حتى وإن عبر تأثيرها بحر المانش، فتعاليم هيرتز مثل تعاليم دوركهايم والمدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع بشكل عام، قد أصيبت بالكثير من التبسيط. ونقول، وإن للذكرى فقط، أن عدة جوانب من مقدولات دوركهايم وموس التي تركز على الاختلاف بين المقدس والمدنس قد بقيت غير معروفة، وأن الأبعاد الحقيقية لمحاضرات دوركهايم عن دور الرموز قد أهملت، خاصة من قبل أ. ر. رادكليف – براون (1939).

إنّ الطريقة التي من خلالها قرأ الأنتروبولوجيّون البريطانيّون أعمال هيرتز عن التصمنيفات الثنائمية تظهر بدقة هذا التم ثل المختزل. فلقد برهن هيرتز وجودا عالميا للأنساق التصنيفية التي تطبق على العالم وعلى المجتمع، والتي هي ذات شكل ثنائي من

نوع يمين / يسار ومبدأ مذكر / مبدأ مؤنث وفاتح / قاتم وشمس تشرق / شمس تغيب... وقد صاغ فرضية تثبت أن هذه الأنساق تبين في جميع المجتمعات وجود التناقض بين المقدس والمدنس. وشرح كل هذا بطريقة معقدة. يقول هيرتز بأن هذا التناقض يجب أن يسند بالتأكيد لثنائية ملازمة لأنماط التنظيم (نسل ذكوري / نسل أنثوي، الدور الطقوسي الفعال للرجل / الدور الطقوسي السلبي للمرأة، في ما يختص بالمجتمعات البولينيزية). ولكن هذا التناقض بين المقتس والمدنس يخفي على العموم اختلافا بين جماعة الشخص ("النصف" الذي "أنتمي عليه") وجماعة "الآخرين" (النصف "الآخر"). يلعب المقدس ضمن هذا الاختلاف في أن واحد دور القطب ("أنا") وكل ما ينتمي إلى العلاقة بين الأنا والأخر، أي الذات في مواجهة القطب المقابل ("الآخر").

عوضا عن قراءة هيرتز على ضوء نظرة نسبية وشمولية، أي على ضوء قراءة موس التي يستخلص منها أن التصنيفات الثنائية تظهر بامتياز درجات تمثل التصورات (تشير كيزوف، 1983)، فإنّ الانتروبولوجيا البريطانية قد استخدمته لتأكيد المقولة التي تعتبر أن الرمزية هي لغة تروي كيف يصور كل مجتمع لنفسه تركيبته وتشققاته الداخلية. كما بقيت متمسكة بفكرة أن التصنيفات تشكل دلالة على البنى العميقة للانظمة العائلية والإقليمية والسياسية. لهذا السبب ذكر ف. و. تورنر (1966، 1968) هيرتز في دراسته للعلاقات بين تصنيف الألوان عند شعوب نديمبو (أفريقيا الوسطى) والتناقص المفترض بين بين بين المنتوض الله المسلمي في التنظيم الاجتماعي بين النسب (الأمومي) ومحل الإقامة (الذكوري). ولهذا عاد نيدهام أيضا إلى هيرتز بينما كان يحاول أن يثبت، خلف التعارض بين يمين / يسار، مبدأ تقاسم الشانين، السياسي والديني، أو أيضا خلفية الحسرية في أنظمة السلطة المقتسة أو أيضا خلفية احسترام المرجعيتين، التشريعية والسحرية في أنظمة السلطة المقتسة (نيدهام، 1973، 1980).

### س. تشيركيزوف

1928, Mélanges de sociologie religieuse et de folklore, préface de A. Hertz, introduction de M. Mauss, Paris, Alcan (rééd. : Sociologie religieuse et folklore, Paris, PUF, 1980). 1988. Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives, Paris, Jean – Michel Place.

EVANS- PRITCHARD E.E., 1981, A history of anthropological thought, Londres, Faber et Faber.- MAUSS M., "In memoriam: l'oeuvre inédite de Durkheim et ses collaborateurs" in M. Mauss, Œuvres, Paris, Editions de Minuit, 3 vol. – NEEDHAM R., 1960, "The lest hand of the Mugwe", Africa XXXVII (4): 425-451: 1980, Reconnaissances, Toronto, University of Toronto Press.- NEEDHAM R. (ed.), 1973, Right and lest. Essays on dual symbolic classification, Chicago, the University of Chicago Press.- TCHERKEZOFF S., 1983, Le roi nyamwezi, la droite et la gauche. Révision comparative des classifications dualistes, Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.- TURNER V.W., 1966, "colour classification in Ndembu uitral", in BANTON M. (ed.), Anthropological Approaches to study of religion, London, Tavistock (trad.fr.: "La classification des couleurs chez les Ndembu" in BRADBURY R.E. et al., Essais d'anthropologie religieuse, Paris, Gallimard, 1972).

وايت، لسلي WHITE Leslie

ولــد الأنتروبولوجي الأميركي لسلى وايت سنة 1900 في ساليدا (كولورادو). كان والـــده مهـــندس أشــــغال عامة، ودرس وايت علم النفس في جامعة ولاية لويزيانا ثم في جامعة كولومبيا وفي المدرسة الجديدة للأبحاث الاجتماعية حيث تابع خاصة دروس أ.غولدنو ايزر، أحد مساعدي فرانز بواس، وعالم السلوك ج. ب. واطسون وعالم الاقتصاد ت. فيبلن. تسجل في جامعة شيكاغو عام 1925 وقام ببحثه الميداني الأول عند هنود أكقوما من شعب بويبلو، وذلك استجابة لنصائح إ.سابير. ناقش رسالة الدكتوراه عام 1927 أو درس الأنتروبولوجيا في جامعة بوفالو، ثم اكتشف وقرأ أعمال ل.هـ. مورغان عن الإيروكوا سينيكا. وخلال رحلة إلى الاتحاد السوفياتي قام بها خلال صيف 1929، تعرف اكتر اللَّم كتابات ماركس وإنجلز. عين استاذا مساعداً في جامعة ميتشيغن حيث خلف ج.هـــ. ستيوارد، وبقى فيها إلى أن أنهى مسيرته. ولقد أثر بانتروبولوجيين من أمثال م.ساهلنز وم. هاريس وإ. ر. سرفيس ور. ل. كارنيرو. ولكنه لم ينل رتبة أستاذ إلا عام 1943. أغضبت ماديته ومعارضته لرجال الدين السلطات الدينية المحلية التي طلبت من رئيس الجامعة "أن يحرقه" (كارنيرو، 1981). جلبت له إعادة نظره "الدامية " لأعمال ف.بواس - "وايت: التنين المفترس للبواسية " (ل. ر. بنفورد) - وحبه للسجالات الحامية فقدان ثقة السلطات الأكاديمية؛ فلم تعرف أو تقبل طروحاته إلا بعد الحرب. انتخب رئيسا للجمعية الأنتروبولوجية الأميركية عام 1964، ودعيته جامعات عديدة (خاصة في كاليفورنيا) بعد تقاعده عام 1970. توفي وايت فجأة في لون باين (كاليفورنيا) عام 1957، تاركا مخطوطا غير مكتمل كان يعمل على إنجازه منذ عشرين عاما: "ثقافة الرأسمالية

إعتسبر وايست، مسع عالم الأثريّات الإنكليزي ف.غوردون تشايلد، من المنظرين الأساسيّين للنشوئيّة الحديثة. وهذا ما أشاعه بظرف م. ساهلنز خلال استقبال نظم للاحتفال بعيد ميلاده الستين حين سأله قائلا: "لسلي" ما رأيك ببعض الوسكي الحديث؟" (كارنيرو، مذكور سابقاً) لقد أصر وايت دائماً على رفض هذه الصبغة. فلقد استلهم على الصعيد النظري أعمال مورغان وإ. ب. تايلور، مثلما استوحى من ماركس وإنجلز الذي أخذ عنه فكرة أولييّة البيني التحتيّة، كما استند إلى هد. سبنسر وإلى رؤيته للتطور الاجتماعي كمتمايز للبنية وتحديد للوظيفة. ويرى وايت أن النشوئية كانت وما تزال هي الإطار المفهومي الوحيد والمتناغم للانتروبولوجيا. هكذا حاول إحياءها (ف. و. فوغيت) وتحديد هدف لها: اكتشاف "قواعد" التطور الثقافي، لقد واجه وايت النسبويّة الثقافية المتفرعة من

تاريخانسية البواستسيين"، ونفسانوية مدرسة "نقافة وشخصية "، بنشوئية ثقافية "عالمية " عسرقها بما يعرف منذ ذلك الحين بس" قاعدة وايت" (كارنبرو، 1974): إن التطور الثقافي هو نتيجة كمية الطاقة المتواجدة في كل فرد من السكان كل سنة. وبصورة مفارقة، قادته هنده السنظرية المادية إلى فهم الثقافة كحالة "ما فوق نفسانية " ذات طبيعة رمزية أساسا وذات قواعد مختصة بالتشغيل والإنتاج والتطور، وإلى فهم الانتروبولوجيا، التي ستتخذ لديسه فسيما بعد اسم "علم الثقافة "، على أنها العلم الهادف إلى دراسة تلك القواعد. لقد عرض وايت مفهوما "عضويا " للثقافة كس " شيء" و "سياق"، ولكنه مفهوم لا يوجد إلا في مسرأته. ومسع ذلك فسإن أعمسال وايست المهملة اليوم تشكل مرحلة هامة في تكون الأنتروبولوجيا كعلم مكتمل.

ج. جامان

1932, "The Acoma Indians", Bureau of American Ethnology, 47th Annual Report. 1932, The Pueblo of San Felipe, American Anthropological Association, Memoir 38. 1940, "The Symbol: the Origin and Basis of Human Behavior", Philosophy of Science, 7: 451- 463. 1943, "Energy and the Evolution of Culture", American Anthropologist, 45: 335- 356. 1945, "History, Evolutionism and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture", Southwestern Journal of Anthropology, 1: 221- 248. 1945, "Diffusion vs. Evolution: An Anti-Evolutionnist Fallacy", American Anthropologist, 47: 339- 356. 1949, The Science of Culture, New York, Farrar, Strauss. 1959, The Evolution of Culture, New York, McGraw-Hill. 1960, Préface à M. Sahlins et E.R. Service, Evolution and culture, Ann Arbor, University of Michigan Press. 1963, The Ethnography and Ethnology of Franz Boas, Texas Memorial Museum, Bulletin 6. 1966, The Social Organization of Ethnological Theory, Rice University Studies, vol. 52, n.4. 1975, The Concept of Cultural Systems, New York, Columbia University Press.

BARNES H.E., 1960, "Préface" à G.E. Dole et R.L. Carneiro (eds), Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White, New York, Crowell-CARNEIRO R.L., 1974, "The Four Faces of Evolution", in J.H. Honigmann (ed.), Handbook of Social and Cultural Anthropology, Chicago, Rand McNally; 1981, "Leslie A. White", in S. Silverman (ed.), Totems and Teachers. Perspectives on the History of Anthropology, New York, Columbia University Press.

#### WESTERMARK Edward

وسترمارك، إدوارد

ولد عالم الاجتماع والأنتروبولوجي الفنلندي إدوارد وسترمارك عام 1862 في هلسنكي. ناقش سنة 1889 رسالته عن "تاريخ الزواج" في جامعة هلسنكي حيث درس فيما بعد فلسفة الأخلاق حتى عام 1930. أعطى بين 1904 و1930 محاضرات منتظمة في علم الاجتماع في مدرسة لندن العليا للدراسات الاقتصادية حيث كان مالينوفسكي تلميذه. أقام عدة مرات في المغرب نظراً لكونه من مؤيّدي الأبحاث الميدانية. توفي عام 1939 في لانبينلاهتي (فنلندا).

أعداد في كتابه الأول تاريخ الزواج البشري (1891) موضوع رسالته الجامعية ثم استمر خلال فترة امتدت إلى ثلاثين عاما في تنقيح هذا الكتاب (النسخة الخامسة، 1912) على ضوء تطور المعارف عن أشباه البشر خاصة، والتي بدت له وكانها تؤيد نظرياته، فالعائلة المنووية هي مؤسسة أولى وضرورية لبقاء الجنس لأنها تستجيب لحاجة تامين حماية الأهل لأبنائهم. يُظهر تحريم سفاح القربي سلوكا فطريا يلغي الانجذاب الجنسي بين الأشخاص الذين عاشوا معا منذ البدء. وقد وضعت هذه الفرضية وسترمارك في مواجهة أعمال النشوئيين المسيطرة في ذلك الوقت والتي كانت تقول بتطور قاد من المشاعية الجنسية البدائية إلى العائلة العصرية الأحادية الزوج.

أما كتابه الثانبي، منشأ وتطور المبادئ الأخلاقية (1906، 1908)، فهو يوستع ليؤسس علم أفكار أخلاقية غير مرتبط بالأفكار الذاتية. وإذا كانت الوثائق المجموعة عن الموضوع هائلة العدد، فإن خيارات المنهج الطبيعي قد أنتجت مجموعة من التأملات الخطرة التي انتقدها إ. دوركهايم بقسوة (1907).

جعل غياب الفرضيات النظرية المسبقة من الثلاثية المغربية (1914، 1926، 1935) الجيز الأكير السيتمر اربة من أعماله وقد أعطاه حرصه على احترام العبارة المحلية ونوعية التدوين بعض الملامح العصرية.

كان وسترمارك يطمح إلى تأسيس علم اجتماع يجمع بين المعطيات الثقافية والأسس البيولوجية للتصرفات الإنسانية ويكون قادراً على بلوغ مستوى العلم الاختباري. وحتى وإن أوحت بعض تحليلاته بالانتروبولوجيا المعاصرة (ليفي - ستروس، 1945)، فإن هدفه الدائم كان يتمثل في معارضة مشروع كهذا، مع حرصه على حفظ الفوارق بين الطبيعة والثقافة.

# هيئة الإشراف

WESTERMARCK E. (1891), 1921, The History of Human Marriage, Londres, MacMillan [5e. éd., entièrement refondue, en 3 vol.] (trad. fr. Histoire du mariage, Paris, Mercure de France, 4 vol., 1934-1938). 1906-1908, The Origin and Development of the Moral Ideas, Londres, MacMillan (trad. fr. L'Origine et le développement des idées morales, Paris, Payot, 1928-1929). 1914, Marriage Ceremonies in Morocco, Londres, MacMillan (trad.fr. Les cérémonies du mariage au Maroc, Paris, Leroux, 1921). 1926, Ritual and Belief in Morocco, Londres, MacMillan. 1930, Wit and Wisdom in Morocco: a Study of native Proverbs (avec l'asistance du Shereef Abd-es-Salam el-Baqqali), Londres, Routledge. 1934, Three Essays on Sex and Marriage, Londres, MacMillan.

DURKHEIM E., 1907, "Edward Westermarck", The Origin and Development of the Moral Ideas, vol. I, l'Année sociologique, X (1905-1906): 383-395.- LEVI-STRAUSS C., 1945, "L'oeuvre d'Edward Westermarck", Revue d'Histoire des religions, 129: 84-100.- STROUP T. (ed.), 1982, Edward Westermarck: Essays on his life and works, Helsinki, Societas Philosophica Fennica.

وظيفيــة Fonctionnalisme

يمكن اعتبار الوظيفية في الوقت عينه منهجا وعقيدة (جلنر، 1987) "تميل صفة " وظيفي" في الواقع إلى أن تطبق دون تمييز: 1) على مبدأ منهجي يستدعي إعادة توزيع جذرية للوقائع التي هي قيد الدرس وتفسيرها ضمن سياقها؛ 2) على كل تفسير اظاهرة اجتماعية ينطلق من خلفيات التوظيف المفترضة للمجموعة التي تنتمي إليها؛ 3) على توجه عام للتفكير الذي يحدد الفائدة المرجوة لحالة المجتمع أو حالة الثقافة. لمزيد من الإيضاح، يبدو من الأفضل استعمال صفة "تشغيلي" للدلالة على منهج التحليل النفعي، وإبقاء صفة "وظيفي" لمتميز نظريات، هي النظريات الوظيفية.

يقوم التحليل التشغيلي على مقاربة كل حدث اجتماعي من زاوية العلاقات التي تربطه باحداث اجتماعية أخرى متزامنة داخل مجموعة لا يكون من الضروري معرفيا أن يكون مندمجا فيها كليا. ويعود مبدأ الوظيفة فقط إلى فكرة الارتباط النسبي بين الوقائع. ليست السروابط المستنتجة في الحقيقة في مرتبة علاقات التحديد أو قوانين التوظيف، وليست الوظيفة بالتالي مزوّدة بوضع تفسيري بالمعنى الاقيق بل بالمعنى الاستكشافي للكلمة. ويخضع سلوك المراقبة الأنتوغرافية كما تقديم نتائجها بشكل مونوغرافي إلى تعاليم الطريقة الوظيفية. من المتفق عليه أن المجتمع مؤلف من عدد معين من العناصر المميزة، وأن هذه العناصر ليست مرتبة بالصدفة ولكن وفق منطق معين للتشكل يتيح لها إظهار العلاقات بين العناصر – علاقات ليست بالضرورة ذات منفعة متبادلة – ويساهم إظهار العلاقات بين العناصر – علاقات ليست بالضرورة ذات منفعة متبادلة – ويساهم في فهم كل منها. يعود الفضل في القوننة الأكثر جدية للإثنوغرافيا الوظيفية (ethnography) إلى احد موجهيها، ب. مالينوفسكي، وذلك توجه ليس بعيدا عن انساق الفكر وخصوصا إلى احدث معالج وفق قواعد المنهج الوظيفي ليس وظيفيا بالضرورة.

السنظرية الوظيفية هي تشكيل منهجي يستنبط من واقع وجود علاقات اتصال وظيفية بين الوقائع الاجتماعية خلاصات عامة عن طبيعة المجتمع. أظهر رك. ميرتون (1957) أن الوظيفية الأكثر راديكالية تقوم على تبني ثلاثة مبادئ: 1)مبدأ الوحدة الوظيفية للمجستمع: يكون كل عنصر مكون للمجتمع نفعيا للنظام الاجتماعي بمجمله الذي يعتبر مكتمل التنظيم؛ 2)مبدأ الوظيفة الشاملة: تقوم فيه كل العناصر المكونة للمجتمع بوظيفة؛ 3) أخيرا مبدأ الضرورة: يكون كل عنصر مكون للمجتمع جزءا أساسيا منه. هذه هي وجهة النظر التي يطلقها مالينوفسكي (1926، 1944) في الأنتروبولوجيا والتي ربما يكون تجسيدها الأوضح هو التفسير الذي يعطيه لممارسة السحر عند التروبريانديين. ولكن هسناك لدى إدوركهايم (1985) وأ.ر. رادكليف – براون (1952) نظرة أشد اعتدالاً فبالنسبة لهما، لا تستطيع وظيفة تحديد مؤسسة قادرة على ملئها مسبقا (مقولة المتغيرات ومعادلاتها الوظيفية) كما لا يمكن لمؤسسة أن تتميز بعملها التشغيلي وحده (مقولة البقاء). في مجال النظريات الوظيفية، تكتسب الوظيفة وضعا تفسيريا أعطاه سابقوهما (أ.كونت وخصوصا هد. سبنسر) معنى غاية منشودة عمدا؛ يعود استعمالها بالتالي إلى فرضية وخصوصا هد. سبنسر) معنى غاية منشودة عمدا؛ يعود استعمالها بالتالي إلى فرضية عاتسية البتداء من دوركهايم أصبحت الوظيفة تدل بتعابير متعددة على مشاركة المؤسسة المسستنتجة موضوعيا (وليس المنشودة علنا) لإنجاز بعض المهمات: تأقلم أو تكامل أو المسستنتجة موضدوعيا (وليس المنشودة علنا) لإنجاز بعض المهمات: تأقلم أو تكامل أو

استمرار أشكال التنظيم - في مصطلحات دوركهايم، تسمى الوظيفة "سببا كافيا" – وبما أن هـذه العوامل تعتبر واجبة التنفيذ، تصبح الوظائف المستنتجة علاقات ضرورية ذات قيمة برهانية.

تغطي بعض فرضبات الوظيفية، على الأقل في أشكالها المعتدلة، كامل المقولات التمانية تحليل متزامن للوقائع الاجتماعية، مما يجعل من المتعذر تعيين تاريخ و لادتها، غير أنه يجب انتظار القرن التاسّع عشر لكي توضع فكرة الوظيفة في خدمة مبدأ إمكانسية إدراك الواقع الاجتماعي. يسندرج هذا المبدآ تحت مفهوم العلم الاجتماعي الأنتروبولوجيا. 1) تفترض الوظيفية أن الإنسان في المجتمع يستطيع أن يكون موضوع علم وضعى لنموذج علوم الطبيعة الحنمي. 2) تلجاً بكثرة إلى التماثل البيولوجي لتفسير الشان الاجتماعي. مع عدم إمكانية تشبيهها بالنظرية العضوية التي تؤيد وحدة المادة بين المجمتمع والعضمو الحي، تقوم الوظيفية على فرضية وجود نقاط تشابه في التنظيم بين هذين النظامين للظواهر. 3) ترتبط بمفهوم موحد للعالم الاجتماعي (تخضع كل المجتمعات إلى قوانين تشغيل متشابهة) وتميل نحو رؤية تقدمية للمصير البشري. 4) تعطى إذا أولوية تكوينية وتفسيرية للكل على الأجزاء، وللمجتمع على الأفراد في هذه الحالة. فالوظيفية هي إحدى العبارات الأكثر إنجازا لما يسميه علماء المعرفة بالكمال المنهجي (جلنر، مرجم سَـــابق)، أي وجهـــة النظر التي تعتبر أن " كل بنية تأتى في المرتبة الأوَّلَىٰ لدَّى الأفَّراد وتقدم لهم الشروحات" (بودون، 1979). 5) إن مبدأ التفسير الوظيفي ينطوي على موقف مناهض للستاريخ. ورفيض التاريخ الذي يميزه يمثل في نفس الوقت إعلانا عن انتماء معرفي (يجب على الانتروبولوجيا أن تكون علما، الأمر الذي لا يمكن أن يكونه التاريخ، بصفته علما غير حتمي وغير معمّم) وعن مبدأ منهجي (إن تاريخ المجتمعات الذي تدرسه الأنتر وبولوجيا قد لا يكون بمتناول الجميع لكن المجتمع الموضوع تحت "الإقامة الجبرية " يمكن أن يحتوي كل العناصر الضرورية لفهمه، شرط أن تجري المعاينة من وجهة نظر وظيفية).

لقد خضعت كل المجالات الكبرى في تنظيم الحياة الاجتماعية إلى دراسة من نوع وظيفىي: في البداية خصوصا، الحياة العائلية والاقتصاد والسحر (مالينوفسكي، فيرث، ريتشاردز)، ثم القرابة والتنظيم السياسي والمعتقدات، تحت تأثير رادكليف براون. وحديثا استعادت مدرسة "علم البيئة الثقافي"، في الولايات المتحدة، طريقة الفكر الوظيفي، ولكن بشكل جذري.

وُجّه الكثير من الانتقادات إلى الأنتروبولوجيا الوظيفية. وهي انتقادات ذات طبيعة وتوجّمه مختلفين تبعا لما إذا كانت تحمل على شكلها العام للتفكير وعلى قناعاتها المتعددة (منهجها الوضيعي، اكتمالها المنهجي، رفضها للتاريخ) أو على التفسيرات التي تعطيها للظواهر الاجتماعية المدروسة. يعود نقض التفكير الوظيفي الأكثر قسوة إلى ك. ليفي سيتروس (1958): "إن القول بأن مجتمعا يعمل هو أمر بديهي، ولكن القول بأن كل شيء في المجتمع يعمل هو أمر عبثي". ولقد أظهر رايتش (1963) من جهته أن الاستخدام الوظيفي لفكرة الوظيفية كان يقوم على التباس منطقي: فهو يغطي بالواقع فنتي حقيقة مختلفتيسن: وقائع مرئية وغايات محتملة. عرض إلى اليفانز - بريتشارد (1962) الوضعية الوظيفية للمناقشة وأكد أن المجتمعات كانت "أنظمة معنوية "، وليس طبيعية، وأن در استها

تنتمي بالتالي إلى النوع التأويلي أكثر مما إلى التفسيري. لقد تمت إدانة الخيار المناهض للـتاريخ لدى الأنتر وبولوجيا الوظيفية من قبل أتباع النظرة الديناميكية (مثل م.غلوكمان)، كما من قبل أنتروبولوجيين ذوي توجّه ماركسي: باعتبار هم المجتمعات كأنظمة محددة ومتوازنة في الوقت عينه، يبدو الوظيفيون غير قادرين على تبيان التوترات والمتناقضات الممكن ملاحظتها، وتبيان التغيير الاجتماعي إجمالا. تم التركيز أخيرا على أن الإشكاليات الوظيفية، لاهتمامها بخصائص التنظيم الاجتماعي وحدها، تميل إلى إهمال بعده الدلالي أو الرمري (ساهلينز، 1976). فليس المعنى "الذاتي" لمعتقد أو لطقس معين بمستند إلى وظيفته "الموضوعية ". ويعود ادعاء العكس إلى إنكار التشكيل الرمزي للحالة الاجتماعية، أي لهذه الفرضية الموجودة في قلب كل مشروع أنتروبولوجي.

ج.لنكلود

BOUDON R., 1979, La logique du social, Paris, Hachette.- DURKHEIM E., 1895, Les règles de la méthode sociologique, Paris, Alcan.- EVANS-PRITCHARD E.E., "Social Anthropology, Past and Present" (Marett Lecture, 1950) in Essays in Social Anthropology, 1962, Londres, Faber et Faber.- GELLNER E., 1987 (1973), the Concept of Kinship and Other Essays, Oxford, Basil Blackwell.- LEACH E.R., "The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism", in R. Firth (ed.), 1957, Man and Culture. An Evaluation of the Work of Malinowski, Londres, Routledge et Kegan Paul.- MALINOWSKI B., "Anthropology", Encyclopaedia Britannica, Londres, 13e. éd.; (1944) 1960, A Scientific Theory of Culture, New York, Oxford University Press (trad.fr. Une théorie scientifique de la culture et autres essais, Paris, Maspero. 1968). - MERTON R.K., 1957, Social theory and Social Structure, Glencoe, The Free Press (trad.fr. Eléments de théorie et méthode sociologique, Paris, Plon, 1965). - RADCLIFFE - BROWN A.R., 1952, Structure and Function in Primitive Society, Londres, Cohen and West (trad.fr. Structure et function dans la société primitive, Paris, Editions de Minuit, 1968).- SAHLINS M., 1976, Culture and Practical Reason, Chicago, The University of Chicago Press (trad.fr. Au Coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison pratique, Paris, Gallimard, 1980).

ويبر ماكس WEBER Max

ولد ماكس ويبر في ارفروت عام 1864، من أب ذي نشأة قانونية انتخب نائبا قوميا ليبراليا عام 1819 في برلمان بروسيا وفي الرايشتاغ. وكان مقربًا أيضا من عدد من المفكرين (و. ديلتاي وت. مومسن) ومن رجال السياسة، مثلما سيصبح ابنه فيما بعد. تلقى مسن أمه تربية كالفينية صارمة. بعدما أنهى دراساته في القانون والتاريخ والاقتصاد السياسي والفلسفة واللاهوت، كتب رسالة تأهيله بعنوان "التاريخ الزراعي الروماني ومعناه في الحق العالم والخاص" (1891)، وأنهى في الوقت عينه، لصالح جمعية من الجامعييس المهتميس بالشأن الاجتماعي، تقريرا عن الصراعات في المناطق الريفية من بروسيا الشرقية. وقد هاجم فيه سلوك طبقة "اليانكرز"، أي ارستقر اطية الأرض القديمة، ولما كان محاميا منذ 1886، عين مساعدا قضائيا في برلين (1891). وسينطلق في مسيرة ولما كان محاميا منذ 1886، عين مساعدا قضائيا في برلين (1891).

جامعية (برلين وفريبورغ وهايدلبرغ) غالبا ما انقطعت بسبب السفر وجولات المؤتمرات والمرض. أسس عام 1903 مع إ. جافيه وو. سومبارت، مجلة أرشيف من أجل السياسة الاجتماعية حيث أصدر، على شكل مقالات طويلة، أهم أعماله التي تم جمعها في كتب بعد موته. عام 1907، قرر ترك التعليم ليتفرغ كليا للبحث. كان إلى جانب ج. سيمل من مؤسسي الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع التي سيستقيل منها عام 1912 بسبب الاختلاف حول موضوع "الحياد الأخلاقي في العلوم الاجتماعية والاقتصادية " (عنوان أحد أبحاثه). في نهايسة حياة لم يمنعه فيها احتراف "مهنة العالم" من حرصه على أن يطبق بالأفعال نتائج أبحاثه النظرية على جوهر السياسة (ج. فروند) الذي يعرفه على أنه مواجهة بين يم منتاقضة، ولا من النضال دفاعاً عن اقتناعاته، وذلك دون أن يبرر خياراته بأي نوع من الامتياز العلمسي، مسات مؤلف العالم السياسي، المسمّى تارة "ماكيافيلي الألماني" وتارة أخرى "مثالسي هايد لسبرغ"، عام 1920 في ميونيخ حيث كان قد عاد لتوة إلى التعليم الجامعي. شارك قبل ذلك في أعمال اللجنة المكلفة وضع دستور جمهورية فايمر. وسوف الجامعي. شارك قبل ذلك في أعمال اللجنة المكلفة وضع دستور جمهورية فايمر. وسوف تكشف أعماله بشكل متأخر في فرنسا، بفضل ر. أرون وجهد الترجمة والنشر الذي تم تكشف أعماله بشكل متأخر في فرنسا، بفضل ر. أرون وجهد الترجمة والنشر الذي تم تكشف أعماله بشكل متأخر في فرنسا، بفضل ر. أرون وجهد الترجمة والنشر الذي تم بإشراف ا. دو. دامبيار، وذلك بعد أن أدخلها إلى الولايات المتحدة إ.شيلز وت.بارسونز.

تسنم أعمسال ويسبر عن تميزها بوحدة فكر لا يلتزم بمنهجية صارمة، وهي غنية بمواضيعها البالغة التنوع وبالموسوعية المتحركة التي تتجاوز حدود العلوم المتخصصة. مسن الممكن اعتبار مشروع ويبر الثقافي أنتروبولوجيا بالمعنى العام لأنه حاول إظهار خصوصية الحضارة الغربية وذلك بمقابلتها مع حضارات أخرى وبمقارنة النماذج الأشد اختلافا في الاقتصاد والقانون والسلطة السياسية والتجربة الدينية من خلال نظام مفهومي موحد. ولسيس هناك أي فرع من العلوم الإنسانية لم يأخذ بعضا من التراث الذي تمثله أعمال ويبر الضخمة والتي أشار أرون إلى كونها قد جمعت وجهتي النظر الموجودتين فسي العلوم الثقافية الألمانية: تلك التي تهتم بإعادة بناء نظام المجتمع على أسس مفهومية، والثانية التي ستسعى لتحليل خصوصيات الصيرورة التاريخية. ولقد نهلت الأنتروبولوجيا مسن جهنها، بصورة خاصة، من ثلاث فئات تهتم على التوالي بهدف ومناهج العلوم الاجتماعية والتحليل المقارن للديانات الكبرى وعلم الاجتماع السياسي.

استوحت الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية، ثم الأنتروبولوجيا التحليلية بشكل واسع، من فكرة ويبر ذات التوجه المضاد للوضعية والتي تقول بأن مظاهر الثقافة لا تحدد بمجموعة قوانين، وتقول بالرغبة في إرساء علم يهتم بالخصائص التاريخية لكل بنيان ثقافي وبتميز هذا النسيان، وبتعريف المعرفة بصورة تجمع بين الفهم (بالمعنى الذي يقصد به ك. جاسبرز الحكم الذاتي الذي يرى الأشخاص تصرفاتهم من خلاله)، وبإرساء علاقات سببية (يتم التعبير عنها بصيغة الاحتمالات) وأخيرا بالنظرية الإسمية لتحديد المفاهيم، القائمة على مبدأ "النموذج – المثال" (ك. غيرتز).

في مجال الديانات، تبيّن المنهجية المعتمدة من قبل ويبر في كتاب " الأخلاق البروتستاتنية والفكر الراسمالي" وجود اترابط معبّر" بين منظومة أخلاقية دينية (الزهد الطهوري) والمتطلبات العقلانية للتكديس الراسمالي ترك أثره على العديد من الأعمال الإثنولوجية. ويصح الأمر ذاته عن محاولة تأسيس علم اجتماع مقارن للديانات الكبرى (يدرس الصين والهند والإسلام واليهودية الأولى) أو عن محاولة تحليل التطور الذي قاد مسن العالم البدائسي الذي يسيطر عليه المقتس إلى "الانفكاك من سحره" في المجتمعات

الغربية (إن استعمال ويبر لمفهوم الهبة اللدنية هو قريب من استعمال دوركهايم لمفهوم المانا)، أو أيضا عن تحاليله للدور التاريخي للنبوة التي اكتشفها عند المتصوفين الروس. وأخيرا، في ميدان علم الاجتماع السياسي، فإن المخطط النماذجي الشهير عن أشكال السيطرة، إضافة لأفكار ويبر عن طبيعة ودور الدولة في التاريخ، ولتحليل ظاهرة البيروقر اطية وأشكال عقلنة القانون (ج. بالاندييه)، قد أثرت على تطور الأنتروبولوجيا السياسية في بريطانيا العظمى وفي الولايات المتحدة.

# ج. ك. غالاي وج. لانكلود

1920- 1921, Gesammelte aufsatze zur religionsioziologie, Mohr, Tubingen, t.1 (trad.fr. partielle L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Paris, Plon, 1964); t.2 (trad.angl, partielle The religion of India: sociology of Hinduism and Budhism, Glencoe, The Free press, 1958); t. 3 (trad.fr. Le judaïsme antique, Paris, Plon, 1970). 1921, Gesammelte politische schriften, Drei Masken Verlag, Munich (trad.fr. partielle Le savant et le politique, Paris, Plon, 1959). 1922, Wirtschaft und gesellschaft, Tubingen, Mohr (trad. fr. partielle Economie et société, Paris, Plon); Gesammelte Aufsatze zur wissenschaftslehre, Tubingen, Mohr (trad.fr. partielle Essai sur la théorie de la science, Paris, Plon, 1965).

ARON R., 1935, La sociologie allemande contemporaine, Paris, PUF; 1967, Les étapes de la pensée sociologique, Paris, Gallimard; 1969, La philosophie critique de l'histoire, Paris, Vrin.- FREUND J., 1966, Sociologie de Max Weber, Paris, PUF. – PARSONS T., 1937, The structure of social action. A study in social theory with special references to a group of recent european writers, The Free Press, Glencoe.- SHILS E., 1965, "Charisma, order and status", American sociological review, 30: 199-213.



Japon

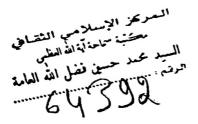
# 1-الأنتروبولوجيا الياباتية

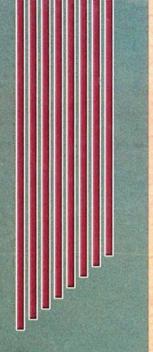
يتصف تاريخ الأنتروبولوجيا اليابانية بتعارض نظري بين مدافعين عن الخصوصية اليابانية ومحامين عن منهج مقارن متفرّغ من التراث الشمولي الغربي. ويتجلى تعايش هذين الاتجاهين باستعمال عبارتين متقاربتين من حيث الدلالة: "دراسة التقاليد الشعبية " (مينزوكوغاكو) و "ابتولوجيا". يرى ياناجيتا كونيو، المؤسس الرئيسي للعلم في اليابان، أن العبارة الأولى، التي تفهم أصليًا كترجمة لكلمة " فولكلور " الإنكليزية، قد اتخذت تدريجيا معنى التعبير الفرنسي "تراث شعبي"، قبل أن تتضمن إيحاء قوميا كما "علم الشعب" الألماني؛ فيما يتجه المتخصصون اليابانيون اليوم إلى الاستعاضة عن العبارة الثانية بلفظة " أنتروبولوجيا ثقافية " المستحدثة (بونكا جينروي – غاكو)، وذلك نظرا إلى سهولتها، ولتأكيد حداثة مناهجهم أيضاً.

إن كون البلد جزيرة قد سمح له قديما بأن ينغلق على نفسه عندما كان يواجه ثقافات أجنبية أكثر تقدّماً، وهذا ما يعلل بلا شك ثقل الميراث الذي خلفه التيار القومي ما قبل الحديث وكذلك السرعة التي اعتمدت فيها النظريات الأجنبية بعد الإصلاح الذي أحدثه ميجي عام 1868. هذاك شخصيات مقتدرة اجتهدت في العمل المنهجي، مثل تسوبوا شوغورو (1863-1913) الذي أسس عام 1884، متأثرًا بالنظريات النشوئية، جمعية أنتروبولوجيا كرّست لدراسة أصل ونشوء تقاليد كافة الأعراق، أو ياناجيتا الذي أطلق مجلة المتولوجيا (مينزوكو) عام 1925 مع أوكا ماساوو أروغا كيزايمون وإشيدا ميكينوسوكي. إلا أن محاولاتهم قد غرقت في منازعات نظرية تحت التأثير الموحد لانتشار الإنتولوجيا فى المناطق المستعمرة ولازدياد النزعة الوطنية التى أعادت الاهتمام بالخصائص اليابانية. وبينما كان اوكا ماساو وإشيدا ايشيرو، وكلاهما من تلاميذ ويلهلم شميدت، مهتمين بالانتشارية، كان ياناجيتا يعرف علمه كدراسة خصوصيات التاريخ الوطني التي تولد من نمط تفكير شعب ما ومعتقداته ومشاعره. وهناك جمعيات علمية عديدة، مؤقتة ومتنافسة، قد أوجدت من جهة "مركز الدراسات عن الحياة المحلية " الذي أنشأه ياناجينا عام 1934 والذي أصدر منذ السنة التالية مجلة *التقاليد الشعبية، وأسس* من جهة أخرى "الجمعية اليابانية للإثنولوجيا" التي ضمت عام 1935 باحثين متأثرين بمعظمهم بالنظريات الغربية. توطد هذا الانشقاق بعيد الحرب، عندما قصد ياناجيتا أن يوجد في البحث الإثنوغرافي لليابان وسيلة للرد على الشكوك التي أثارتها الهزيمة، بينما كانت الجمعيسة اليابانية للإثنولوجيا تدعو الأميركيين إلى عرض الاتجاهات الجديدة

609	Chasseurs- cueilleurs	صىيادون~ قطافون
529	Chefferie	زعامة
615	Chine	الصين
570	Cinéma ethnographique	سينما اثنوغرافية
446	Civilisation	حضارة
651	Clan	عشيرة
377	Classification	بتصنيف
763	CLASTERS Pierre	كلاستر، بيار
350	Clientélisme	تبعية
603	Codes culturels	شيفرات ثقافية
723	Cognatisme	قرابة الرحم
47	Cognitive (anthropologie)	ادر اكية (انتروبولوجيا)
63	Colonisation	استعماري
352	Commerce	تجارة -
354	Communauté	تجمع
356	Comparative (analyse)	تحليل مقارن
756	CONDOMINAS Georges	کوندومینا <i>س،</i> جورج
909	Conflit	نزاع
758	Congo (bassin du)	الكونغو (حوض)
761	CONKLIN Harold C.	كونكلين، هارولد ك
723	Consanguinité	قرَّابةً الدم
374	Constitution de	تشكيل الأنتروبولوجيا الحديثة
	l'anthropologie moderne	, 3.33.33 ·
753	Corée	كوريا
735	Corne de l'Afrique	القرن الأفريقي
435	Corps	القُرِّنُ الأفريقي جسد جسدية (تقنيات)
438	Corps (techniques du)	جسدية (تقنيات)
754	Cosmologie	كوزمُولُوجياً (عُلم الكون)
773	Couleur	لون
386	Coutume	<u>ى</u> قلىد
922	Critique politique (de	نقدَ سياسى (للانتروبولوجيا)
	l'anthropologie)	(***5335 / 🐧 💃
861	Croyance	معتقد
860	Cuisine	معتقد مطبخ
431	Culturalisme	ئقافرية
424	Culture	تَقَافَةُ
		D
57	Despotisme oriental	استبداد شرقي
485	DEVREUX Georges	سطبداد سردي ديفرو، جورج
		تورو، جورج

745	حرف ك
767	حرف ل
791	حرف م
902	حرف ن
933	حرف هـــ
995	حرف و
1003	حرف ي
1009	فهرس المصطلحات عربي – فرنسي
1023	فهرس المصطلحات فرنسي – عربي
1037	الفهرس العام





# مُعَجَّدٌ الأَتْنُولُوجِّيا وَالأَنْتَرَبُولُوجِّياً

يشارك المسؤولون عن هذا المعجم وجهة نظر كلود ليفي - ستروس (التي يردّها إلى مارسيل موس) والتي تعتبر الأنتربولوجيا «عالم معرفة متميزاً» أكثر مما هي «مصدر معرفة خاص». فلكي تُعرض الأنتربولوجيا أمام جمهور واسع، كان من المناسب إذن، على الأقل، قول ما تجعل الأخرين يعرفونه وكيفية تعريفها به.

يتوافق جميع الأنتربولوجيين على أن لغتهم تنتمي إلى جهاز وظيفي مرزدوج، وصفي ومفهومي. بتلك الأداة التحليلية يتصدون للواقع الإجتماعي وينظمون معارفهم ويحددون توجهات تفكيرهم، كمل يقومون، عبر لغتهم الخاصة، بتعريف علمهم



